

هندباستان

آرتور لولین بَشم

مترجمان:

فریدون بدره‌ای و محمود مصاحب



ناشر برگزیده
هفدهمین، بیستمین، بیست و دومین،
بیست و سومین و بیست و چهارمین
نمایشگاه بین المللی کتاب تهران

آرتور لولین بَشم

هند باستان

مترجمان

فریدون بدره‌ای و محمود مصاحب



۱۳۹۴

سرشناسه	: بشم، آرتور لولین	Basham, A. L. (Arthur Lewellyn)
عنوان و نام پدیدآور	: هند باستان/ نویسنده: آرتور لولین بشم؛ مترجمان: فریدون بدره‌ای و محمود مصاحب.	
مشخصات نشر	: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.	
مشخصات ظاهری	: سی و هفت، ۹۱۴ ص: مصور.	
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۱۲۱-۱۲۷-۰	
یادداشت	: عنوان اصلی: The Wonder That Was India; A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims, 3d rev ed, 1968.	
موضوع	: هند-- تمدن-- از آغاز تا ۱۲۰۰ م.	
موضوع	: هند-- تاریخ-- از آغاز تا ۳۲۴ ق. م.	
موضوع	: هند-- تاریخ-- ۳۲۴ ق. م. - ۱۰۰۰ م	
شناسه افزوده	: بدره‌ای، فریدون، ۱۳۱۵-، مترجم	
شناسه افزوده	: مصاحب، محمود، ۱۲۹۱-۱۳۷۹، مترجم	
رده‌بندی کنگره	: DS ۴۳۵/م۹ ۱۳۹۳	
رده‌بندی دیویی	: ۹۱۳/۳۴۰۳	
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۰۵۹۹۵۰	

هند باستان

نویسنده: آرتور لولین بشم

مترجمان: فریدون بدره‌ای و محمود مصاحب

چاپ نخست: ۱۳۹۴

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیه

حق چاپ محفوظ است.

شرکت انتشارات
علمی و فرهنگی



اداره مرکزی و مرکز پخش: خیابان نلسون ماندلا (افریقا)، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛
کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲؛
تلفن: ۲۹ - ۸۸۶۶۵۷۲۸؛ تلفکس: ۴۵ - ۸۸۶۷۷۵۴۴

www.elmifarhangi.ir info@elmifarhangi.ir

آدرس اینترنتی:

www.ketabgostar.com info@ketabgostar.com

فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۹۶۳۸۱۵ و ۶۶۴۰۰۷۸۶ - ۱۶
فروشگاه دو: میدان هفت تیر، خیابان کریمخان زند، بین قائم مقام فراهانی و خردمند، پلاک ۱۳؛ تلفن: ۷ - ۸۸۳۳۸۰۶
فروشگاه سه: جمهوری، چهارراه شیخ هادی، نبش رازی، پلاک ۶۹۹
فروشگاه چهار: بزرگراه شهید حقانی، بعد از ایستگاه مترو حقانی، خروجی کتابخانه ملی، کتابخانه ملی
(نمایشگاه و فروشگاه دائمی کتاب)

فروشگاه پنج: خیابان کارگر شمالی، روبه‌روی پارک لاله، نبش کوچه ستاره، نمایشگاه و فروشگاه
سرویس فرهنگی سازمان تأمین اجتماعی، پلاک ۱



دختر نوازنده و رقاص، نقاشی دیواری، باغ،
قرن هفتم میلادی

«من بر آن نیستم که در حال حاضر از دانش هندیان سخن بگویم...»
از کشف‌های ظریف و زیرکانه آنان در علم نجوم - اکتشافاتی که حتی
هوشمندانه‌تر از اکتشافات یونانی‌ها و بابلی‌ها بوده است - از نظام
عقلانی ریاضیات آنان، یا از روش محاسبه آنان - منظور نظام مبتنی بر
استفاده از علایم و ارقام نه گانه است - که هیچ کلامی به حد کافی قادر
به ستایش آن نیست. اگر این چیزها بر کسانی که فکر می‌کنند چون
زبان‌شان یونانی است، به‌تنهایی در همه علوم به مقام استادی رسیده‌اند
معلوم می‌بود، شاید قبول می‌کردند - هر چند آن‌گاه هم اندکی دیر بود -
که نه تنها یونانیان، بلکه دیگران هم که به زبانی غیر از یونانی سخن
می‌گویند، مانند آنان چیزهایی می‌دانند».

سِوروس سِبُخت (Severus Sebokht)، منجم و
راهب سوری (نوشته سال ۶۶۲ م).

فهرست مطالب

فهرست شکل ها	هفده
فهرست لوح ها	نوزده
گاشماری هند قبل از استیلای مسلمانان	بیست و هفت
پیش درآمد چاپ دوم	سی و یک
پیش درآمد چاپ سوم	سی و هفت
فصل اول: دیباچه: هند و فرهنگ باستانی آن	۱
سرزمین هند	۱
کشف هند باستانی	۵
شکوه هند باستانی	۱۳
فصل دوم: دوره پیش از تاریخ: فرهنگ هریا و آریایی ها	۱۷
انسان آغازین در هند	۱۷
نخستین دهکده ها	۱۸
فرهنگ شهر هریا	۲۲
پایان شهرهای سند	۳۹
هندواریایان و آریایی ها	۴۳
آریایی ها در هند. دوره پیش از تاریخ	۴۵
فرهنگ ریگ ودا	۴۶
دوره ودایی متأخر	۵۷

۶۷	فصل سوم: تاریخ: امپراتوری‌های باستانی و قرون وسطایی
۶۷	منابع تاریخ
۶۹	عصر بودا
۷۳	اسکندر کبیر و سلسلهٔ ماوریه
۸۵	عصر تهاجمات
۹۳	سلسله‌های گریته و هرشه
۱۰۲	قرون وسطا در شمال
۱۰۸	قرون وسطا در شبه‌جزیره
۱۱۵	فصل چهارم: دولت: زندگی و اندیشهٔ سیاسی
۱۱۵	منابع
۱۱۸	سلطنت
۱۲۹	وظیفهٔ شاه
۱۳۶	شبه فتوداليسم
۱۴۰	اولیگارشی‌ها و جمهوری‌ها
۱۴۳	مشاوران و مقامات رسمی
۱۴۹	طرز ادارهٔ محلی
۱۵۲	ادارهٔ دهکده
۱۵۵	مالیهٔ عمومی
۱۶۲	ادبیات شرعی
۱۶۴	مبانی قانون
۱۶۶	جرایم
۱۶۸	دستگاه اجرای عدالت
۱۷۰	مجازات
۱۷۵	دستگاه جاسوسی
۱۷۷	نظامی‌گرایی هندو
۱۸۶	سازمان و تکنیک نظامی
۱۹۹	فصل پنجم: جامعه: طبقه، خانواده، و فرد

۱۹۹	قوانین طبقه و مراحل زندگی.....
۱۹۹	چهار طبقه عمده.....
۲۱۰	نجنس‌ها.....
۲۱۲	اختلاط طبقات.....
۲۱۴	کاست.....
۲۲۱	بردگی.....
۲۲۳	گوتره و پروره.....
۲۲۵	خانواده.....
۲۳۱	چهار مرحله زندگی.....
۲۳۲	کودک.....
۲۳۵	تشریف آیینی.....
۲۳۷	آموزش و پرورش.....
۲۴۱	ازدواج.....
۲۴۸	روابط جنسی.....
۲۵۱	طلاق.....
۲۵۲	چندهمسری.....
۲۵۵	پیری و مرگ.....
۲۵۸	زنان.....
۲۶۶	روسیگیری.....
۲۷۰	بیوه‌زنان.....
۲۷۵	فصل ششم: زندگی روزمره: گشتی در شهر و روستا.....
۲۷۵	روستا.....
۲۸۱	کشاورزی و دامپروری.....
۲۸۶	قبایل وحشی.....
۲۸۸	شهر.....
۲۹۹	مردم شهر.....
۳۰۱	تفریحات.....

لباس‌ها و زیورها	۳۰۵
خوراک و آشام	۳۰۹
زندگی اقتصادی	۳۱۳
اصناف	۳۱۵
دستاوردهای فنی	۳۱۷
بازرگانی و مالیه	۳۲۰
کاروان‌ها و راه‌های تجارتی	۳۲۴
تجارت دریایی و تماس‌های ماورای دریاها	۳۲۸
فصل هفتم: دین: آیین‌ها، اصول عقاید و علم مابعدالطبیعه	
(۱) دین ودایی	۳۳۷
خدایان ریگ‌ودا	۳۳۷
قریانی	۳۴۸
تحولات جدید عقیدتی	۳۵۲
زهدگرایی	۳۵۵
تفکر و معرفت	۳۶۰
اصول اخلاقی اویه‌نیشدها	۳۷۰
(۲) آیین بودا	۳۷۴
بودا	۳۷۴
گسترش آیین بودا	۳۸۲
ارابه کوچک	۳۹۰
تحول آیین ارابه بزرگ	۴۰۲
ارابه بزرگ	۴۰۴
ارابه صاعقه	۴۱۱
طریقت بودایی	۴۱۴
نظرات و نکات اخلاقی بودایی	۴۱۷
(۳) آیین جینی و دیگر فرقه‌های غیرمشرع	۴۲۳
آیین جینی	۴۲۳

فرقه آجیوکه	۴۳۴
شکاکیت و ماتریالیسم	۴۳۶
(۴) آیین هندو	۴۳۹
گسترش و ادبیات	۴۳۹
ویشنو	۴۴۳
شیوا	۴۵۴
روابط ویشنو و شیوا	۴۵۷
الاهه مادر	۴۶۰
خدایان کوچک‌تر	۴۶۲
نیمه‌خدایان و ارواح	۴۶۸
کیهان‌زایی یا پیدایش جهان	۴۷۴
روح، کرمه، و سمساره	۴۷۷
شش نظام رهایی	۴۷۸
توحید و عبادت	۴۸۶
شعائر و مراسم هندو	۴۹۸
اخلاقیات هندو	۵۰۱
(۵) ادیان غیرهندی	۵۰۸
فصل هشتم: هنرها: معماری، مجسمه‌سازی، نقاشی، موسیقی و رقص	۵۱۳
روح هنر هندی	۵۱۳
معماری اولیه	۵۱۵
ستوپا	۵۱۷
غارمعبدها	۵۲۱
معابد	۵۲۶
مجسمه‌سازی	۵۳۸
مجسمه‌های سفالین	۵۵۰
مجسمه‌های فلزی و حکاکی	۵۵۱
نقاشی	۵۵۵

۵۵۹	هنرهای کوچک‌تر.....
۵۶۲	موسیقی.....
۵۶۶	رقص.....
۵۶۹	فصل نهم: زبان و ادبیات
۵۶۹	(۱) زبان.....
۵۶۹	سنسکریت.....
۵۷۶	پراکریت و پالی.....
۵۷۹	زبان‌های دراویدی.....
۵۸۰	خط.....
۵۸۷	(۲) ادبیات.....
۵۸۷	ادبیات ودایی.....
۶۰۰	ادبیات حماسی.....
۶۱۲	شعر کلاسیک سنسکریت.....
۶۳۶	شعر روایی.....
۶۴۱	درام.....
۶۵۶	ادبیات متثور سنسکریت.....
۶۷۲	ادبیات پالی.....
۶۸۲	ادبیات پراکریت.....
۶۸۶	ادبیات تامیل.....
۷۱۰	شعر عامیانه.....
۷۱۳	فصل دهم: پایان سخن: میراث هند
۷۱۳	برخورد با غرب.....
۷۲۱	دین جهان و جهانیان به هند.....
	پیوست‌ها
۷۲۷	پیوست ۱- کیهان‌شناخت و جغرافیا.....

پیوست ۲- نجوم	۷۳۰
پیوست ۳- تقویم	۷۳۳
پیوست ۴- ریاضیات	۷۳۹
پیوست ۵- فیزیک و شیمی	۷۴۱
پیوست ۶- فیزیولوژی و پزشکی	۷۴۴
پیوست ۷- منطق و معرفت‌شناسی	۷۴۷
پیوست ۸- اوزان و مقادیر	۷۵۲
پیوست ۹- مسکوکات	۷۵۴
پیوست ۱۰- کولی‌ها	۷۵۶
لوح‌ها	۷۶۳
کتاب‌شناسی و ارجاعات	۸۴۹
فهرست اعلام	۸۷۳

فهرست شکل‌ها

- شکل ۱- برخی جایگاه‌های پیش از تاریخ شمال - غرب هند ۱۹
- شکل ۲- پیکره کوچک الاهیگان از گل صورتگری ۲۰
- شکل ۳- اندرون یک خانه در فرهنگ هریا ۲۶
- شکل ۴- سفالینه‌های نقاشی شده از فرهنگ هریا ۳۳
- شکل ۵- تبرهای شهرهای سند ۴۱
- شکل ۶- امپراتوری آشوکا ۷۸
- شکل ۷- امپراتوری گوپته ۹۵
- شکل ۸- هند در قرن یازدهم میلادی ۱۰۴
- شکل ۹- چکره ورتین ۱۲۲
- شکل ۱۰- جنگجویان شاهی ۱۸۹
- شکل ۱۱- یک محاصره ۱۹۶
- شکل ۱۲- یک روستا ۲۷۵
- شکل ۱۳- منظره‌ای روستایی ۲۷۸
- شکل ۱۴- یک شهر باستانی هندی، حدود قرن‌های دوم م - اول ق م ۲۸۹
- شکل ۱۵- معبد شیریرنگم، قرن‌های ۱۳ - ۱۸ م ۲۹۳
- شکل ۱۶- حمل یک ستون ۳۱۹
- شکل ۱۷- تصویر یک کشتی متعلق به قرن ششم میلادی ۳۲۹
- شکل ۱۸- ستوپا (عبادتگاه) و دیر در سانچی ۵۱۹
- شکل ۱۹- ستوپای عبادتگاه آمراوتی ۵۲۱
- شکل ۲۰- سرستون‌های آغازین ۵۲۴
- شکل ۲۱- معبد لینگه‌راجه، بهوینسر، اُریسا ۵۳۳

- شکل ۲۲- معبد خورشید در کنارک، اریسا..... ۵۳۵
- شکل ۲۳- ظرف مسی از کولو، حدود قرن‌های اول و دوم میلادی..... ۵۵۲
- شکل ۲۴- سکه‌های طلای پادشاهان گوپته..... ۵۶۱
- شکل ۲۵- خط براهمی..... ۵۸۲
- شکل ۲۶- خط خروشتهی..... ۵۸۵

فهرست لوح‌ها

- لوح ۱: دشت‌ها، آبیاری نزدیک چینگلیات، مدرّس ۷۶۵
- لوح ۲: الف. جنگل، گات‌های غربی ۷۶۶
- ب. دره‌ها، کمپ پیلگرام، آمارنات، کشمیر ۷۶۶
- پ. فلات دکن، قلعه دواگیری (دولت‌آباد) ۷۶۶
- لوح ۳: الف. آبیاری، «دریای پراکرمه»، سیلان ۷۶۷
- ب. لبه دشت، زمین راجاگرا، بهار ۷۶۷
- پ. گنگ، واراناسی ۷۶۷
- لوح ۴: الف. سر ویلیام جونز (۱۷۴۶-۱۷۹۱) ۷۶۸
- ب. سر الگزاندر کانینگم (۱۸۱۴-۱۸۹۳) ۷۶۸
- پ. سر ر. جی. بهاندارکر (۱۸۳۷-۱۹۲۵) ۷۶۸
- ت. سر جان مارشال (۱۸۷۶-۱۹۵۸) ۷۶۸
- لوح ۵: موهنجو دارو، حدود سال ۲۰۰۰ ق م، بازسازی فرضی ۷۶۹
- لوح ۶: الف. «خیابان اول»، موهنجو دارو ۷۷۰
- ب. حمام بزرگ، موهنجو دارو ۷۷۰
- لوح ۷: پیکره یک مرد ریش‌دار، موهنجو دارو ۷۷۱
- لوح ۸: الف. نیم‌تنه یک مرد، هَرّپا ۷۷۲
- ب. پیکره مفرغی یک دختر، موهنجو دارو ۷۷۲
- لوح ۹: مهرهای فرهنگ هَرّپا ۷۷۳
- الف. گاوی با یک شیء آیینی ۷۷۳
- ب. گاو کوهان‌دار ۷۷۳
- پ. خدای شاخ‌داری با حیوانات ۷۷۳

- ت. پرستش الاله درخت ۷۷۳
- ث. پهلوان در پنجه افکندن با ببرها ۷۷۳
- ج. جنگ میان مرد شاخدار و ببر شاخدار ۷۷۳
- ج. میمون، فرهنگ هَزیّا ۷۷۳
- لوح ۱۰: الف. جواهرات، موهنجودارو ۷۷۴
- ب. ستون مُوریان، لُوریا نندرگر، بیهار ۷۷۴
- پ. ستون هلیدوروس، پِستگر، حدود ۱۰۰ پیش از میلاد ۷۷۴
- لوح ۱۱: الف. منظره هوایی یک شهر بارودار، شیشوپلگره، اریسا، تقریباً ۱/۵ کیلومتر مربع، قرن اول - دوم م. ۷۷۵
- ب. ستوپای بزرگ، سانچی، قرن اول - دوم ق م ۷۷۵
- لوح ۱۲: الف. ستوپای دهارما، سارنات، نزدیک بنارس، گاهی های صومعه ها، دوره گوپته ۷۷۶
- ب. ستوپای بزرگ، نالندا، بیهار ۷۷۶
- پ. خرابه های صومعه ها، نالندا ۷۷۶
- ت. برج کوچک، زاویه ستوپای بزرگ، نالندا ۷۷۶
- لوح ۱۳: تالار بزرگ کیتا - کارلی، بمبئی قرن اول پیش از میلاد - قرن اول میلادی ۷۷۷
- لوح ۱۴: الف. نمای غار XIX، آجتا، دوره گوپته ۷۷۸
- ب. غارهای آجتا ۷۷۸
- لوح ۱۵: معبد تراشیده در صخره کیلاسناتها، الورا، قرن هجدهم میلادی ۷۷۹
- الف. منظره عمومی ۷۷۹
- ب. ستون (دهواجاستمبها) ۷۷۹
- پ. برج ۷۷۹
- لوح ۱۶: الف. معبد ساحلی، ماملپورام، آخر قرن هفتم میلادی ۷۸۰
- ب. معبد، سومناتپور، میسور ۷۸۰
- لوح ۱۷: الف. گوشه ای از معبد، سومناتپور ۷۸۱
- ب. اسپر، سومناتپور ۷۸۱
- پ. (رب النوع) خدای نگهبان (دوازپاله)، معبد هویسالشور، هلیید، میسور، قرن دوازدهم میلادی ۷۸۱
- لوح ۱۸: الف و ب. معبد بلور، میسور، قرن دوازدهم میلادی ۷۸۲
- پ. ستون مربع، معبد شیرنگم، قرن شانزدهم میلادی ۷۸۲
- لوح ۱۹: الف. دروازه شمالی، معبد چیدامبرم، قرن شانزدهم میلادی ۷۸۳

- ب. پیکره تراشی دروازه جنوبی، معبد بزرگ، مدورای، قرن هفدهم میلادی ۷۸۳
- پ. سوچیندرام، کرالا، معبد نوعی جنوب هند، قرن هفدهم میلادی ۷۸۳
- لوح ۲۰: الف. معبد بودایی، بوده گایا، بیهار، قرن پنجم - ششم میلادی ۷۸۴
- ب. معبد لینگراج، بهوبنسر، اریسا، قرن یازدهم میلادی ۷۸۴
- پ. معبد کنداریه - مهادیو، کهاجوراهو، حدود ۱۰۰۰ میلادی ۷۸۴
- لوح ۲۱: الف. چرخ، ارابه خورشید، معبد سوریه کنارک، اریسا، قرن سیزدهم میلادی ۷۸۵
- ب. دروازه شهر، دابهویی، برودا، قرن یازدهم میلادی ۷۸۵
- پ. نمازخانه معبد نیمیناتا، کوه آبو، راجستان، قرن سیزدهم میلادی ۷۸۵
- لوح ۲۲: نقش و نگار سقف معبد آدیناتاها، کوه آبو ۷۸۶
- لوح ۲۳: الف. سارنات سرستون ماوری ۷۸۷
- ب. رامپوروا، بیهار (اکنون در موزه ملی دهلی نو) ۷۸۷
- پ. رویای مایای ملکه ۷۸۷
- ت. اناهایپندکه بازرگان، باغ جتاوانا را می‌خرد و آن را با سکه‌های چهارگوش فرش می‌کند (راست) و به فرقه بودایی هدیه می‌کند (چپ) ۷۸۷
- ث. مدالیون‌های برجسته ستوپای بهارمت (اکنون در موزه هند، کلکته) ۷۸۷
- لوح ۲۴: جنگجو، بهارمت (اکنون در موزه هند، کلکته) ۷۸۸
- لوح ۲۵: یکشی، بهارمت (اکنون در موزه هند، کلکته) ۷۸۹
- لوح ۲۶: الف. یکشی درحالی‌که چوری را حمل می‌کند. دیدارگنج، بیهار، قرن اول ق م (اکنون در موزه پتنه است) ۷۹۰
- ب. لینگام، گودی مالام، مدرس. قرن اول ق م. ۷۹۰
- لوح ۲۷: گچبری دروازه شرقی، سانچی، آخر قرن اول ق م. ۷۹۱
- لوح ۲۸: الف. مجسمه بی سر شاه کنیشکه. متهورا، قرن اول - دوم میلادی ۷۹۲
- ب. سر شاه کوشانی. متهورا ۷۹۲
- لوح ۲۹: الف. سرستون هندی - کوریتی، جمالگرهی، پیشاور. قرن اول - دوم م. ۷۹۳
- ب. بودا در حال موعظه. مکتب گندهاره ۷۹۳
- پ. سر بودا. مکتب گندهاره، قرن چهارم - پنجم م. ۷۹۳
- لوح ۳۰: الف. پاروکشان (رب‌الانواع رودخانه یا دریا) مکتب گندهاره ۷۹۴
- ب. الهه شهر، چارسرا، پیشاور، مکتب گندهاره ۷۹۴

- لوح ۳۱: الف. گردش برادر ناتنی بودا، ننده. ۷۹۵
 ب. یک زن پارسای عامی، ویشاک‌ها از یک زاهد برهنه روی برمی‌گرداند. ۷۹۵
 لوح ۳۲: جفت‌های دمپتی، معبد غار، کارلی. حدود قرن دوم تا سوم میلادی. ۷۹۶
 لوح ۳۳: نقش برجسته به صورت مدالئون از امراتوی، قرن دوم - سوم میلادی. ۷۹۷
 الف. نالاگیری، بودا، فیل دیوانه را رام می‌کند. در سمت چپ، نالاگیری در حال دیوانگی؛ در سمت راست، نالاگیری در برابر استاد به خاک می‌افتد. ۷۹۷
 ب. نیمه‌خدایان کاسه‌گذاری بودا را به آسمان می‌برند. ۷۹۷
 پ. گوتمه کاخ خود را به قصد جنگل ترک می‌گوید. ۷۹۷
 لوح ۳۴: الف. بودای نشسته، سارنات. دوره گویته. ۷۹۸
 ب. بودای ایستاده، متهورا. دوره گویته (اکنون در موزه هند، کلکته). ۷۹۸
 لوح ۳۵: الف. سوزیه، خدای خورشید، سرستون، پاویا، گوالیور. ۷۹۹
 ب. دختر رقصنده و نوازندگان. تخته‌سنگ، پاویا. ۷۹۹
 پ. ویشنو به صورت یک گراز زمین را از اقیانوس کیهانی نجات می‌دهد. کنده‌کاری صخره‌ای. عظیم اودگیری، بهیلسا. ۷۹۹
 لوح ۳۶: بدنه مجسمه بودیستوه، سانچی، قرن نهم میلادی. ۸۰۰
 لوح ۳۷: سریک دختر. اوشکور، کشمیر، حدود قرن ششم میلادی. ۸۰۱
 لوح ۳۸: هبوط گنگ. پیکرتراشی بر بدنه کوه، مامالاپورام، قرن هفتم م. ۸۰۲
 لوح ۳۹: الف. مهندره ویکرمه‌ورمن، شاه پلوه و دو ملکه. ماملپورام، قرن هفتم میلادی. ۸۰۳
 ب. دورگا، مهبسه اهریمن بوفالویی را نابود می‌کند. ماملپورام، قرن هفتم میلادی. ۸۰۳
 لوح ۴۰: الف. دلدادگان، سبک پلوه، ایسورومونیا، انورادهاپوره، سیلان، حدود قرن هفتم میلادی. ۸۰۴
 ب. راونه اهریمن کوه کیلاسه را می‌لرزاند، که شیوا و پاروه بر آن می‌نشینند. الورا، قرن هشتم میلادی. ۸۰۴
 پ. شیوا - تریمورتی، مجسمه عظیم الجثه صخره‌ای. جزیره الفانتا در نزدیکی بمبئی، قرن هشتم - نهم میلادی. ۸۰۴
 لوح ۴۱: چندی، چهره‌ای از دورگا، شمال هند، قرون وسطا. ۸۰۵
 لوح ۴۲: اپرس. کهاجوراهو. قرن دهم - یازدهم م. ۸۰۶
 لوح ۴۳: ویشنو، کهاجوراهو، قرن دهم - یازدهم میلادی. ۸۰۷
 لوح ۴۴: زنی در حال نوشتن، کهاجوراهو، قرن دهم - یازدهم میلادی (اکنون در موزه هند، کلکته). ۸۰۸
 لوح ۴۵: الف. پیکره یک زن. نوکهااس. قرن دهم م. ۸۰۹

- ب. سرسوتی. ده‌ارا. سال ۱۰۳۴ میلادی ۸۰۹
- لوح ۴۶: الف. اسپر با کنده‌کاری پیکره‌ای، از معبد چینا، مهسانا، بَرودا قرن یازدهم میلادی ۸۱۰
- ب. شیرسگ (شیر لاشخور)، گجرات قرن یازدهم - دوازدهم میلادی ۸۱۰
- لوح ۴۷: الف. نوازندگان، دهبویی، بَرودا، قرن دوازدهم میلادی ۸۱۱
- ب. یادبود برای یک امیر، دومد، بَرودا ۱۲۹۸ میلادی ۸۱۱
- لوح ۴۸: الف. برهسپتی، خدای سیاره مشتری، اریسا، قرن دوازدهم ۸۱۲
- ب. شیوا در رقص، اریسا، قرن دوازدهم ۸۱۲
- لوح ۴۹: اسپَرَه، بهوینسر، قرن دوازدهم میلادی ۸۱۳
- لوح ۵۰: عاشقان (میتونه). کُناَرک، اریسا. قرن سیزدهم میلادی ۸۱۴
- لوح ۵۱: دختر نوازنده با سنج، کُناَرک، قرن سیزدهم میلادی ۸۱۵
- لوح ۵۲: فیل، کُناَرک، قرن سیزدهم میلادی ۸۱۶
- لوح ۵۳: اسب، اهریمنی را لگدکوب می‌کند، کُناَرک، قرن سیزدهم میلادی ۸۱۷
- لوح ۵۴: مجسمه صخره‌ای عظیم از جنیاسنت گومه‌تَشَوَرَه، سَراونا، میسور، قرن دهم میلادی ۸۱۸
- لوح ۵۵: الف. مردی سالخورده (احتمالاً شاه پراکرماهوی اول) در حالی که دستنویسی از پوست خرما را حمل می‌کند. مجسمه کنده‌شده از صخره، پولونترروه، سیلان. قرن دوازدهم میلادی ۸۱۹
- ب. پری نیروانای بودا. مجسمه عظیم کنده‌شده از صخره، پولونترروه، سیلان. قرن دوازدهم میلادی ۸۱۹
- لوح ۵۶: ظرف سنگی (مراسم) مسیحیان کندوروتی، کِراالا، قرون وسطا ۸۲۰
- لوح ۵۷: الف. زنی با پوشش سر تزینی، پتنا، سال ۲۰۰ پیش از میلاد ۸۲۱
- ب و پ. جفت‌های دَمَپتی اهی‌چَهترا، حدود قرن اول پیش از میلاد ۸۲۱
- ت. شیوا، اهی‌چَهترا، دوره گوپته ۸۲۱
- ث. پاروتی. اهی‌چَهترا ۸۲۱
- لوح ۵۸: مجسمه عظیم مفرغی بودا، سلطان گنج، بیهار، دوره گوپته ۸۲۲
- لوح ۵۹: الف. اَوُلوکیتشَوَرَه، نالندا ۸۲۳
- ب. اَوُلوکیتشَوَرَه - پَدَمپانی، کورکیهار، بیهار ۸۲۳
- پ. گنشه، سه الهه مادر و کوبرا مفرغ پاله ۸۲۳
- لوح ۶۰: الهه (تارا؟). مفرغ. سیلان. قرن‌های دهم - دوازدهم میلادی ۸۲۴
- لوح ۶۱: شیوا در حال رقص (نته‌راجه). مفرغ. چوله. حدود قرن یازدهم میلادی ۸۲۵
- لوح ۶۲: الف. سر شیوا در حال رقص، چوله (لوح ۶۱) ۸۲۶

- ب. شیوا، خدای درندگان (باشوپی) مفرغ، چوله، موزه بریتانیا، قرن چهاردهم - پانزدهم میلادی ... ۸۲۶
- لوح ۶۳: شیوا در مقام آموزگار دکشینامورتی (مفرغ، چوله) ... ۸۲۷
- لوح ۶۴: الف. کالی، صورت جدی تر پاروتی، مفرغ، چوله ... ۸۲۸
- ب. پاروتی یا اوما، همسر شیوا، مفرغ، چوله ... ۸۲۸
- لوح ۶۵: کالی در چهره یک ماده غول، مشغول نواختن است. مفرغ. چوله ... ۸۲۹
- لوح ۶۶: سر اولوکیتشوره، آجتا (لوح ۷۰) ... ۸۳۰
- لوح ۶۷: وسوسه بودا. نقاشی دیواری. آجتا. دوره گوپته ... ۸۳۱
- لوح ۶۸: بودا از زن و کودکی صدقه (نذری) می گیرد، آجتا. ... ۸۳۲
- لوح ۶۹: شاه کریشنه دوه رایه و دو ملکه او. مفرغ، به اندازه طبیعی، جنوب هند، آجتا، قرن شانزدهم میلادی ... ۸۳۳
- لوح ۷۰: اولوکیتشوره - پدمه پانی. نقاشی دیواری، آجتا. دوره گوپته ... ۸۳۴
- لوح ۷۱: صحنه ای از روستا. نقاشی دیواری، آجتا. دوره گوپته ... ۸۳۵
- لوح ۷۲: جنگ فیل ها، نقاشی دیواری، آجتا، دوره گوپته ... ۸۳۶
- لوح ۷۳: الف. شاهزاده و شاهزاده خانم ایرانی. آجتا. ... ۸۳۷
- ب. دو گاو نر در حال جنگ. آجتا ... ۸۳۷
- لوح ۷۴: فیل و فیل سوار در حرکت، باغ، قرن هفتم ... ۸۳۸
- لوح ۷۵: نیمه خدایان پرنده، بامیان، افغانستان، قرن پنجم میلادی ... ۸۳۹
- لوح ۷۶: الف. جلد منقش نسخه برگ خرما. نپال. قرن سیزدهم میلادی. ... ۸۴۰
- ب. گردنبند زرین، سرکپ (تکشیسلا). حدود قرن اول میلادی ... ۸۴۰
- لوح ۷۷: آسپرس، و ندیمه، برکرة زمین گل می ریزند، نقاشی دیواری بر دیوار صخره ای قلعه سیگیریه، سیلان، قرن پنجم میلادی ... ۸۴۱
- لوح ۷۸: سکه های باکتریا و شمال غرب هند ... ۸۴۲
- الف. اتونودموس. سکه سیمین. پایان قرن سوم پیش از میلاد. ... ۸۴۲
- ب. دمتریوس، باکلاه فیل نشان. سکه سیمین، اوایل قرن دوم پیش از میلاد ... ۸۴۲
- پ. مناندر، سکه سیمین. دوزیانه. قرن دوم پیش از میلاد. ... ۸۴۲
- ت. کنیشکه، سکه زرین، پشت سکه بودای ایستاده را نشان می دهد، با کتیبه یونانی ΒΟΔΔΟ؟ پایان قرن اول میلادی ... ۸۴۲
- ث. آنتیماخوس، باکلاه مقدونی (کائوسیا). سکه سیمین، اوایل قرن دوم پیش از میلاد ... ۸۴۲

- لوح ۷۹: دیسک نقره‌ای یونانی - باکتریایی. قرن سوم - دوم پیش از میلاد. ۸۴۳
الف. فیل جنگی. ۸۴۳
ب. الاله ایرانی. ۸۴۳
لوح ۸۰: الف. جشن عروسی با میمون نوازنده. ۸۴۴
ب. یونانی - باکتریایی، فنجان‌های نقره‌ای، قرن سوم تا دوم قبل از میلاد. ۸۴۴
لوح ۸۱: الف. تابوت یادمانی بودایی. طلای نقش برجسته، مرصع با یاقوت. بیماران، افغانستان، حدود قرن دوم
میلادی. ۸۴۵
ب. تندیسک عاج از هند، یافت‌شده در هرکولانوم. قرن اول میلادی. ۸۴۵
پ. لوحه عاج. بگرام، افغانستان. قرن دوم میلادی. ۸۴۵
لوح ۸۲: شانه‌ها از جنس عاج، سیلان و جنوب هند، حدود قرن هفدهم. ۸۴۶
لوح ۸۳: فرمان شاه دادای سوم بروج بر لوحی مسین. مورخ ۶۷۵ میلادی. ۸۴۷

گاهشماری هند قبل از استیلای مسلمانان

دوره ماقبل تاریخ

قبل از میلاد حدود سال ۳۰۰۰ جامعه‌های کشاورزی در بلوچستان.
حدود سال‌های ۲۵۰۰-۱۵۵۰ فرهنگ هریا.

دوره آغاز تاریخ (دوره «ودایی»)

حدود سال‌های ۱۵۰۰-۹۰۰ تدوین سرودهای ریگ‌ودا.
حدود سال ۹۰۰ جنگ مهابهاراته.
حدود سال‌های ۹۰۰-۵۰۰ دوره وداهای متأخر، براهمنه و نخستین
اوپه‌نیشدها.

دوره «بودایی»

حدود سال‌های ۵۶۶-۴۸۶ گوتمه بودا.
حدود سال‌های ۵۴۶-۴۹۴ بیمبیساره، شاه مگده.
حدود سال‌های ۴۹۴-۴۶۲ اجاتشثرو، شاه مگده.
حدود سال‌های ۳۶۲-۳۳۴ مهاپدومه ننده، شاه مگده.
حدود سال‌های ۳۲۷-۳۲۵ هجوم اسکندر مقدونی.

دوره ماوریه

حدود سال‌های ۳۲۲-۲۹۸ چندره گوپته.

حدود سال‌های ۲۹۸-۲۷۳ بندوساره.

حدود سال‌های ۲۶۹-۲۳۲ آشوکا.

حدود سال ۱۸۳ پایان سلسله.

عصر تهاجمات

حدود سال ۱۹۰ پادشاهی‌های یونانی در شمال-غرب هند.

حدود سال‌های ۱۸۳-۱۴۷ پوشیمیره شونگه.

حدود سال ۹۰ هجوم سکاها به شمال-غرب هند.

حدود سال ۷۱ پایان سلسله شونگه.

حدود سال ۵۰ قبل از میلاد - ۲۵۰ میلادی سلسله ساته‌واهنه در دکن.

آغاز قرن نخستین هجوم کوشان‌ها به شمال-غرب هند.

سال‌های ۷۸-حدود ۱۰۱ کنیشکه.

حدود سال‌های ۱۳۰-۳۸۸ ساتراپ‌های سکا (شکه) در اوجین.

دوره گوپته

سال‌های ۳۲۰-حدود ۳۳۵ چندره گوپته اول.

حدود سال‌های ۳۳۵-۳۷۶ سمودره گوپته.

حدود سال‌های ۳۷۶-۴۱۵ چندره گوپته دوم.

حدود سال‌های ۴۱۵-۴۵۴ کوماره گوپته اول.

حدود سال ۴۵۴ نخستین حمله هون‌ها.

حدود سال‌های ۴۵۴-۴۶۷ سکنده گوپته.

حدود سال ۴۹۵ دومین حمله هون‌ها.

حدود سال ۵۴۰ پایان امپراتوری سلسله گوپته.

سال‌های ۶۰۶-۶۴۷ هرشه، شاه کانیه کوبجه.

سلسله‌های قرون وسطایی شمال هند^۱

سال ۷۱۲ عرب‌ها سند را اشغال می‌کنند.
حدود سال ۷۳۰ یشوورمن در کانیه کوبجه.
حدود سال‌های ۷۶۰-۱۱۴۲ سلسله پاله در بنگال و بهار.
حدود سال‌های ۸۰۰-۱۰۱۹ سلسله پرتیه‌اره در کانیه کوبجه.
حدود سال‌های ۹۱۶-۱۲۰۳ سلسله چندله در بوندلکهند.
حدود سال‌های ۹۵۰-۱۱۹۵ سلسله کلچوری در تریپوری (مدهیا
پرادش).
حدود سال‌های ۹۷۳-۱۱۹۲ سلسله چاهه مانه در اجمیر.
حدود سال‌های ۹۷۴-۱۲۳۸ سلسله چالوکیه در گجرات.
حدود سال‌های ۹۷۴-۱۰۶۰ سلسله پرماره در دهارا (مالوا).
حدود سال‌های ۱۰۹۰-۱۱۹۳ سلسله گاه‌دواله در وارانسی و
کانیه کوبجه.
حدود سال‌های ۱۱۱۸-۱۱۹۹ سلسله سنه در بنگال.
سال ۱۱۹۲ دومین جنگ ترابین.

سلسله‌های قرون وسطایی شبه جزیره

حدود سال‌های ۳۰۰-۸۸۸ سلسله پلوه در کانچی (ایالت مدرس).
حدود سال‌های ۵۵۰-۷۵۷ نخستین سلسله چالوکیه در واتاپی (دکن
غربی و مرکزی).
حدود سال‌های ۶۳۰-۹۷۰ سلسله چالوکیه شرقی در ونگی (آندهره
پرادش).
سال‌های ۷۵۷-۹۷۳ سلسله راشترکوته در مانیه‌کته (دکن غربی و
مرکزی).
حدود سال‌های ۸۵۰-۱۲۶۷ سلسله چوله در تنجور (ایالت مدرس).

۱. تاریخ‌هایی که برای این سلسله‌ها داده شده به دوره رونق و عظمت آنان مربوط است، و در بسیاری موارد ممکن است وجود آن‌ها قبل و بعد از این تاریخ‌ها باشد.

سال‌های ۹۷۳ – حدود ۱۱۸۹ دومین سلسله چالوکیه در کلیانی (دکن غربی و مرکزی).

حدود سال‌های ۱۱۱۰-۱۳۲۷ سلسله هویسه در دورسمودره (دکن جنوبی و مرکزی).

حدود سال‌های ۱۱۹۰-۱۲۹۴ قبیله یادوه در دوه‌گیری (شمال دکن).

حدود سال‌های ۱۱۹۷-۱۳۲۳ سلسله کاکتیه در ورنگل (آندهره پرادش).

سال‌های ۱۲۱۶-۱۳۲۷ سلسله پاندیه در مدوره (ایالت مدرس).

سال‌های ۱۳۳۶-۱۵۶۵ امپراتوری ویجیه‌نگر.

سال ۱۵۶۵ جنگ تالیکوته و تاراج ویجیه‌نگر.

پیش در آمد چاپ دوم

به منظور تشریح و تبیین اهداف و مقاصدی که عامل نوشتن این کتاب شده، و اصولی که من در تحریر آن به کار بسته‌ام، بهتر آن است که از مقدمه چاپ نخست قسمت‌هایی از آن را در این جا نقل کنم:

«از آن جا که این کتاب برای خواننده عادی نوشته شده است، من کوشیده‌ام تا جایی که ممکن است هیچ مطلبی را بدون شرح و توضیح نگذارم، و نیز از آن جا که معتقدم تمدن چیزی بیش از مذهب و هنر است، سعی کرده‌ام تا کتاب هر چند به اختصار، تمامی چهره‌های زندگی و فکری هند را در بر گیرد. اگرچه این کتاب در درجه اول برای غربی‌ها نوشته شده است، امیدوارم برای خوانندگان هندی، پاکستانی و سیلانی نیز قابل استفاده باشد و آن را گزارشی از بیگانه‌ای دوستدار خود بدانند که عشق و احترامی عمیق به تمدن سرزمین آنان و دوستان بسیاری در میان اعقاب ملتی که تمدن آن را مطالعه و بررسی می‌کند، دارد. همچنین ممکن است این کتاب کمک به دانشجویانی باشد که دوره تحصیلات جدی هندشناسی را می‌گذرانند. به همین لحاظ هم برای استفاده بیشتر آنان کتابنامه‌ها و ضمایم مشروحی به آخر کتاب افزوده‌ام. بدیهی است که برای خواننده عادی کتاب تا حدی سنگین و دشوار می‌نماید، بنابراین منابع همه گفته‌ها و نقل قول‌ها را ذکر نکرده‌ام. همچنین کوشیده‌ام از اصطلاحات سنسکریت به حداقل در کار بکاهم؛ لیکن خواننده‌ای هم که هیچ‌گونه آمادگی ذهنی قبلی نداشته باشد، تعاریف تمامی واژگان هندی را که در متن به کار رفته است در فهرست پایانی که به منزله واژه‌نامه‌ای برای کتاب هم هست، خواهد یافت.

۱. مؤلف برای ایجاد صمیمیت در این جا کلمه *mleccha* را به کار برده است که در زبان هندی مفهومی معادل عجمی یا بربر دارد. —م.

«واژه‌های سنسکریت،^۱ پراکريت^۲ و پالی^۳ برحسب روش استانداردای که اکنون نزد هندشناسان مرسوم است، حرفنویسی شده است. این روش با کثرت علایم مشخصه خود ممکن است در وهله اول دشوار و ناراحت‌کننده به نظر آید، لیکن این یگانه‌روش صحیح ضبط املای اصلی واژه‌هاست و مفهوم روشنی از تلفظ درست آن‌ها به دست می‌دهد. نام‌های خاص جدید هندی با افزودن علایمی بر روی مصوت‌های بلند برای نشان دادن تلفظ صحیح تقریبی^۴ و برحسب مرسوم‌ترین تلفظ آن‌ها ضبط شده است. بدیهی است در سراسر کتاب، واژه «هند» به معنای جغرافیایی آن به کار رفته و پاکستان را هم در بر می‌گیرد. همچنین سعی کرده‌ام که در پهنه این بررسی، هر چند نابسند و نارسا باشد، سیلان را هم که فرهنگ آن تا حد زیادی به هند مدیون است – اما مشخصه‌های خاص خود را دارد – بگنجانم».

«ترجمه‌ها جز در مواردی که تصریح شده از آن من است. من ادعای آن ندارم که جنبه ادبی آن‌ها را به نحو شایسته‌ای رعایت کرده‌ام، یا آن شایستگی ادبی را داشته‌ام که تمامی لطایف و نکات غیرقابل ترجمه متون اصلی را بازگو کنم. در بسیاری از موارد آنچه نوشته شده ترجمه دقیق کلمه به کلمه نیست، زیرا زبان‌های کلاسیک هندی با زبان انگلیسی چندان متفاوت است که ترجمه کلمه به کلمه به زبان انگلیسی در بهترین شکل گنگ و در بدترین صورت نامربوط و مضحک از کار درخواهد آمد. در مواردی به ترجمه آزاد پرداخته‌ام تا مفاد و متن را برای خواننده غربی روشن‌تر سازم. لیکن در همه موارد کوشیده‌ام تا بیان مشروح و درستی از نیت و فکر مؤلفان را، آن‌گونه که خود درک کرده‌ام، در اختیار خوانندگان قرار دهم».

نقص‌ها و کاستی‌های کتاب هند باستان هر چه می‌خواهد باشد، آشکار است که این کتاب مقاصد سودمندی را برآورده می‌کند و من از این لحاظ خود را سربلند و مفتخر می‌دانم. گرچه این کتاب یکی از مجموعه‌آثاری است که در بررسی و مطالعات مربوط به تمدن‌های قدیم، عمدتاً برای خواننده عادی نوشته شده، بیشتر به عنوان کتاب درسی نه تنها در انگلستان، بلکه در خود هند و امریکا نیز استفاده شده است، و چه بسیار مردان و زنان جوان را در این سه منطقه برانگیخت تا بیشتر به پهنه هندشناسی روی آورند.

1. Sanskrit

2. Prākṛit

3. Pāli

۴. جز در چند مورد که برای احتراز از ابهام a را به جای صورت متداول‌تر u به کار برده‌ام، مثل Satlej و Panjāb و غیره.

هنگامی که من نسخه ماشین‌شده کتاب را به ناشر دادم، بیم آن داشتم که کارم به علت «دوسویه» بودن آن، یعنی این‌که برای خواننده عادی دشوار و سنگین باشد و در عین حال برای دانشجوی محقق و جدی به حد کفایت عالمانه نباشد، دچار مشکل شود. شاید این داوری تا حدی منصفانه نماید و سخن نقادی که آن را «گورستان واقعیت‌ها» خوانده است چندان بی‌اساس نباشد. با این همه، همین واقعیت که کتاب به چاپ دوم رسیده ثابت می‌کند که نیاز بسیار فراگیری را – هر چند ناتمام – برآورده ساخته است.

اینک از روز انتشار کتاب هشت سال ونیم می‌گذرد.^۱ از آن تاریخ تاکنون هیچ پرتو روشنگر تازه‌ای بر سرگذشت اولیه هند نتابیده است، هر چند کارهای باستان‌شناسان خستگی‌ناپذیر، چه در هند و چه در پاکستان، به آرامی در حال پرده برگرفتن از بقایای گذشته ماقبل تاریخ و تاریخی شبه‌قاره هند است، با این حال حفاری‌های اخیر، سیمای عمومی هند قبل از بودا را دگرگون نساخته است، اگرچه بر شک و تردید عده‌ای از هندشناسان غربی و نیز بر ایمان راسخ جمعی از هندوان مهر تأیید زده است که فرهنگ این دوره به هیچ وجه تا آن حد که بعضی کوتاه‌بینان تصور می‌کنند، عقب افتاده هم نبوده است.

از سال ۱۹۵۴، تحقیقات جدید و ارزنده بسیاری درباره ادوار تاریخی هند به عمل آمده و پرتوهای تازه‌ای بر پاره‌ای از جلوه‌های تاریخ و فرهنگ هند افکنده شده است، لیکن هیچ مطلبی نوشته نشده که نکات عمده و رئوس مطالب مربوط به آن را تغییر دهد؛ لاجرم، بسیاری از مسائل هندشناسی که تا ده سال قبل ناشناخته بود، همچنان ناگشوده مانده است. به رغم مدارک و شواهد جدید، تاکنون درباره زمان کنیشکه^۲ یقینی حاصل نشده است، و ادوار تاریک تاریخ هند، نظیر دوره میان زمان بودا، و برآمدن سلسله ماوریه،^۳ و نیز دوره میان افول کوشان‌ها^۴ و عروج سلسله گوپته^۵ همچنان ناشناخته مانده است. در پهنه مذهب نیز بسیاری از مسائل، نظیر موضوع‌های مربوط به رشد تقوای خداپرستانه و تتریسسیسم،^۶ همچنان بدون پاسخ مانده است. در حقیقت در هر شاخه‌ای از مطالعات مربوط به هند هنوز هم پهنه‌هایی برای پژوهش‌های نامحدود وجود دارد. در تهیه چاپ دوم کتاب، برخی از کشف‌های جدید باستان‌شناختی را مدنظر

۱. این نوشته به سال ۱۹۶۳ مربوط است. - م.

2. Kaniška

3. Maurya

4. Kuṣāna

5. Gupta

6. Tantricism

داشته‌ام. فصل مربوط به زندگی سیاسی و فکر هندی، با توجه به این نکته که شوکریتی^۱ مربوط به قرن نوزدهم بوده و از این لحاظ ربطی به موضوع بحث ما ندارد، در پرتو شواهد به دست آمده، تجدیدنظر کامل شده است. تردید من در این مورد با کتاب دکتر ل. گوپال^۲ (صفحه ۲۷۷، پابریک ۷) تأیید شد و من از این لحاظ فوق‌العاده به ایشان مدیون هستم. قسمت مربوط به موسیقی در فصل هشتم به صوابدید و نظر همکارم آقای ن. جرزبھوی^۳ به طور کلی دوباره نوشته شد. مشارالیه پاره‌ای از اشتباه‌های متن اولیه را به من خاطرنشان کرد و مرا از پژوهش‌های شخصی خود در تاریخ موسیقی هند بهره‌مند ساخت. دوستم آقای دکتر د. برت^۴ از موزه بریتانیا، در باب نظرهای جدید در مورد تاریخگذاری بعضی آثار هنری مهم هند راهنمایی‌های ارزشمندی به من کرد و به استناد آن متن کتاب اصلاح شد. اشتباه‌ها و ناهمخوانی‌های زمانی گوناگون و بسیاری از لغزش‌های نگارشی که در چاپ اول تعدادشان هم زیاد بود، تصحیح شد، و دیگر آن‌که تصویرهای بهتری جای پاره‌ای از تصویرهای چاپ اول را گرفت.

در ده سال اخیر تغییراتی چند در مرزهای ایالات هند به وجود آمده است. از قبیل از بین رفتن ایالت حیدرآباد و تقسیم ایالت سابق بمبئی به دو بخش مهاراشتره^۵ و گجرات.^۶ این تغییرات در نظر گرفته شده و نیز تا آن‌جا که ممکن بود در مورد اسامی جاها و مکان‌ها، ضبط و تلفظ جدید رسمی دولت هند برگزیده شد. در مواردی هم این کار با شبهه و بی‌اطمینانی صورت گرفت، مخصوصاً در مورد وارانسی،^۷ که اصطلاح منسوخ برای بنارس^۸ است، اما از آن‌جا که در هند این شهر مقدس رسماً به همین کلمه نامیده می‌شود، و نیز نظر به این که ممکن است این نام با گذشت زمان رواج بیشتری یابد، صواب آن بود که من نیز همان را به کار برم. اما تلفظ گنگ^۹ هیچ توجیهی ندارد، جز آن‌که به طور مرسوم رودخانه بزرگی است که در اروپا و آمریکا به این نام شناخته می‌شود. از این رو من هم هیچ شبهه و تردیدی برای جانشین کردن آن با گنگا،^{۱۰} یعنی اسمی که اکنون در همه زبان‌های هندی به آن رودخانه اطلاق می‌شود، نداشته‌ام.

به کتابنامه نام کتب و آثاری چند افزوده شده، و نام تعدادی از کتاب‌هایی که در چاپ

1. Śukraniti

2. L. Gopal

3. N. jairazbhoy

4. D. Barrett

5. Mahārāshtra

6. Gujarāt

7. Vārānasi

8. Benares

9. Gang

10. Gangā

اول به آن‌ها اشاره شده بود، حذف شده است. من از نارسایی کتابنامه به عنوان راهنما برای دانشجویان محقق کاملاً واقفم، و در دفاع از این امر تنها خاطرنشان می‌کنم که این کتابنامه در درجهٔ اول برای خواننده‌ای عادی تهیه شده است که بخواهد اطلاعات بیشتری دربارهٔ بعضی از مسائل مربوط به هند به دست آورد. دانشجویان دانشگاهی اطلاعات لازم کتابشناختی خود را از استادان خویش می‌توانند به دست آورند. برخی از منتقدان و بازیگران اروپایی، از این‌که اسم بعضی از کتاب‌های عمدهٔ فرانسوی و آلمانی در کتابنامه نیامده شکوه کرده‌اند. باید این نکته را روشن کنم که نام آثاری که به زبان‌های دیگری غیر از انگلیسی نوشته شده تنها در مواردی ذکر شده که دارای اهمیت ویژه‌ای بوده است.

در جهان انگلیسی‌زبان، خوانندگان عادی‌ای که قادر به خواندن کتاب‌های چندجلدی مفصل به زبان آلمانی باشند معدودند، و حتی افرادی هم که زبان فرانسه می‌دانند مایل نیستند از آن برای این مقصود استفاده کنند. این مطلب بسیار تأسف‌انگیز است، لیکن واقعیتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. از این رو نام بسیاری از آثار مهم منتشرشده در قارهٔ اروپا حذف شده است. اگر روزی این کتاب به زبان‌های فرانسوی و آلمانی ترجمه شود، امید است که نام کتاب‌های مربوط به آن زبان‌ها نیز در کتابنامه گنجانیده شود.

در پایان باید از افرادی که مرا به نحوی در تدوین چاپ اول این کتاب یاری کرده‌اند سپاسگزاری کنم: دکتر ف. ر. آل‌خین،^۱ دکتر ا. ا. بیک،^۲ مرحوم دکتر ل. د. برنت،^۳ پروفیسور ج. برو،^۴ پروفیسور ا. ت. هاتو،^۵ دکتر ج. ر. مار،^۶ پروفیسور ا. ک. نارین،^۷ پروفیسور س. ه. فیلیپس،^۸ آقای پ. راوسن،^۹ آقای س. ا. ریلندز،^{۱۰} دکتر دوهوتی سینگل،^{۱۱} و دکتر آرثر ولی،^{۱۲} همچنین از بسیاری از انتقادکنندگانی که نظراتشان را پذیرفته و در این چاپ مرعی داشته‌ام، و نیز از دوستانی که راهنمایی‌ها و انتقادهای سودمندی کرده‌اند، تشکر می‌کنم.

ا. ل. بشم

لندن، ۱۹۶۳

1. F. R. Allchin

2. A.A. Bake

3. L.D. Barnett

4. J. Brough

5. A.T. Hatto

6. J.R. Marr

7. A.K. Narain

8. C.H. Philips

9. P. Rawson

10. C.A. Rylands

11. Devahuti Singhal

12. Arthur Waley

پیش‌درآمد چاپ سوم

ویرایش دوم این کتاب در نیویورک در سال ۱۹۶۳ به چاپ رسید، و قبل از این‌که به انگلستان برسد، یک چاپ جیبی هم از آن شد و امکان آن فراهم آمد که اصلاحات بیشتری در آن صورت گیرد. در این چاپ تغییرات اساسی انجام نگرفته، اما پاره‌ای یادداشت‌ها درباره‌ی یافته‌های اخیر باستان‌شناختی بدان اضافه شده است. اصلاحاتی جزئی در سبک نگارش کتاب به عمل آمد و همچنین بر منابع کتابنامه افزوده شد.

ا.ل. بشم

کنبرا، ۱۹۶۶

فصل اول

دیباچه: هند و فرهنگ باستانی آن

سرزمین هند

تمدن باستانی هند در شبه قاره ای سر برآورد که حدود آن کاملاً و قطعاً مشخص بود. مرز شمالی آن را بزرگ ترین رشته کوه جهان، یعنی سلسله هیمالیا در بر گرفته است و این سلسله با دنباله های شرقی و غربی خود، هند را از بقیه آسیا و دنیا جدا می کند. با این همه، این سد کوهستانی هیچ گاه تسخیرناپذیر و غیرقابل عبور نبوده است، بلکه در همه ادوار، هم مهاجران و هم سوداگران از گردنه های مرتفع و عاری از سکنه آن، برای خود راه های عبوری به داخل هند پیدا کرده اند؛ هندیان نیز کالا و فرهنگ خویش را از همین راه ها به آن سوی مرز انتقال داده اند. جدایی و تک افتادگی هند در هیچ زمانی کامل و واقعی نبوده است. درباره تأثیر این سد کوهستانی بر تکامل تمدن یکتا و بی نظیر هند، غالباً بیش از اندازه اغراق شده است.

اهمیت این سد کوهستانی آن قدر نیست که یک نوع حالت جدایی و انزوا به هند بدهد، در این واقعیت است که این کوهساران سرچشمه دو رود بزرگ هند می باشند. ابرهائی که در فصل باران به جانب شمال و غرب رانده می شوند، واپسین نم های خود را به قله های مرتفع می سپارند و از آن جا با تغذیه از برف های پیوسته آب شونده، نهرهای بی شماری به سمت جنوب روان می شوند تا به شبکه عظیم رودهای سند و گنگ پیوندند. این نهرها در مسیر خود از فلات های حاصلخیزی چون دره های کشمیر و نپال می گذرند تا به دشت بزرگ راه یابند.

از دو شبکه بزرگ رودخانه ای هند، رود سند که اینک عمدتاً در پاکستان جریان دارد،

مهد نخستین تمدن هند بوده و نام خود را نیز به این شبه‌قاره بخشیده است.^۱ دشت بارور پنجاب^۲ (پنج آب) که با پنج ریزابهٔ سند^۳ - جهلم،^۴ چناب،^۵ راوی،^۶ بتاس^۷ و ساتلج^۸ - آبیاری می‌شد، در بیش از دوهزار سال قبل از میلاد مسیح، فرهنگ والایی داشت که تا فراسوی دریاگسترش می‌یافت،^۹ و در مسیر کنارهٔ غربی، لااقل تا گجرات را فرامی‌گرفت. قسمت سفلی سند در پاکستان، اینک از صحرای بایری می‌گذرد که روزگاری سرزمین پرآب و حاصلخیزی بوده است.

حوضهٔ رود سند از حوضهٔ گنگ به وسیلهٔ صحرای تار^{۱۰} (صحرای راجستان) و تپه‌هایی کم‌ارتفاع از هم جدا می‌شود. ناحیهٔ آب‌پنشان این دو رود که در شمال‌غربی دهلی واقع است، لااقل از هزار سال قبل از میلاد مسیح، عرصهٔ بسیاری از جنگ‌ها خونین بوده است. نیمهٔ غربی دشت گنگ، از ناحیهٔ اطراف دهلی تا پتنا،^{۱۱} و مشتمل بر دو آب یا سرزمین بین گنگ و ریزابهٔ بزرگش یمونا^{۱۲} (که سابقاً جمنا^{۱۳} تلفظ می‌شد)، همواره روح و قلب هند به شمار می‌رفته است. در این‌جا، در ناحیه‌ای که روزگاری آریاورته^{۱۴} (سرزمین آریایی‌ها) خوانده می‌شد، فرهنگ کلاسیک هند شکل گرفته است. اگرچه تداوم بهره‌برداری ناروا از زمین، جنگل‌زدایی و سایر عوامل اکنون حاصلخیزی آن را کاهش داده، روزگاری از بارورترین سرزمین‌های جهان به شمار می‌رفته است و از زمانی که به کشت‌وکار گرفته شد، مایهٔ زیست جمعیت زیادی شده است. گنگ در دهانهٔ خود در خلیج بنگال، دلتای وسیعی تشکیل می‌دهد که حتی در دوره‌های تاریخی به

۱. هندوان این رود را «سندھو» (Sindhu) می‌نامیدند، و ایرانیان که تلفظ S آغازین کلمه برایشان دشوار بود، آن را «هندو» (Hindu) نامیدند. این لفظ از ایران به یونان رفت و لاجرم سراسر قاره به نام رود غربی آن نامیده شد. هندیان قدیم شبه‌قارهٔ خود را «جمبودیپه» (Jambudvīpa) - به معنی قارهٔ درخت جمبو (Jambu) - یا «بهارته‌ورشه» (Bhāratavarṣa) - به معنی سرزمین پسران بهارته امپراتوری افسانه‌ای - می‌نامیدند (صص ۷۲۸ و ۷۲۹). اسم اخیر تا حدی در حکومت کنونی هند دوباره رایج شده است. با حملهٔ مسلمانان به هند، اسم ایرانی هندو به «هندوستان» تبدیل شد، و ساکنان آن - که به مذهب قدیم خود باقی ماندند - «هندو» خوانده شدند. صورت «هندوستان» که در هند کنونی هم مشهور و شایع است، یک واژهٔ دورگهٔ هند و ایرانی است، ولی از لحاظ زبان‌شناختی توجیهی ندارد.

- | | | |
|-----------|----------|-----------|
| 2. Panjāb | 3. Indus | 4. Jhelam |
| 5. Chenāb | 6. Rāvī | 7. Beās |
| 8. Satlaj | | |

۹. که تا بخش کناره‌های سفلی مسیر رود سند تا دریاگسترش می‌یافت. چاپ جدید. - و.

- | | | |
|------------------|---------------|------------|
| 10. Thar | 11. Patnā | 12. Yamunā |
| 13. jumna, Jamnā | 14. Āryāvarta | |

نحو محسوسی در دریا پیش می‌رفته است. در این جا گنگ به براهماپوترا می‌پیوندد که از تبت از طریق دره آسام، یعنی شرقی‌ترین پاسگاه فرهنگ هند جاری است.

در جنوب دشت بزرگ منطقه مرتفعی است که از رشته‌کوه‌های ویندهیا^۱ سر بر می‌کشد. این کوه‌ها به‌هیچ‌وجه عظمت هیمالیا را ندارند. لیکن نوعی سد میان قسمت شمالی که سابقاً هندوستان نامیده می‌شد، و شبه‌جزیره که عموماً به نام دکن^۲ خوانده می‌شود (دکن صرفاً به معنای «جنوب» است) به وجود آورده است. لفظ دکن اگرچه گاه برای تمام شبه‌جزیره به کار می‌رود، عمدتاً به قسمت‌های شمالی و مرکزی آن اطلاق می‌شود. بیشتر دکن فلات خشک و تپه‌ساری است که از هر دو سو رشته‌تپه‌های بلند و کشیده‌ای - گهات^۳‌های غربی و شرقی - آن را در میان گرفته است. از این دو رشته، ارتفاع گهات‌های غربی زیادتر است، لاجرم بیشتر رودخانه‌های دکن - از قبیل مهاندی،^۴ گوداوری،^۵ کیستنا^۶ یا کریشنا،^۷ و کاویری^۸ - به طرف شرق به سوی دریا روانند. تنها دو رود بزرگ یعنی نرمدا^۹ و تپتی،^{۱۰} به سمت غرب جریان دارند. رودهای دکن نزدیک مصب خود، از دشت‌هایی می‌گذرند که کوچک‌تر از دلتای گنگ است، اما از حیث جمعیت با آن همانندند. قسمت جنوب‌شرقی شبه‌جزیره دشت بزرگی را تشکیل می‌دهد که سرزمین تامل^{۱۱} است و روزگاری فرهنگ مستقلی داشت، و هنوز هم با فرهنگ شمالی کاملاً یکی نشده است. اقوام دراویدی^{۱۲} جنوب هند هنوز به زبان‌هایی تکلم می‌کنند که با هیچ‌یک از زبان‌های شمالی خویشاوندی ندارد و خودشان نیز ویژگی قومی متفاوتی دارند (صفحه ۳۷ و بعد)، هرچند بین اقوام شمالی و جنوبی هم آمیختگی فراوانی صورت پذیرفته است. سیلان از لحاظ جغرافیایی دنباله هند است، و دشت شمالی آن به قسمت جنوبی هند و کوه‌های مرکزی جزیره به گهات‌های غربی شباهت دارد.

طول شبه‌قاره از کشمیر در شمال تا دماغه کومورین^{۱۳} در جنوب، ۳,۲۰۰ کیلومتر است، از این رو اقلیم قسمت‌های مختلف آن کاملاً متفاوت است. ناحیه هیمالیا زمستان‌هایی سرد همراه با یخبندان و برف دارد. در دشت‌های شمالی زمستان سرد

1. Vindhya
4. Mahānadī
7. Kṛṣṇā
10. Tāpṭī

2. Deccan
5. Godāvarī
8. Kāverī
11. Tamil

3. Ghāt
6. Kistnā
9. Narmadā
12. Dravidian

۱۳. Cape Comorin: دماغه‌ای در آب‌های جنوبی هند، در ایالت کرالا. - م.

است، دمای روز و شب اختلاف زیادی دارد و فصل گرمای آن طاقت فرسات. دمای دکن برحسب فصول کمتر تغییر می‌کند، گرچه در قسمت‌های مرتفع شب‌ها در زمستان سرد است. دشت تامیل همواره گرم است لیکن دمای آن هیچ‌گاه به بالای دمای دشت‌های شمالی در تابستان نمی‌رسد.

مهم‌ترین ویژگی اقلیم هند بادهای باران‌های موسمی^۱ است. بجز سواحل غربی و قسمت‌هایی از سیلان، از ماه اکتبر تا ماه مه ریزش باران کم است، از این رو کشاورزی تنها با صرفه‌جویی کامل در مصرف آب رودخانه‌ها و نه‌رها، و بارآوردن کشت شتوی با آبیاری امکان‌پذیر است. در اواخر ماه آوریل رشد رستنی‌ها عملاً قطع می‌شود. دمای دشت‌ها تا ۱۱۰ درجهٔ فارنهایت (۴۳ درجهٔ صدبخشی) - یا حتی بیشتر - بالا می‌رود و باد بسیار گرمی می‌وزد. برگ درختان فرو می‌ریزد؛ سبزه‌ها تقریباً می‌خشکند؛ حیوانات وحشی بی‌شماری از شوری آب می‌میرند. کار به حداقل کاهش می‌یابد، و چنین می‌نماید که جهان به خوابی عمیق فرو رفته است.

سپس ابرها نمایان می‌شوند و در آسمان بالا می‌روند؛ ظرف چند روز مقدار ابرها بیشتر می‌شود و رنگشان به تیرگی می‌گراید و هر چه از ساحل به طرف دریا پیش می‌روند، مقدارشان فزونی می‌گیرد. بالأخره ماه ژوئن فرا می‌رسد؛ باران سیلاب‌وار فرو می‌ریزد؛ این بارش عموماً با صاعقه و تندر همراه است. دما به سرعت کاهش می‌یابد و طی چند روز جهان بار دیگر سبز و خرم می‌شود. جانوران، حشرات و پرندگان از نو ظاهر می‌شوند، بر درختان برگ نو می‌روید، و زمین با سبزه و علف تازه پوشیده می‌شود. باران‌های سیل‌آسا به‌طور متناوب مدت دوماه می‌بارد، آن‌گاه ریزش پایان می‌یابد. این بارندگی، مسافرت و فعالیت در هوای آزاد و صحرا را سخت می‌کند و غالباً بیماری‌های همه‌گیری به دنبال آن می‌آید؛ لیکن به‌رغم همهٔ این سختی‌ها، در ذهن فرد هندی، فرا رسیدن فصل بادهای موسمی با آمدن قدم بهار در اروپا متناظر است. به همین دلیل، تندر و صاعقه که در اروپا غالباً شوم و نامیمون تلقی می‌شود، برای هندیان هیچ‌گونه ترس و وحشتی ایجاد نمی‌کند، بلکه نشانه‌های خیر و رحمت پروردگار است (صفحه ۳۳۹ و بعد).

غالباً گفته می‌شود که کثرت پدیده‌های طبیعی در هند و وابستگی کلی آن کشور به باران‌های موسمی، به شکل گرفتن خلیقات این ملت کمک کرده است. حتی امروز هم

پیشگیری از بلاهای ناگهانی از قبیل سیل، قحطی و طاعون دشوار است، و در روزگاران گذشته هم این کار عملاً غیرممکن بوده است. بسیاری از تمدن‌های باستانی دیگر، مانند تمدن یونانی‌ها، رومی‌ها، و چینی‌ها گرفتار ستیز با زمستان‌های سخت بودند و همین بود که تاب و توان پایداری و چاره‌اندیشی را در آن‌ها قوت می‌بخشید. لیکن به هند طبیعت بخشنده و پربرکتی عطا شده بود که از آدمی برای امرار معیشت تلاش زیادی طلب نمی‌کرد، اما چون خشم سهمگین آن برانگیخته می‌شد، دیگر هیچ‌گونه تلاش بشری قادر به فرونشاندن آن نبود. لاجرم چنین تصور شده است که خصلت هندی‌گرایش به قدرگرایی، گوشه‌گیری و ترک نفس دارد و خوشبختی و بدبختی را یکسان و بدون شکوه می‌پذیرد. در این‌که این داوری درست و منصفانه باشد، جای تردید بسیار است. اما مسلماً یک عنصر تسلیم و گوشه‌گیری در نگرش مردم هند باستان به زندگی وجود داشته است – همچنان‌که امروز هم وجود دارد – هرچند اخلاق‌گرایان هرگز بر آن مهر تأیید نزده‌اند. دستاوردها و موفقیت‌های بزرگ هند باستان و سیلان – کارهای بسیار عظیم آن‌ها در زمینه آبیاری، ساختن معابد باشکوه و رزم‌آوری‌های طولانی سپاهیان‌شان – نشان ملتی بی‌روح و وامانده نیست. ما معتقدیم که اگر شرایط اقلیمی تأثیری در منش و خلق و خوی هندی داشته است، نتیجه این تأثیر پروراندن عشق و دلبستگی به آسان‌گیری و راحتی، و خوکردگی به لذات ساده و عیش و تن‌آسانی بوده که طبیعت بی‌دریغ به این سرزمین عطا کرده است – گرایش به نفس‌شکنی و زهدباوری از یک‌سو، و کوشش مجدانه گهگاهی و سبب‌ساز از سوی دیگر، واکنش‌های طبیعی نسبت بدان بوده است.

کشف هند باستانی

تمدن باستانی هند با تمدن‌های مصر، بین‌النهرین (میان رودان)، و یونان، از این رو تفاوت دارد که سنت‌های آن بدون هیچ‌گونه گسستگی یا وقفه‌ای تا زمان حاضر محفوظ مانده است. تا ظهور فعالیت‌های باستان‌شناسان، کشاورز مصری و عراقی به فرهنگ اسلاف خود هیچ‌گونه وقوفی نداشت؛ و جای تردید است که همتای یونانی‌اش کوچک‌ترین چیزی، جز تصویری مبهم، از افتخارات آتن عصر پریکلس^۱ در ذهن داشته باشد. در هر یک از این دو مورد، گسستگی کاملی میان گذشته و حال رخ داده است. از طرف دیگر،

۱. Pericles: (حدود سال ۴۹۰-۴۲۹ ق م) از رجال بزرگ آتن که عصر وی (معروف به عصر پریکلس) از درخشان‌ترین دوره‌های مهم تاریخ و هنر یونان بود. - م.

نخستین اروپاییانی که از هند دیدار کردند، با فرهنگی مواجه شدند که به گذشته خود کاملاً واقف بوده؛ فرهنگی که به راستی برای گذشته اهمیتی بیش از اندازه قائل بود و ادعای آن داشت که طی چندین هزار سال تغییر بنیادی در آن به وقوع نپیوسته است. هم‌اکنون، وضیع‌ترین فرد هندی با افسانه‌هایی آشناست که در آن سخن از شاهان و امیرانی می‌رود که هزاران سال قبل از این می‌زیسته‌اند، و برهمین درست‌آیین در نیایش‌های روزانه خود سرودهایی را زمزمه می‌کند که حتی قدیم‌تر از آن سروده شده است. حقیقت آن است که هند و چین قدیمی‌ترین سنت‌های فرهنگی پیوسته را در جهان دارند.

تا نیمه دوم قرن هجدهم، اروپاییان برای مطالعه گذشته باستانی هند کوشش واقعی از خود نشان ندادند. آشنایی آنان با تاریخ قدیم هند تنها از مطالب مختصری بود که در آثار نویسندگان یونانی و لاتینی آمده بود. تعدادی از مبلغان دینی فداکار در شبه‌جزیره، بینش عمیقی از زندگی معاصر هند و دانش و استادی فوق‌العاده‌ای در زبان‌های بومی و محلی کسب کردند؛ لیکن هیچ‌گونه تلاش اساسی برای فهم زمینه تاریخی فرهنگ ملتی که در میان آنان به کار مشغول بودند، به عمل نیاوردند. آنان ارزش اعتباری فرهنگ هند و قدمت بسیار آن را که کم تغییر پذیرفته است تصدیق می‌کردند، و تنها تحقیقاتشان درباره گذشته هند از نوع نظریردازی‌هایی بود که هندیان را با اعقاب نوح و با امپراتوری‌های از میان رفته بابلیان پیوند می‌داد.

در این میان تنی چند از ژرژوئیت‌ها (یسوعیان)، در زبان سنسکریت یعنی زبان قدیمی هند، تسلط و تبحری به دست آوردند. یکی از آنان پدر هنکسلدن،^۱ که از سال ۱۶۹۹ تا ۱۷۳۲ در کراالا کار می‌کرد،^۲ نخستین دستور زبان سنسکریت را به صورت یک زبان اروپایی مدون ساخت. اگرچه این متن به چاپ نرسید، ولی جانشینان وی از آن استفاده کردند. یسوعی دیگر پدر کوردو،^۳ در سال ۱۷۶۷ به احتمال نخستین پژوهنده‌ای بود که به خویشاوندی زبان‌های سنسکریت و اروپایی پی برد، و اظهار داشت که برهمین‌های هند، اعقاب یکی از پسران یافت^۴ هستند که برادران دیگرشان به مغرب‌زمین کوچیدند. با این همه ژرژوئیت‌ها، با تمام تحقیقاتشان، دریافتی واقعی از گذشته هند به دست

1. Hanxleden

۲. Kerala: در چاپ جدید سال ۲۰۰۳، ملبر (Malabar) آمده است. -و.

3. Coeurdoux

۴. Japhet: یافت بنابر کتاب مقدس، دومین پسر نوح است و بسیاری از قبایل روی زمین از نسل وی هستند.

نیاوردند؛ بنیادهای هندشناسی مستقلاً در بخش دیگری از هند، به عهده افراد دیگری گذاشته شد.

در سال ۱۷۸۳، یکی از سرآمدان قرن هجدهم، سر ویلیام جونز^۱ (۱۷۴۶-۱۷۹۴) (لوح ۴ - الف) در مقام قاضی دیوان عالی به کلکته آمد، درست زمانی که وارن هیستینگز^۲ فرماندار کل هندوستان بود. هیستینگز، خود علاقه شدیدی به فرهنگ اسلامی و هندی داشت. جونز در فراگیری زبان نابغه بود و تقریباً بیشتر زبان‌های مهم اروپایی و نیز زبان‌های عبری، عربی، فارسی و ترکی را می‌دانست. به مدد مختصر منابعی که در اروپای آن زمان در دست بود، با زبان چینی هم اندکی آشنایی یافت. وی قبل از آمدن به هند به وابستگی زبان‌های اروپایی با زبان فارسی پی برده بود، و عقیده جزمی معمول در قرن هجدهم را دایر بر این که همه این زبان‌ها از زبان عبری نشئت یافته و بعداً در «برج بابل» مشوش شده است^۳ رد کرد. جونز، به جای این عقیده جزمی، بر این نظر بود که زبان‌های فارسی و اروپایی از نیای مشترکی مشتق شده‌اند که مسلماً زبان عبری نیست.

از دسته کوچک افراد انگلیسی که در بنگال در خدمت «شرکت هند شرقی» بودند، تنها یک نفر به نام چارلز ویلکینز^۴ (۱۷۴۹-۱۸۳۶) موفق به آموختن زبان سنسکریت شده بود. جونز با کمک ویلکینز و پاندیت^۵های بنگالی که با وی روابط دوستانه داشتند،

1. Sir William Jones

۲. Warren Hastings (1732-1818): اولین فرماندار کل هندوستان در سال‌های ۱۷۷۴ تا ۱۷۸۴ بود. در سال ۱۷۵۰، به عنوان منشی در «شرکت هند شرقی» شروع به کار کرد. سیاست سخت قضایی و مالی وی مایه تجدید حیثیت انگلستان در هند بود، ولی با مخالفت‌هایی مواجه شد.

۳. در باب یازدهم «سفر پیدایش» چنین آمده است: «و تمام جهان را یک زبان و یک لغت بود. و واقع شد که چون از مشرق کوچ می‌کردند به دشت همواری در زمین شنعار رسیدند و در آنجا مسکن گرفتند. و به یکدیگر گفتند بیایید خشت‌ها بسازیم و آن‌ها را خوب پی‌ریزیم، و ایشان را آجر به جای سنگ بود و قیر به جای گچ. و گفتند بیایید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد، تا نامی برای خویشتن پیدا کنیم مبادا بر روی تمام زمین پراکنده شویم. و خداوند نزول نمود تا شهر و برجی را که بنی آدم بنا می‌کردند ملاحظه نماید. و خداوند گفت همانا قوم یکی است و جمع ایشان را یک زبان، و این کار را شروع کرده‌اند و الان هیچ‌کاری که قصد آن بکنند از ایشان ممتنع نخواهد شد. اکنون نازل شوم و زبان ایشان را در آنجا مشوش سازم تا سخن یکدیگر را نفهمند». - م.

4. Charles Wilkins

۵. pandit: در هند، به عالم و متبحر در زبان سنسکریت، فلسفه، علم مذاهب و قانون‌شناسی اطلاق می‌شود.

این زبان را فراگرفت. در اولین روز سال ۱۷۸۴، «انجمن آسیایی بنگال»^۱ به ابتکار جونز تأسیس گردید و خود وی به ریاست آن برگزیده شد. در مجله این انجمن موسوم به پژوهش‌های آسیایی،^۲ نخستین گام‌های واقعی در راه کشف گذشته هند برداشته شد. در نوامبر ۱۷۸۴، اولین ترجمه مستقیم یک متن سنسکریت به زبان انگلیسی به‌گود گیتا^۳ بود که ویلکینز آن را به پایان رساند. ویلکینز پس از آن به ترجمه هیتودشه^۴ پرداخت. در سال ۱۷۸۹، جونز، شکوتلا،^۵ اثر کالیداس^۶ را ترجمه کرد که در کمتر از ۲۰ سال پنج‌بار به چاپ رسید؛ پس از آن به ترجمه گیته گووینده،^۷ (۱۷۹۲)، و نیز کتاب قوانین مانو^۸ پرداخت که این ترجمه پس از مرگش در سال ۱۷۹۴ به نام مبادی قانون هندو^۹ چاپ شد. ترجمه‌های کم‌اهمیت دیگری نیز در شماره‌های متوالی پژوهش‌های آسیایی انتشار یافت.

جونز و ویلکینز به‌راستی پدر هندشناسی بودند. از پس این دو، در کلکته، هنری کولبروک^{۱۰} (۱۷۶۵-۱۸۳۷) و هارس هیمن ویلسون^{۱۱} (۱۷۸۹-۱۸۶۰) پا به میدان گذاشتند. به کارهای این دو پیشگام هندشناسی باید آثار دانشمند فرانسوی آنکتیل-دوپرون،^{۱۲} محقق «فارسی‌دان» را افزود که در سال ۱۷۸۶، به ترجمه چهار

1. Asiatic Society of Bengal 2. Asiatic Researches

۳. *Bhagavad Gītā*: اشعاری فلسفی به زبان سنسکریت که جزئی از مهابهاراته، و متضمن منابع فلسفی کریشنا و فلسفه‌های ویدانته است؛ تألیف آن را به قرن دوم ق م نسبت می‌دهند. شش ترجمه از آن به زبان فارسی موجود است. - م.

4. *Hitopadeśa*

5. *Śakuntalā*

۶. *Kālidāsa*: شاعر و نمایشنامه‌نویس هندی که در قرن پنجم میلادی می‌زیست، و بزرگ‌ترین شخصیت ادبی سنسکریت شمرده شده است. از وی سه نمایشنامه به نام‌های شکوتلا، ویکتر موزواسی، و مالویکاگنیمیتره باقی مانده است. - م.

۷. *Gīta Govinda*: منظومه‌ای غنایی درباره‌ی اوایل زندگی کریشناست که گووینده (= بچه‌چوپان) بود. عشق کریشنا و رادها را به صورتی عرفانی بیان می‌کند. - م.

۸. *Manu*: بنابر اساطیر دینی هند، نام قانونگذاری که از عالم لاهوت الهام می‌گرفته و قوانین وی که از روی منابع گوناگون قدیمی تألیف شده است، بر زندگی روزانه و شعایر برهمنی حکومت دارد. - م.

9. *Institutes of Hindoo Law*

۱۰. Henry Colebrooke (هنری کولبروک/ هنری تامس): شرق‌شناس انگلیسی. از نخستین کسانی بود که به تحقیق در زبان سنسکریت پرداخت. - م.

۱۱. Horace Hayman Wilson: شرق‌شناس انگلیسی. در سال ۱۸۳۲، استاد زبان سنسکریت در آکسفورد شد. از آثار اوست: فرهنگ سنسکریت - انگلیسی (۱۸۱۱)، فرقه‌های دینی هندو (۱۸۲۸-۱۸۳۲). قسمتی از ریگ‌ودا (*Rg Veda*) را نیز ترجمه کرده است (۱۸۵۰). - م.

۱۲. Anquetil - Duperron (1731-1805): شرق‌شناس مشهور فرانسوی. زبان‌های شرقی را آموخت و به زبان و

اوپه‌نیشد^۱ از یک متن فارسی قرن هفدهمی دست زد. - ترجمه کامل این نسخه خطی، مشتمل بر پنجاه اوپه‌نیشد، در سال ۱۸۰۱ انتشار یافت.

رفته رفته بر اثر این ترجمه‌ها، علاقه به نوشته‌ها و آثار سنسکریت افزایش یافت. در سال ۱۷۹۵، دولت جمهوری فرانسه «مدرسه زبان‌های زنده شرقی»^۲ را تأسیس کرد، و الگزاندرو هامیلتون،^۳ یکی از اعضای اولیه انجمن آسیایی بنگال، که در پایان «صلح آمین»^۴ (۱۸۰۳)، به عنوان زندانی آزاد به قید سوگند در فرانسه می‌زیست، برای اولین بار در اروپا به آموزش زبان سنسکریت پرداخت. از همین هامیلتون بود که فریدریش شلگل،^۵ نخستین سنسکریت‌دان آلمانی، این زبان را فراگرفت. اولین کرسی زبان سنسکریت در «کولژ دو فرانس»^۶ رالئوناردو شزی^۷ در سال ۱۸۱۴ تأسیس کرد. سپس از سال ۱۸۱۸ به بعد، دانشگاه‌های بزرگ آلمان نیز کرسی استادی زبان سنسکریت را برقرار کردند. در انگلستان، زبان سنسکریت نخستین بار در سال ۱۸۰۵ در دانشسرای تربیتی «شرکت هند شرقی» در شهر هارتفورد^۸ تأسیس شد. اولین کرسی استادی زبان سنسکریت در انگلستان، کرسی بودن^۹ در دانشگاه آکسفورد^{۱۰} بود که در سال ۱۸۳۲ یعنی هنگامی که تصدی آن را ه. ه. ویلسون، از اعضای برجسته انجمن آسیایی بنگال بر

→

مذهب قدیم ایران علاقه‌مند شد. به منظور گردآوری آثار مستند زردشت به هند رفت (۱۷۵۵). معروف‌ترین اثرش ترجمه فرانسوی اوستاست (۱۷۷۱). آثار دیگرش عبارتند از: قانونگذاری شرقی (۱۷۷۸) و ترجمه اوپه‌نیشدها. - م.

۱. *Upaniṣads*: رساله‌های فلسفی، عرفانی و دینی مربوط به کتاب مقدس هندوان. تعداد اوپه‌نیشدهایی که امروزه در دست است، حدود ۲۰۰ رساله است. - م.

2. École des Langues Orientales Vivantes

۳. Alexander Hamilton (1762-1824): شرق‌شناس انگلیسی، متخصص در زبان سنسکریت. آثارش عبارتند از: فهرست نسخه‌های خطی سنسکریت کتابخانه سلطنتی (۱۷۰۷)، مصطلحات صرف و نحو سنسکریت (۱۸۱۵)، و کلیدی برای گاهشماری هندوان (۱۸۲۰). - م.

4. Peace of Amiens

۵. Friedrich Schlegel (1772-1829): ادیب و فیلسوف آلمانی. در پاریس به تحصیل زبان سنسکریت پرداخت، در سال ۱۸۰۸ کتابی با عنوان زبان و حکمت هندوان منتشر کرد، و نخستین شالوده هندشناسی و زبان‌شناسی تطبیقی هند و ژرمنی را بنیاد نهاد. - م.

6. Collège de France

۷. Léonard de Chézy (1773-1830): شرق‌شناس فرانسوی. به تحصیل زبان‌های شرقی پرداخت، در قسمت نسخه‌های خطی کتابخانه ملی پاریس مشغول خدمت شد. نسخه‌های خطی سنسکریت این کتابخانه توجه او را جلب کرد، و از آن به بعد هم خود را به تحقیق در نوشته‌ها و آثار این زبان به کار گرفت. - م.

عهده داشت، آغاز به کار کرد. از آن پس کرسی‌هایی در لندن، کیمبریج، ادینبورگ و نیز در بسیاری از دانشگاه‌های اروپا و آمریکا به وجود آمد.

در سال ۱۸۱۶، فرانتس بوپ،^۱ عالم فقه‌اللغة باواریایی، با اشاره و راهنمایی سر ویلیام جونز، موفق شد با حدس و حزم بسیار، زبانی را که تصور می‌شد نیای مشترک زبان سنسکریت و زبان‌های کلاسیک اروپاست بازسازی کند، و زبان‌شناسی یا فقه‌اللغة تطبیقی از آن پس، خود علم خاصی شد. در سال ۱۸۲۱ «انجمن آسیایی فرانسه»^۲ در پاریس تأسیس شد و دو سال بعد «انجمن سلطنتی آسیایی»^۳ در لندن به وجود آمد. بر اثر همین مقدمات و مساعی اولیه بود که کار تدوین و تحقیق در ادبیات باستانی هند در قرن نوزدهم به سرعت پیشرفت کرد. به احتمال بزرگ‌ترین دستاورد تحقیقات هندشناسی در قرن نوزدهم اروپا، فرهنگ عظیم سنسکریت - آلمانی معروف به «لغتنامه سن‌پترزبورگ»^۴ بود که اوتو بوتلینگک^۵ و رودولف روت،^۶ دو دانشمند آلمانی تدوین کردند، و «آکادمی پادشاهی روسی علوم»^۷ طی سال‌های ۱۸۵۲ تا ۱۸۷۵ جزء جزء آن را منتشر کرد. بزرگ‌ترین ارمغان انگلستان به تحقیقات زبان سنسکریت، چاپ عالی ریگ‌ودا^۸ و مجموعه بزرگ ترجمه‌های موتو، مستند و شرح‌مند کتب مقدس مشرق^۹ بود. این هر دو اثر زیر نظر فریدریش ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰)، سنسکریت‌دان بزرگ آلمانی که بیشتر عمر خود را به عنوان استاد فقه‌اللغة تطبیقی در آکسفورد گذراند، ویرایش و چاپ شد.

مقارن با این فعالیت‌ها، مطالعه در فرهنگ باستانی هند در جهات دیگری نیز انجام گرفت. اولین اقدام «انجمن آسیایی بنگال»، تقریباً یکسره ادبی و در زمینه زبان‌شناسی بود. فعالیت هندشناسانی که در پهنه سنن باستانی کار می‌کردند، در قسمت اعظم قرن نوزدهم، به مدارک و سوابق مکتوب معطوف بود. با این حال، در اوایل قرن نوزدهم،

۱. Franz Bopp (1791-1867): زبان‌شناس آلمانی و مؤسس دانش فقه‌اللغة تطبیقی. در پاریس به تحصیل زبان سنسکریت پرداخت (۱۸۱۲). در کتاب گرامر تطبیقی (۱۸۳۳-۱۸۵۲)، پیوند زبان‌های هندواروپایی را با یکدیگر اثبات کرد.

2. French Société Asiatique

3. Royal Asiatic Society

4. St. Petersburg Lexicon

5. Otto Böhtlingk

6. Rudolf Roth

7. Russian Imperial Academy of Sciences

8. Rg Veda

۹. Sacred Books of the East: عنوان ترجمه انگلیسی کتب مقدس مشرق است که با همکاری عده‌ای از شرق‌شناسان انجام گرفته و شامل ترجمه کتاب‌های دینی چینیان، هندوان، ایرانیان و اقوام دیگر مشرق زمین است. ترجمه قرآن مجید، اوستا و بسیاری از کتب دینی پهلوی در این مجموعه آمده است. ویراستار آن فریدریش ماکس مولر (Friedrich Max Müller) بود و کار آن از سال ۱۸۷۹ در آکسفورد آغاز شد. - م.

«انجمن بنگال» قدری از توجه خود را به آثار مهم باقیمانده از گذشته هند مبذول داشت، و کارشناسان «شرکت هند شرقی» بسیاری از گزارش‌های مربوط به معابد، غارها، و زیارتگاه‌ها را همراه سکه‌های اولیه و نیز رونوشت کتیبه‌هایی که به خطوط منسوخ نوشته شده بود، با خود به کلکته آوردند. با قیاس از خطوط رایج و برگشت به سوی نوشته‌های کهن‌تر رفته رفته رمز این خطوط کشف شد، تا این‌که در سال ۱۸۳۷، ذوق‌ورز با استعدادی به نام جیمز پرنسپ،^۱ کارمند رسمی ضرابخانه کلکته و منشی «انجمن آسیایی بنگال»، برای نخستین بار قدیمی‌ترین نوشته براهمی را تفسیر کرد و موفق شد فرامین امپراتور بزرگ آشوکا^۲ را بخواند. از جمله همکاران پرنسپ در کار کشف رمز این اسناد، افسر جوانی به نام الگزاندر کانینگم^۳ (لوح ۴ - ب) بود. وی که در قسمت مهندسی سلطنتی^۴ کار می‌کرد، پدر باستان‌شناسی هند به شمار می‌رود. کانینگم، از زمان ورود به هند در سال ۱۸۳۱، هر آن‌که از وظایف نظامی خود فراغت می‌یافت به مطالعه آثار مادی باقیمانده از هند باستان می‌پرداخت، تا این‌که در سال ۱۸۶۲، حکومت هند منصب کارشناس باستان‌شناسی را دایر کرد و وی را به تصدی آن گماشت. کانینگم، تا هنگام بازنشستگی در سال ۱۸۸۵ با کمال خلوص قلبی خود را وقف روشنی‌بخشی به گذشته هند کرد. اگرچه وی به کشف‌های چشمگیری نایل نشد و با آن‌که تکنیک و روش کار او به مقیاس استانده‌های باستان‌شناختی کنونی ناپخته و بدوی بود، تردیدی نیست که پس از سرویلیام جونز، هندشناسی بیش از هر کس دیگر مدیون کارها و فعالیت‌های ژنرال سر الگزاندر کانینگم است. وی چندین دستیار داشت که همه از پیشگامان هندشناسی بودند، و اگرچه در پایان قرن نوزدهم فعالیت‌های باستان‌شناسی بر اثر کاهش کمک‌های مالی دولت تقریباً قطع شد، تا سال ۱۹۰۰، کارشناسان بسیاری از بناهای قدیمی را بررسی نموده و کتیبه‌های بسیاری را خوانده و ترجمه کرده بودند. تنها در قرن بیستم بود که کاوش‌های باستان‌شناختی به مقیاس وسیعی در هند آغاز

1. James Prinsep

۲. Aśoka: امپراتور (حدود ۲۵۵- حدود ۲۳۷ ق م) بزرگ هند، از سلسله ماوریه. کشور وی شامل قسمت اعظم هندوستان و افغانستان بود. وی به کیش بودایی گروید (۲۵۷ ق م) و علت عمده شهرتش کوشش او در ترویج این دین بود. - م.

۳. Alexander Cunningham (1814-1893): باستان‌شناس و مهندس نظامی انگلیسی. در سال‌های ۱۸۶۱ - ۱۸۶۵ و ۱۸۷۰-۱۸۸۵، رئیس بررسی باستان‌شناسی هند بود. جغرافیای قدیم هند، کتاب اعصار هندی، و سکه‌های هند باستان از آثار اوست. - م.

4. Royal Engineers

شد. بر اثر علاقه خاص لرد کرزن، نایب السلطنه هند، در سال ۱۹۰۱ پژوهش‌های باستان‌شناختی در هند بار دیگر شکل گرفت و گسترش یافت و جان (بعداً سر جان) مارشال (لوح ۴ - ت)، باستان‌شناس جوان، به سمت مدیریت کل آن برگزیده شد. برای کشوری به پهنای هند بخش باستان‌شناسی هنوز به نحو رقت‌باری حقیر و فقیر بود، لیکن مارشال موفق شد عده‌ای دستیار متخصص به کار گمارد و برای حفاری در سطحی وسیع‌تر از آنچه سابقاً انجام گرفته بود اعتباراتی تأمین کند. برای اولین بار، آثار شهرهای باستانی هند مکشوف شد - باستان‌شناسی به عنوان رشته‌ای متمایز از مساحی و نقشه‌برداری و حفظ آثار یادمانی و باستانی، با جدیت و شور و شوقی واقعی آغاز گشته بود. بزرگ‌ترین موفقیت بررسی باستان‌شناسی هند در دوران تصدی سر جان مارشال، بدون شک، کشف تمدن دره سند بود.

کانینگم با مهرهای ناشناخته و عجیبی که در حوالی هریا در پنجاب به دست آورده بود، نخستین آثار کهن‌ترین شهر تمدن هند را مشاهده کرد. در سال ۱۹۲۲، افسری هندی از کارمندان اداره مساحی باستان‌شناسی، به نام ر. د. بنرجی^۱ مهرهای دیگری در موهنجو دارو^۲ در سند به دست آورد و دریافت که آن مهرها بازمانده‌ای از یک تمدن پیش از آریایی بسیار قدیمی است. زیر نظر و مدیریت سر جان مارشال از سال ۱۹۲۴ تا زمان بازنشستگی‌اش در سال ۱۹۳۱، محل‌های باستانی مطابق اصول علمی کاوش و حفاری شد. به علت کاهش هزینه‌ها و اعتبارات مالی، و نیز پیشامد جنگ جهانی دوم، حفاری‌ها مدتی دستخوش وقفه شد. لیکن پس از جنگ، در دوره مدیریت کوتاه مدت سر مورتیمر ویلر^۳ کشف‌های مهم دیگری در هریا صورت گرفت، هرچند محل‌های باستانی آن‌جا هنوز کاملاً بررسی و کاوش نشده است.

هنوز کارهای بسیاری در پیش است که می‌بایست انجام گیرد. بسیاری از تپه‌هایی که تا این تاریخ حفاری نشده‌اند، ممکن است در صورت کاوش انوار روشنی بر نقاط تاریک گذشته هند بیفکنند. چه‌بسا نسخه‌های خطی بسیار مهمی در لابه‌لای قفسه کتابخانه‌های دورافتاده و متروک وجود داشته باشد. هند، پاکستان و سیلان کشورهای فقیری هستند و شدیداً نیازمند سرمایه‌هایی که با آن بتوانند سطح زندگی مردم خود را بالا ببرند. با این حال، با اعتباراتی که وجود دارد، اداره‌های باستان‌شناسی هر سه کشور بنا حداکثر امکانات و توانایی خود در کار روشن ساختن گذشته خویشند.

حتی در قرن گذشته، بسیاری کارهای ارزشمند را خود هندیان انجام داده‌اند، به‌ویژه سنسکریت‌دانان و کتیبه‌شناسانی چون دکتر بهائو داجی،^۱ بهگوانلال ایندرراجی،^۲ راجندرلال میترا^۳ و سر ر. ج. بهاندارکر^۴ (لوح ۴- پ) کبیر. اکنون ابتکار اصلی و عمده در هندشناسی از آن خود هندیان است. دانش‌پژوهان هندی هم‌اکنون نخستین چاپ انتقادی مه‌بهاراته،^۵ اثر عظیم هند، را به پایان رسانیده و کار «فرهنگ بزرگ سنسکریت پونا»^۶ را آغاز کرده‌اند. این فرهنگ عظیم هرگاه به پایان رسد، بزرگ‌ترین کار فرهنگ‌نویسی در سراسر جهان خواهد بود. بخش باستان‌شناسی هند از سال ۱۹۴۷، کاملاً تحت نظر مدیران هندی اداره می‌شود،^۷ و امروزه برای هندشناسان غربی جز آن‌که دستیار و منتقد دوستانه محققان آسیایی باشند، جایی باقی نمانده است. با این حال، در روزگاری چون زمان حاضر، یعنی هنگامی که آسیا در برابر یک‌قرن‌ونیم فرمانروایی اروپاییان واکنش نشان می‌دهد، و فرهنگ نوی با هم‌نهادی عناصری از فرهنگ غرب و شرق در حال زایش است، محقق اروپایی باز هم می‌تواند نقش مفیدی در هندشناسی داشته باشد.

شکوه هند باستانی

هند در بیشتر دوران تاریخ خود، با این‌که دارای فرهنگ واحدی بوده، از جنگ‌های داخلی خانمان‌برانداز رنج فراوان برده است. فرمانروایان آن در امر کشورداری حيله‌گرو نادرستکار بوده‌اند. این سرزمین قحطی، سیل و طاعون را بارها به خود دیده و میلیون‌ها نفر از ساکنان آن را نابود ساخته است. نابرابری در اصل و نسب تقدس دینی یافته و سرنوشت بینوایان عموماً سخت و توانفرسا بوده است. با این حال، احساس کلی ما آن است که در هیچ نقطه دیگری از جهان باستان، رابطه انسان با انسان و نیز رابطه فرد با دولت تا این حد منصفانه و انسانی نبوده است. در هیچ تمدن باستانی دیگری، شمار بردگان مانند هند اندک نبوده است، و در هیچ قانون‌نامه باستانی دیگری، حقوق آن‌ها بدان‌گونه که در ارتیه‌شاستره^۸ (صفحه ۲۲۱ و بعد) آمده، رعایت نشده است. هیچ قانونگذار باستانی دیگری نیست که مانند مانو، قوانینی چنین عادلانه و بشردوستانه در

1. Bhāu Dājī

2. Bhagavānlāl Indrājī

3. Rājendralāl Mitra

4. R. G. Bhāndārkar

5. Mahābhārata

6. Poona Sanskrit Dictionary

۷. مدیر کل بخش باستان‌شناسی هند، هم‌اکنون فردی هندی به نام دکتر گوش (Dr. A. Ghosh) است. چاپ جدید. - و.

8. Arthasāstra

مورد جنگ مقرر داشته باشد (صفحه ۱۸۳). در سراسر تاریخ جنگ‌های هند، به‌ندرت سخن از شهرهایی رفته که مردم آن را از دم شمشیر گذرانده و یا غیرنظامیان را قتل‌عام کرده باشند. آزارگری وحشیانه پادشاهان آشور که اسیران خود را زنده زنده پوست می‌کنند، در هند باستان شبیه و مانندی ندارد. تردیدی نیست که در هند هم گاه‌گاه، این‌جا و آن‌جا، خشونت و ستم وجود داشته است، لیکن در مقایسه با وضع و حال تمدن‌های اولیه دیگر، بسیار ملایم و معتدل بوده است. به نظر ما برجسته‌ترین سیمای تمدن باستانی هند، جنبه انسانی آن است.

بعضی از مبلغان مذهبی قرن نوزدهم، قطعاتی از نوشته‌های هندو و بودایی را، منفصل از بافت اصلی آن‌ها، دستاویز قرار داده و با نقل داستان‌هایی از قحطی، بیماری، بدی‌ها و پلیدی‌های ناشی از نظام طبقاتی و خانوادگی هند، سخنان ناروایی درباره هند که سرزمین خمودگی و ظلمت است، پراکنده‌اند. مسافری که به فرودگاه بمبئی می‌رسد، باید به جمعیتی که در ساعات ازدحام کار در رفت‌وآمدند بنگرد و آن را در ذهن با انبوه جمعیت در آغاز یا پایان ساعات کار در لندن مقایسه کند تا دریابد که منش هندی نه رخوت و سستی است و نه افسردگی و نومیدی. این نتیجه‌گیری از آشنایی کلی با آثار بازمانده از گذشته هند برمی‌آید. احساس کلی بعدی ما از هند باستان آن است که مردم آن از زندگی لذت می‌برده‌اند، و با شور و شوق از امور دنیوی و هم از اعمال معنوی، بهره می‌گرفته‌اند.

محقق اروپایی‌ای که توجه خود را کلاً به متون مذهبی از نوع خاصی معطوف کرده باشد، چه‌بسا ممکن است دستخوش این احساس شود که هند باستان، سرزمین زاهدان «تارکان دنیا»^۱ بوده که اندیشه‌های تیره و سترون خود را بر میلیون‌ها تن از پیروان خوش‌یاور خویش تحمیل می‌کرده‌اند. نادرستی این احساس و دریافت از ادبیات غیرروحانی، مجسمه‌سازی، و نقاشی‌های آن دوره کاملاً آشکار است. یک هندوی معمولی، اگرچه ممکن بود به یک راهب مرتاض احترام ظاهری بگذارد و آرمان‌های او را محترم بشمارد، زندگی را دریای غمی نمی‌دانست که باید به هر قیمت که هست از آن

۱. life-negating این اصطلاح که در مورد مذهب، اندیشه و فرهنگ هند به کار رفته از آن دکتر آلبرت شوايتزر (Albert Schweitzer) است، ← کتاب او:

بگریزد، بلکه بر آن بود تا جهان را آن طور که درمی یافت، بپذیرد، و از خوشی سعادت‌ی که در آن است بهره بگیرد. شرح دندین از لذات غذای ساده‌ای که در خانه‌ای نسبتاً فقیرانه صرف می شود، (ص ۶۶۰ به بعد)، احتمالاً بیشتر نمایانگر زندگی روزانه هند باستان است تا نشان تعالیم اوپه‌نیشدها. هند سرزمین بشاش و با روحی بود، مردمی که هر یک در نظام اجتماعی درهم پیچیده و به کندی تحول‌پذیر آن جا و مقامی می یافتند، در روابط متقابل خویش، بیش از هر ملت دیگر ادوار باستانی به سطح بالایی از ملایمت و مهربانی می رسیدند. به همین لحاظ و نیز به سبب دستاوردها و موفقیت‌های عظیم آن در مذهب، ادبیات، هنر و ریاضیات است که دست‌کم یک محقق اروپایی ستایش و اعجاب خود را از فرهنگ باستانی هند در این جا به ثبت می رساند.

فصل دوم

دوره پیش از تاریخ: فرهنگ هرپا و آریایی‌ها

انسان آغازین در هند

قسمت شمالی هند هم نظیر اروپا در دوران پیش از تاریخ، اعصار یخ را گذرانیده است؛ پس از عصر دوم آن، در دومین دوره میان یخبندانی، یعنی بیش از ۱۰۰,۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، انسان، نخستین آثار خود را در هند برجای گذاشته است. این آثار عبارتند از ابزارهای سنگی مربوط به دوران دیرینه‌سنگی فرهنگ سوئن^۱ (وجه تسمیه آن به مناسبت رودخانه کوچکی در پنجاب است که این ابزارها به وفور، در آن‌جا یافت شده است). این ابزارها از لحاظ شکل و نوع شبیه به ابزارهایی است که در سراسر جهان کهن، از انگلستان گرفته تا آفریقا و چین، به تعداد زیاد پیدا شده است. در هند هیچ‌گونه بقایای انسانی در رابطه با این ابزارها به دست نیامده است، اما در نقاط دیگر، چنین دست‌آفریده‌هایی نشان از کارگونه‌های انسان‌نمای نخستین نظیر «پیتکانتروپوس»^۲ جاوه و چین داده است.

در جنوب، ساخته‌های سنگی دیگری از دوران پیش از تاریخ وجود دارد که زمان آن به‌طور قطع و دقیق مشخص نیست، اما می‌توان آن را تقریباً معاصر با آثار دره سوئن دانست. انسان‌های این فرهنگ ابزارهایی اساسی، مخصوصاً تبرهای دستی ظریفی ساخته‌اند که با تراشیدن لایه‌ها و با تراشه‌هایی از اطراف یک سنگ بزرگ‌تر شکل می‌گرفت. این امر نشان می‌دهد که آنان به مراتب بیش از مردم سوئن بر مواد اولیه خود تسلط داشته‌اند. این دست‌ساخت‌ها که باستان‌شناسان برای آن اصطلاح «صنایع

1. Soan Culture

2. Pithecanthropus

مدرسی^۱ را به کار برده‌اند، با ابزارهای اساسی مشابهی که در افریقا، اروپای غربی و انگلستان یافت شده است، در ارتباط با «انسان اندیشه‌ورز»^۲ خویشاوندی نزدیکی دارد. دره رود گنگ یکی از جدیدترین قسمت‌های سطح زمین است، و زمین‌شناسان معتقدند که قسمت بیشتر آن در زمان دست‌آفریده‌های این دو عصر سنگی هنوز به صورت دریایی کم‌عمق بوده است؛ نیز ممکن است میان این دو فرهنگ از طریق راجستان تماس برقرار بوده باشد، زیرا ابزارهای یک فرهنگ به‌طور پراکنده در قلمرو فرهنگ دیگر نیز یافت شده است. انسان‌هایی که این ابزارهای پارینه‌سنگ را به کار می‌بردند، می‌بایست میلیون‌ها سال در هند زندگی کرده باشند. کسی نمی‌داند که اینان که بوده‌اند و بعد چه بر سرشان آمده است. ممکن است خون آنان هنوز در رگ‌های مردم هند جاری باشد، اما اگر دست‌آفریده‌های سنگی سوئن، کار انسان‌نماهای آغازین بوده باشد، باید همانند انسان نئاندرتال^۳ در اروپا و پیتکانتروپوس در خاور دور، مدت‌ها قبل از بین رفته باشند. انسان اندیشه‌ورز در هند به زندگی خود ادامه داده و مهارت و ابزارهای فنی او به تدریج طی قرون بهبود و اصلاح شده است. وی شیوه ساختن ریزتیغه‌ها، کاردک‌های سنگی ظریف و کوچک را که در بسیاری از نقاط هند، از مرز شمال‌غرب، تا متهاالیه جنوب یافت شده است، فراگرفت. ابزارهای سنگی ظریف مشابهی هم در بسیاری از سواحل خاور نزدیک و افریقا یافت شده است، اما ارتباط گاه‌شناختی آن‌ها با صنعت «ریزسنگی»^۴ هند روشن نیست. در قسمت‌هایی از دکن، ابزارهای ریزسنگی همراه تبرهای سنگی صیقلی یافت شده است، و چنین به نظر می‌رسد که در قسمت‌های دورافتاده‌تر شبه‌جزیره، این ابزارها تنها در آغاز دوره مسیحیت جای خود را به‌طور کامل به ابزارهای آهنی داده‌اند [۱].

نخستین دهکده‌ها

انسان عصر دیرینه‌سنگی شکارچی و خوراک‌جو بود، و در جامعه‌های بسیار کوچکی به حالت سرگردان زندگی می‌کرد. به مرور زمان، آفرودختن آتش را فراگرفت؛ توانست با استفاده از پوست و برگ درخت خود را از سرما محفوظ بدارد؛ سگ وحشی را رام سازد تا در پیرامون مقر و مسکنش به حراست بپردازد. در هند مانند هر نقطه دیگر جهان،

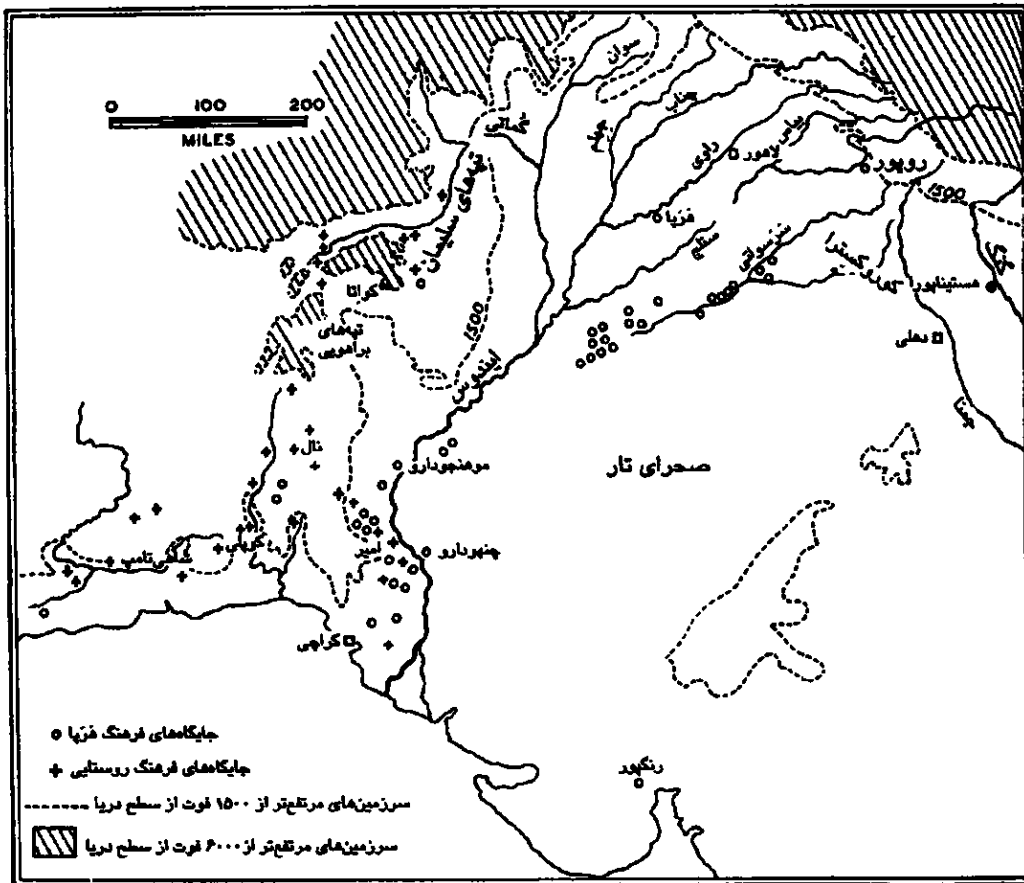
1. Madras Industry

2. Homo sapiens

3. Neanderthal

4. microlithic

انسان مدت چندین هزار سال به همین نحو زندگی کرده است. سپس، از منظر گاه‌شماری زمین‌شناختی، در روزگاران بسیار دور، تغییرات عظیمی

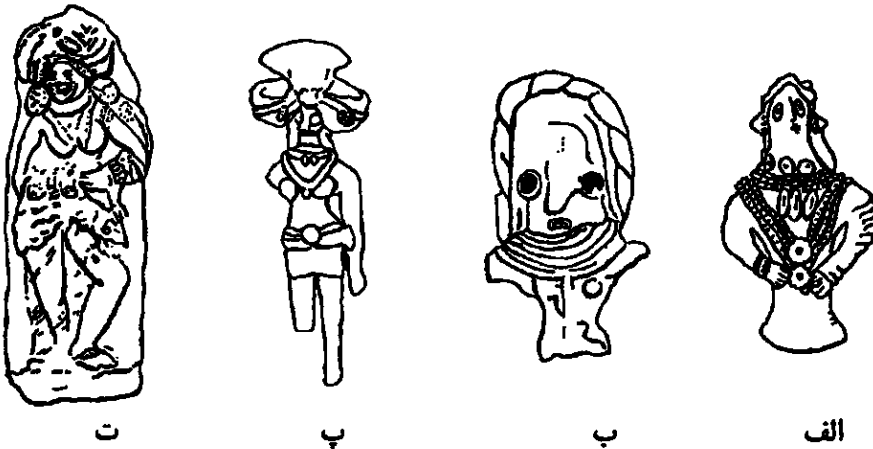


شکل ۱- برخی جایگاه‌های پیش از تاریخ شمال-غرب هند

در نحوه زندگی انسان حاصل شد. حدود ۱۰,۰۰۰، و به احتمال ۶,۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، آنچه را پروفیسور گوردون چایلد^۱ «خوی تهاجمی نسبت به محیط زیست» نامیده است در انسان پدید آمد. وی آموخت که چگونه دانه‌های خوراکی را برویاند، حیوانات خانگی را رام کند؛ سفالینه بسازد، و پارچه ببافد. وی قبل از آن‌که با نحوه استفاده از فلزات آشنا شود، درست کردن ابزارهای سنگی کاملاً صیقلی را فراگرفت و این عمل مدت‌ها قبل از عصر پارینه‌سنگی بوده است. این‌گونه ابزارها در سراسر هند، و بیشتر در شمال-غرب هند و دکن، و معمولاً در سطح زمین یا نزدیک آن کشف شده است.

1. Gordon Childe

در بسیاری از نقاط این سرزمین، فرهنگ عصر نوسنگی مدت‌های دراز دوام آورد، و حتی تعدادی از قبایل وحشی کوه‌نشین عصر حاضر اخیراً از این مرحله به درآمده‌اند. کشاورزی رشد یافته و دهکده‌های دایمی احتمالاً در هزارهٔ هفتم قبل از میلاد در خاورمیانه آغاز شده است. در هند اولین آثار فرهنگ یکجانشینی مربوط به روستاهای کشاورزی کوچکی در بلوچستان و سند سفلاست که قدمت آن‌ها احتمالاً به اواخر هزارهٔ چهارم قبل از میلاد می‌رسد.



شکل ۲- پیکرهٔ کوچک الاهیگان از گل صورتگری: الف) کولی، حدود ۲۵۰۰-۲۰۰۰ ق م؛ ب) ژوب، حدود ۲۵۰۰-۲۰۰۰ ق م؛ پ) هرپا، حدود ۲۰۰۰ ق م؛ ت) گاوشامبی، حدود ۱۰۰ ق م.

نویسندگان کلاسیک تأیید کرده‌اند که در سال ۳۲۶ پیش از میلاد، که اسکندر مقدونی از رود سند عبور کرد، آب و هوای شمال-غرب هند تا حد زیادی شبیه وضع امروز - اما رطوبت بیشتری - داشته است. دره‌های رودخانه حاصلخیز و پوشیده از درخت بود، اگرچه باریکهٔ ساحلی تا غرب سند که اکنون «مکران» نام دارد، و قسمت زیادی از بلوچستان همان زمان نیز خشک و بی‌سکنه بود، اما در ۳,۰۰۰ سال پیش از میلاد، آب و هوای آن وضع دیگری داشت. سراسر ناحیهٔ سند پوشیده از جنگل بود و سوخت مورد نیاز برای تهیهٔ آجر و خوراک لازم برای فیل وحشی و کرگدن را تأمین می‌کرد. بلوچستان که اکنون بیابانی تقریباً بی‌آب و علف است، در آن زمان رودخانه‌های متعدد پرآبی داشت. این ناحیه حیات دهکده‌های بسیاری از کشاورزانی را که در دره‌های مرتفع بلوچستان و دشت‌های مکران - که در آن موقع حاصلخیز بود - و نیز در درهٔ سفلی سند به سر می‌بردند، تأمین می‌کرد.

این مردم فرهنگ‌های متفاوتی داشتند که عمدتاً از گونه‌های متفاوت سفالینه‌های نقشدار آن‌ها تشخیص داده می‌شد. هر فرهنگ خصوصیت ویژه خود را داشت، اما همه آن‌ها همان الگوی کلی فرهنگ‌های خاورمیانه را دنبال می‌کردند. گرچه ماندگاه‌ها وسعت زیادی نداشت و از حیث اندازه به ندرت از چند ایکر^۱ تجاوز می‌کرد، استانده مصالحي که در آن‌ها به کار رفته بود نسبتاً عالی بود. ساکنان آن‌ها در خانه‌های راحتی به سر می‌بردند که از خشت خام ساخته شده، ولی قسمت پایین آن سنگی بود، نیز سفالینه‌های خوبی درست می‌کردند و آن‌ها را با نقش و نگارهای دلنشینی مزین می‌ساختند. با کاربرد فلزات آشنا بودند، زیرا در محل تعدادی ابزارهای مسی کشف شده است.

هر یک از این فرهنگ‌های روستایی آداب و رسوم خاصی برای خود داشتند، زیرا دهکده‌های منزوی و مجزا از یکدیگر تپه‌های براهویی^۲ و سادگی نسبی زندگی ساکنان آن، تماس نزدیک با یکدیگر را ایجاد نمی‌کرد. بدین ترتیب، دهکده‌های شمالی در درجه اول سفالینه‌های قرمز رنگ می‌ساختند، و جنوبی‌ها سفالینه‌های نخودی رنگ؛ مردم فرهنگ کولی در مکران، مردگان خود را می‌سوزانیدند، حال آن‌که مردم فرهنگ نال^۳ در تپه‌های براهویی تا حدی مراسم دفن یا به خاکسپاری استخوان‌ها را پس از تلاشی، با سوزانیدن یا قراردادن در هوای آزاد انجام می‌دادند.

مذهب آنان از نوع معمول در جامعه‌های اولیه کشاورزی در نواحی مدیترانه و خاورمیانه و بر شعائر باروری^۴ و پرستش یک الاهی مادر^۵ تمرکز داشت. پیکره‌های کوچک این الاهی در بسیاری از محل‌های کاوش و نیز در محل‌های مربوط به فرهنگ ژوب^۶، در شمال کته^۷، و نیز نمادهای فالیک^۸ (نرینگی) به دست آمده است. در بسیاری از فرهنگ‌های قدیمی، پرستش الاهی مادر با پرستش گاو نر همراه بود، و این امر استثنایی نداشت. پیکره‌های کوچک گاو نر به تعداد زیاد به دست آمده، و شکل گاو نر نقش مایه مطلوبی در تزیین سفالینه‌های کولی و راناگهوندایی^۹، یکی از معروف‌ترین محل‌های کاوش فرهنگ ژوب، بوده است.

مردم فرهنگ کولی در ساختن صندوقچه‌های سنگی استادی تام یافته بودند. این

۱. acre. واحد مساحت اراضی در ممالک انگلیسی‌زبان، برابر با ۰/۴۰۵ هکتار یا ۴,۰۵۰ مترمربع. - م.

2. Brāhūī

3. Nāl Culture

4. fertility rites

5. Mother Goddess

6. Zhob Culture

7. Quetta

۸. phallic. یا نرینه‌پرستی. پرستش قدرت‌های تولید مثل در طبیعت که نمودار آن‌ها آلت تولید مثل در مرد است. یکی از قدیمی‌ترین و عمومی‌ترین آیین‌ها در جهان به شمار می‌رود. - م.

9. RānāGhundāī

صندوقچه‌ها با نقش و نگارهای خطی و با ظرافت تمام حکاکی شده بود. نمونه این‌گونه صندوقچه‌ها، گاه در محل‌های باستانی بین‌النهرین پیدا شده است و می‌توان چنین فرض کرد که اهالی کولی به آن‌جا صادر کرده‌اند، و احتمالاً از نوعی روغن و مرهم یا عطریات مملو بوده است. در شوش و دیگر نقاط، قطعات اندکی از سفالینه‌های منقوش به دست آمده که احتمالاً به تقلید از ظروف مردم کولی - که از قرار معلوم با خاورمیانه دادوستد داشته‌اند - ساخته شده است. غیر از این، شواهد چندانی برای ارتباط آن‌ها در دست نیست. به یقین هیچ اثری از بین‌النهرین در بلوچستان به دست نیامده، و نیز رد و نشانی از اشیای مربوط به فرهنگ کولی در مسیرهای خشکی یافت نشده است. چنین به نظر می‌رسد که مردم کولی از طریق دریا با تمدن‌های نخستین بین‌النهرین در تماس بوده‌اند.

فرهنگ شهر هریا

در اوایل هزاره سوم، تمدن به مفهوم یک نظام دولتی سازمان‌یافته بر پهنه‌ای وسیع، تقریباً همزمان با هم، در دره‌های رود نیل، فرات و سند گسترش یافت. در مورد تمدن‌های مصر و بین‌النهرین دانسته‌های بسیاری در دست است. زیرا این تمدن‌ها مدارکی کتبی برجای گذاشته‌اند که رموز آن به نحوی رضایتبخش کشف شده است، در صورتی که مردم تمدن سند نه کتیبه‌های مبسوطی بر سنگ‌ها نقر کرده‌اند و نه طومارهای پاپیروس در مقابر مردگان‌شان برجای گذاشته‌اند؛ تنها چیزی که از نوشته‌های آنان می‌دانیم، برگرفته از کتیبه‌های کوچک روی مهرهاست؛ در تمدن‌های هندی همتایی همچون سنگ یا لوح رشید (کتیبه روزتا)^۱ وجود ندارد. برای خواندن نقش مهرهای هندی کوشش‌های درخشانی به عمل آمده، لیکن هیچ‌یک از این‌ها تاکنون موفقیت‌آمیز نبوده است. از این رو دانش ما درباره تمدن هند از بسیاری جهات ناکافی و نارساست و باید آن را به عنوان یک تمدن پیش‌تاریخی به شمار آورد، زیرا تاریخی به مفهوم دقیق کلمه ندارد. تمدن سند در نزد باستان‌شناسان به تمدن هریا معروف است که نام جدید، محل کاوش یکی از دو شهر بزرگ آن بر کناره چپ رود راوی در پنجاب است. شهر دیگر، که موهنجودارو خوانده می‌شود، بر ساحل راست سند و در فاصله ۴۰۰ کیلومتری دهانه

۱. Rosetta Stone: لوحه‌ای از جنس بازالت است که کاهنان بطلیموس پنجم آن را به خطوط هیروگلیفی، دموتی و یونانی نوشته‌اند. شامپولین (۱۷۹۰-۱۸۳۲)، مصرشناس فرانسوی و دیگران از روی آن رمز خواندن خط هیروگلیفی را به دست آوردند. - م.

آن قرار دارد. اخیراً کاوش‌هایی در کالینگان،^۱ در دره رود سرَسوتی،^۲ که اکنون تقریباً خشک شده، در نزدیک مرز هند و پاکستان انجام گرفته است. در این جا آثار شهر سومی کشف شده که تقریباً به بزرگی و وسعت دو شهر اولی و با همان طرح بنا شده بوده است. علاوه بر این شهرها، تعدادی شهرک‌های کوچک‌تر و نیز اطلال چند دهکده، از رویار^۳ بر ساتلج علیا تا لوتھال^۴ در گجرات، کشف و شناخته شده است. بنابراین، مناطقی که در قلمرو فرهنگ هریا قرار داشته به وسعت ۱,۵۳۰ کیلومتر از شمال به جنوب گسترش می‌یافته است و الگوی تمدنی آن چندان یکنواخت بوده که حتی آجرهای آن در هر یک از این محل‌ها دارای ابعاد و اشکال همانند بوده است. در خارج از این پهنه، فرهنگ آبادی‌های بلوچستان گویی همان حالت پیشین خود را داشته است.

این تمدن عظیم از خاورمیانه چیزی به وام نگرفته است و دلیلی در دست نیست که تصور کنیم با مهاجران جدید بنیان گرفته باشد. این شهرها را مردمی ساخته‌اند که احتمالاً قرن‌ها در دره سند اقامت داشته‌اند. مردم هریا در آن هنگام که به ساختن شهرهای خود پرداختند - شهرهایی که حدود یک‌هزار سال تقریباً تغییری در آن‌ها راه نیافت - هندی بودند. تعیین تاریخ دقیقی برای آغاز این تمدن ممکن نیست، لیکن از پاره‌ای نشانه‌ها می‌توان آن را تقریباً همزمان با فرهنگ آبادی‌های بلوچستان دانست. محل حفاری‌های راناگهوندایی دارای نوعی چینه‌بندی است که در دوره سوم تاریخ آبادی‌ها دیده می‌شود، و از آن‌جا نوعی سفال با نقش‌های سیاه برجسته بر زمینه فرمز یافت شده است. از روی مدارکی که سر مورتیمر ویلر در سال ۱۹۴۶ کشف کرده است، چنین برمی‌آید که شهر هریا بر محلی ساخته شده که ساکنان آن از سفالینه‌های مشابهی استفاده می‌کرده‌اند. شواهدی برای تاریخ بنای شهر بزرگ دیگر، یعنی موهنجودارو در دست نیست، زیرا در حال حاضر چینه‌های زیرین آن پایین‌تر از سطح رود سند است که بسترش طی قرن‌ها، به تدریج بالا آمده است. اگرچه عملیات حفاری تا عمق نه‌متری انجام گرفته، نشت سیلاب‌وار آب مانع حفاری در قدیمی‌ترین سطوح شهر شده است. اخیراً، بر اثر حفاری‌هایی که در کوت دجی،^۵ مقابل موهنجودارو و به فاصله چند کیلومتری ساحل چپ سند، به عمل آمده، روشنی تازه‌ای بر سرآغازهای فرهنگ هریا تابیده است. در این جا، در زیر سطح فرهنگ هریا، بقایای فرهنگ قدیم‌تری با سفالینه‌ها

1. Kālībāgan

2. Sarasvatī

3. Rūpar

4. Lothal

5. Kot Dīgī

و ابزارهایی که ساخت خشن‌تری دارد به دست آمده است. به نظر می‌رسد که فرهنگ کوت دجی سرمشق تمدن شهر پیشرفته‌ای بوده و از آن نشئت گرفته است. بدین ترتیب، آغاز فرهنگ هریا، لااقل در پنجاب، دیرتر از فرهنگ‌های روستاها بوده است، اما به یقین در قسمت‌هایی با آن‌ها هم‌عصر بوده، زیرا آثاری از ارتباط دوجانبه آن‌ها به دست آمده است؛ و بعضی از فرهنگ‌های روستایی حتی پس از ظهور تمدن بزرگی در شرق آن‌ها برجای ماندند. از روی اشارات و قراین ضعیفی که تنها مدارک ما را تشکیل می‌دهد، چنین به نظر می‌رسد که شهرهای سند در نیمه اول و احیاناً در میانه هزاره سوم قبل از میلاد پدید آمده‌اند؛ و این امر به‌طور محقق تا هزاره دوم نیز ادامه داشته است.

هنگامی که این شهرها برای اولین بار مورد کاوش قرار گرفتند، هیچ‌گونه استحکامی در آن‌ها دیده نشد؛ تعداد سلاح‌های کشف‌شده نیز بسیار اندک بود؛ هیچ بنایی نبود که بتوان آن را به‌طور قطع و مسلم، معبد یا کاخ پنداشت. آن‌گاه این فرضیه مطرح شد که این شهرها جمهوری‌های تجارتنی با حکومت اولیگارشی بوده‌اند، و اوج ثروت یا فقر در کار نبوده و تنها یک سازمان سرکوبگر ضعیف داشته است، اما حفاری‌های هریا در سال ۱۹۴۶ و یافته‌های بعدی در موهنجودارو نشان داد که این تصویر خیالی صحیح نیست. هر شهر ارگی کاملاً مستحکم داشت که هم برای مقاصد مذهبی استفاده می‌شد و هم برای امور دولتی. طرح منظم خیابان‌ها و یکنواختی دقیق در تمام پهنه فرهنگ هریا، حتی در وزن و اندازه، ابعاد آجرها، و طرح خیابان‌بندی شهرهای بزرگ، تنها می‌تواند دلیلی بر وجود دولت مرکزی واحد به جای تعدادی جوامع آزاد و مستقل بوده باشد.

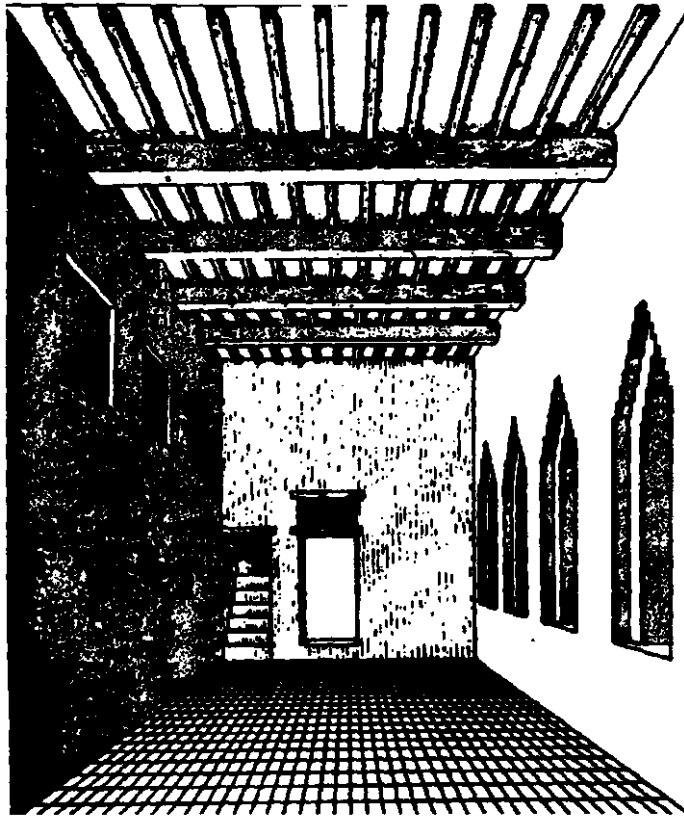
احتمالاً برجسته‌ترین سیمای این فرهنگ، محافظه‌کاری شدید آن بوده است. در موهنجودارو، نه چینه یا لایه ساختمانی کشف شده است. با بالا آمدن سطح زمین بر اثر طغیان‌های متناوب سند، خانه‌های جدیدی درست در محل خانه‌های قدیمی ساخته می‌شد که مختصر تفاوتشان با خانه‌های قدیمی در طرح قسمت همکف بود، زیرا لااقل از یک‌هزار سال قبل، نقشه خیابان‌های شهر همان نقشه‌های قدیمی بود. خط مردم سند در تمام دوره تاریخشان به کلی بدون تغییر مانده بود. تردیدی نیست که آنان با مردم بین‌النهرین تماس‌هایی داشته‌اند، اما آثار و شواهدی دال بر این‌که گرایشی به قبول پیشرفت‌های فنی فرهنگی پیشرفته‌تر از خود را می‌داشته‌اند در دست نیست. باید چنین فرض کنیم که در سراسر دوران حیات این تمدن، پیوستگی حکومت محفوظ بوده است.

این پیوستگی و تداوم بی‌مانند، به قولِ پروفیسور پیگوت،^۱ «سنن تغییرناپذیر معبد» را در مقابل «تزلزل دنیوی دربار» قرار می‌دهد [۲]. در حقیقت چنین به نظر می‌رسد که صفت اختصاصی تمدن هریا مانند تمدن مصر و بین‌النهرین، جنبه مذهبی و دینی آن بوده است.

هر دو شهر براساس نقشه واحدی ساخته شده بود. در طرف غرب هر کدام، یک ارگ وجود داشت، و آن صفه‌ای بود مستطیل شکل، به بلندی ۱۰ تا ۱۵ متر، و به ابعاد حدود ۶۰×۱۲۰ متر (لوح ۵). دیوارهایی گنگره‌دار ارگ را حفاظت می‌کرد. بر روی صفه، ساختمان‌های دولتی قرار داشت. شهر، به معنای خاص آن در سطح پایین‌تری از ارگ جای می‌گرفت. و عموماً به مساحت یک مایل مربع (= ۲/۵۶ کیلومترمربع) بود. خیابان‌های اصلی شهر که بعضی از آن‌ها ۱۰ متر عرض داشت، کاملاً مستقیم بود (لوح ۶- الف) و شهر را به بلوک‌های بزرگی تقسیم می‌کرد که درون هر یک شبکه‌ای از کوچه‌های نامنظم و باریک وجود داشت. در هیچ‌یک از شهرهای بزرگ ساختمان سنگی یافت نشده است. مصالح معمول ساختمانی برای منازل مسکونی و نیز ساختمان‌های دولتی، آجرهای استاندارد با کیفیتی عالی بود. خانه‌ها اغلب دویا سه اشکوب داشت، و اگرچه از حیث اندازه متفاوت بود، کلاً طبق نقشه واحدی بنا شده بود، و آن عبارت از حیاط چهارگوشی بود که گرداگرد آن را تعدادی اتاق در بر می‌گرفت. در ورودی معمولاً از طرف کوچه‌های فرعی باز می‌شد، و در طرف کوچه اصلی یا خیابان هیچ پنجره یا روزنی وجود نداشت و از این رو، خیابان‌ها چشم‌انداز یکنواخت و خسته‌کننده‌ای از دیوارهای آجری تیره می‌داشته‌اند. خانه‌ها حمام داشت. از روی نقشه این حمام‌ها معلوم می‌شود که مردم هریا، نظیر هندی‌های امروزی، ترجیح می‌دادند که با جام یا مشربه‌ای آب بر سر و دوش خود بریزند.^۲ حمام‌ها دارای زیرآبی بود که به مجرای فاضلاب زیر کوچه راه داشت، و این مجرا به چاه فاضلاب ختم می‌شد. روی مجاری فاضلاب با آجر پوشیده شده بود. این شبکه فاضلاب ممتاز و بی‌نظیر مردم سند را ظاهراً سازمانی نظیر شهرداری اداره می‌کرد. و این یکی از چشمگیرترین دستاوردهای آنان به شمار می‌رود. هیچ تمدن باستانی دیگری تا زمان رومیان چنین سیستم زهکشی و فاضلابی کارایی نداشته است.

1. Piggott

۲. به حالت ایستاده با جام یا مشربه آب به سر خود ریخته حمام کنند. چاپ جدید. -و.



شکل ۳- اندرون یک خانه در فرهنگ هرپا (با اجازه اداره باستان‌شناسی دولت هند، و آرثر پروبستاین، لندن).

مساحت متوسط خانه‌ها حدود سه مترمربع بود، اما خانه‌های بزرگ‌تر از این نیز وجود داشت. از قرار معلوم، خانواده‌های مرفه بسیاری در شهرهای سند به سر می‌بردند و طبقه متوسطی را تشکیل می‌دادند که در مقیاس اجتماعی، بزرگ‌تر و مهم‌تر از طبقه متوسط تمدن‌های معاصر سومر و مصر بود. آثار خانه‌های کارگران نیز در هر دو محل اکتشاف یافت شده است، و آن عبارت است از ردیف‌های موازی کلبه‌های دو اتاقی، در موهنجودارو که هر یک 4×7 متر مساحت دارد، اما در هرپا فوق‌العاده بزرگ‌تر است، و شباهت شگفت‌انگیزی با کوچه‌های کارگران و سایر طبقات هند امروز دارد. در هرپا، ردیف‌هایی از این‌گونه خانه‌ها در نزدیکی محوطه‌های آجری مدوری که در آن‌ها غله می‌کوبیده‌اند پیدا شده و احتمالاً مسکن کارگرانی بوده است که به کار آسیاب کردن

غله برای روحانیان و بزرگان ساکن ارگ اشتغال داشته‌اند. این کلبه‌های یکنواخت کوچک بهتر از منازلی است که هم‌اکنون بسیاری از کارگران هندی در آن‌ها زندگی می‌کنند. شگفت‌انگیزترین بنایی که در میان تعداد اندک ساختمان‌های عظیم به چشم می‌خورد، حمام بزرگی در محوطه ارگ موهنجودارو است، که حوضی سنگی به ابعاد 12×7 متر و عمق $2/5$ متر دارد که از آجرهای زیبایی ساخته شده و با قیر نفوذناپذیر شده بود (لوح ۶-ب) و از زیرآبی که در یکی از گوشه‌های آن قرار داشت تخلیه می‌شد؛ اطراف آن را راهرو سرپوشیده‌ای احاطه کرده بود که در تعدادی اتاقک به آن باز می‌شد، و این مجموعه احتمالاً مانند «خزینة» یک معبد هندو، به منظورهای مذهبی ساخته شده بود و حجره‌های آن هم شاید مسکن روحانیان بوده است. توجه خاص مردم فرهنگ هریا به پاکیزگی و نظافت را نباید به این دلیل دانست که آنان قبل از مردم سایر تمدن‌های هم‌عصر خود با مفهوم بهداشت کاملاً آشنا شده‌اند، بلکه این توجه حاکی از آن است که آنان، نظیر هندوهای متأخر، اعتقاد راسخی به تأثیر پاک‌کنندگی آب از نظر شعایر دینی داشتند.

بزرگ‌ترین بنایی که تاکنون مورد کاوش قرار گرفته بنایی است در موهنجودارو به ابعاد 24×70 متر، که احتمالاً ممکن است روزگاری کاخی بوده باشد. در هریا انبار بزرگی در شمال ارگ کشف شده است، و برای آن‌که از طغیان آب در امان باشد، روی سکویی به ابعاد 50×68 متر ساخته شده و به مخازنی به ابعاد 7×15 متر تقسیم شده بوده است. تردیدی نیست که این انبار برای نگاهداری غلاتی که از روستاییان به عنوان مالیات ارضی گردآوری می‌شد، استفاده می‌شده است، و می‌توان چنین پنداشت که نظیر آن نیز در موهنجودارو وجود داشته است. غلات عمده خوراکی عبارت بود از گندم، جو، خُلَر و کنجد، که این یک هنوز در سرزمین هند محصول مهمی است، زیرا از دانه آن روغن خوراکی گرفته می‌شود. دلیل روشنی دال بر کشت برنج در دست نیست، اما مردم هریا پنبه می‌کاشته و به کار می‌برده‌اند. مسلم نیست که با آبیاری آشنا بوده‌اند، اگرچه احتمال آن نیز هست. حیوانات عمده اهلی که مردم آن‌ها را می‌شناختند عبارت بودند از گاو، گاو میش، بز، گوسفند، خوک، الاغ، سگ و ماکیان. فیل را به خوبی می‌شناختند و احتمالاً اهلی هم کرده بودند. ممکن است مردم هریا با اسب نیز آشنایی داشته‌اند، زیرا تعدادی دندان اسب در پایین‌ترین لایه محل‌های باستانی راناگهوندایی در بلوچستان به دست آمده که ظاهراً مربوط به چندین قرن پیش از بنیاد هریاست. این امر

می‌تواند دلیل آن باشد که تعدادی از چادرنشینان اسب‌سوار، مدت‌ها قبل از حمله آریایی‌ها، به شمال-غرب هند راه یافته‌اند. اما جای تردید است که مردم هریا خود دارای اسب‌های اهلی بوده باشند؛ اگر هم چنین بوده باشد، مسلماً تعداد این حیوان بسیار نادر بوده است. معمولاً گاو نر برای بارکشی به کار می‌رفت.

مردم هریا بر پایه اقتصاد کشاورزی پیشرفته‌شان، تمدنی نه شگفت‌انگیز بلکه راحت بنیاد نهادند که عملاً آسایش و رفاه آنان را تأمین می‌کرد. طبقه بورژوازی خانه‌های باصفا و دلگشا داشتند و حتی طبقات کارگر که بیشتر زرخرید و بنده بودند، دارای کلبه‌های دو اتاقه بودند که به نحو زیبایی با آجر ساخته شده بود. تردیدی نیست که این رفاه و آسایش تنها می‌توانست نتیجه بازرگانی کاملاً سازمان‌یافته‌ای باشد. مسلماً این شهرها با فرهنگ‌های روستایی بلوچستان - که پایگاه‌های برون‌مرز فرهنگ هریا در آن‌جاها یافت شده است - دادوستد داشته‌اند؛ لیکن بسیاری از فلزات و سنگ‌های نیمه‌قیمتی از مناطق بس دوردست‌تری می‌آمد. از سوراشره^۱ و دکن، صدف حلزون که به‌وفور در کارهای تزیینی مورد استفاده قرار می‌گرفت، و نیز چند نوع سنگ وارد می‌شد. نقره، فیروزه و لاجورد از ایران و افغانستان می‌آمد، مس از راجستان و ایران تهیه می‌شد، و یشم^۲ را احتمالاً از طریق تبت یا آسیای مرکزی به دست می‌آوردند.

فرآورده‌های سند از راه دریا یا از خشکی به بین‌النهرین هم می‌رسید، زیرا تعدادی از مهرهای مخصوص و اندکی از اشیای درهٔ سند در سومر یافت شده که مربوط به ۲,۳۰۰ تا ۲,۰۰۰ سال قبل از میلاد است، و بعضی از دانشمندان معتقدند که سرزمین ملوکا،^۳ که از طریق دریا به سومر راه داشته، و در اسناد سومری از آن نام برده شده است، می‌بایست همان درهٔ سند باشد. در مورد صادرات سومر به هند شواهد اندک و مشکوک است؛ می‌توانیم چنین فرض کنیم که این صادرات عمدتاً سنگ‌های قیمتی و مواد خام بوده است. پیدا شدن مهرهای سندی این فکر را به خاطر می‌آورد که بازرگانان هند واقعاً در بین‌النهرین به سر می‌برده‌اند؛ بازرگانی عمدهٔ آنان احتمالاً پنبه بوده که همیشه یکی از صادرات عمده و اساسی هند به شمار می‌آمده و می‌دانیم که در بابل دورهٔ متأخر هم مصرف داشته است. در لوتھال، واقع در سرزمین گجرات، در محلی که اخیراً کاوش شده، آثاری از فعالیت‌ها و کارهای بندری یافت شده است، و این دال بر آن است که

۱. Saurāshtra: ایالت سابق هند که از سال ۱۹۵۶ جزو بمبئی شده است. - م.

2. Jadeite

3. Melukka

احتمالاً مردم هریا بیش از آنچه سابقاً تصور می‌شد، تمایلات کشتیرانی و دریانوردی داشته‌اند. تردیدی نیست که آنان از بندرگاه لوت‌هال، با نقاطی در سرزمین‌های جنوبی‌تر در تماس بوده‌اند، و بدین ترتیب ممکن است که بعضی جنبه‌های مشخص فرهنگ هریایی در جنوب هند نفوذ کرده باشد.

چنین به نظر می‌رسد که هر بازرگان یا خاندان سوداگر دارای مهری مخصوص بوده است، و روی آن نشانی که اغلب خصلتی مذهبی داشت و نیز نامی یا برنوشته کوتاهی به خطی که رمزخوانی آن آسان نبوده نقش شده بود. مهرهای استاندارد هریایی، صفحه‌ای مربع یا مستطیل شکل بود که معمولاً از سنگ نرمی موسوم به سنگ صابون ساخته می‌شد و با ظرافت حکاکی می‌نمودند، و سپس با دادن حرارت آن را سخت می‌کردند (لوح ۹). در تمدن‌های بین‌النهرینی از مهرهایی استوانه‌ای استفاده می‌کردند، بدین نحو که آن‌ها را بر روی لوح‌های گلی می‌غلطاندند و بدین ترتیب نواری فرورفته به دست می‌آمد که نقش و نوشته روی مهر را نشان می‌داد. یکی دو تا از این‌گونه مهرها در موهنجودارو به دست آمده است، اما علایم و نشان مهرهای هریایی را دارد. در شهرهای سند بیش از ۲,۰۰۰ عدد از این مهرها به دست آمده است، و حتی به نظر می‌رسد که هر شارمند و صاحب‌مقامی مهری برای خود داشته است. مقصود اصلی از داشتن این مهرها احتمالاً نشان زدن بر مالکیت دارایی و اموال بود؛ اما بدون شک به عنوان تعویذ یا طلسم هم به کار می‌رفته است و صاحبانشان همواره آن‌ها را با خود همراه می‌داشته‌اند. بر این مهرها غالباً تصویر حیواناتی از قبیل گاو، گاو میش، بز، ببر و فیل یا حتی صحنه‌هایی از افسانه‌های مذهبی نقش شده بود. کتیبه روی مهر که هیچ‌گاه از بیست نماد تجاوز نمی‌کند و معمولاً از ده نماد بیشتر نیست، تنها نمونه‌های مهم از خط هریایی است که باقی مانده است.

این خط که از قرار معلوم در اصل صورت‌نگاشتی^۱ بود، با ۲۷۰ علامت که خصلت مفهوم‌نگاشتی^۲ و هجایی داشت، چه‌بسا که از قدیمی‌ترین صورت خط سومری، که به احتمال از لحاظ تاریخ اندکی مقدم بر آن بود، نشئت گرفته باشد. اما با هیچ‌یک از خط‌های قدیم خاورمیانه اندک‌شبهاتی نداشت — هر چند کوشش‌هایی به عمل آمده است تا آن را به یکی از این خط‌ها ربط دهند. جالب‌ترین خط مشابه خط هریا، نمادهایی

1. pictographic

2. ideographic

است که تا همین اواخر بومیان جزیره ایستر^۱ در اقیانوس آرام شرقی به کار می گرفته اند [۳]، اما فاصله مکانی و زمانی بین دو فرهنگ چندان زیاد است که احتمالاً تماس آن‌ها با هم یا تأثیرگذارن بر یکدیگر را بسیار بعید می نماید. ما نمی دانیم مردم هرپا برای نوشتن چه مصالحی به کار می برده اند، گو این که چنین تصور شده ظرف کوچکی که در محل باستانی چانهو دارو^۲ پیدا شده، دوات بوده است. یقیناً مردم هرپا اسناد خود را بر لوحه های گلین نمی نوشته اند، وگرنه تعدادی از آن‌ها در بقایای شهرهایشان به دست می آمد.

مردم هرپا به طور کلی اهل هنر نبودند. بدون تردید ادبیاتی داشتند و حماسه هایی مذهبی، مشابه حماسه های مذهبی سومر و بابل، اما این آثار برای همیشه از دست رفته است. دیوارهای داخلی منازل آن‌ها با گل اندود شده بود، و اگر هم نقاشی هایی بر روی آن‌ها وجود داشته، هیچ اثری از آن‌ها باقی نمانده است. دیوارهای خارجی که رو به خیابان بود، ظاهراً از آجر ساده ساخته شده بود. معماری بیشتر مبتنی بر استفاده مفید عملی از ساختمان بود، از این رو به جنبه های تزئینی چندان توجهی نمی شد. تعداد اندکی آجرکاری های ساده تزئینی که باقی مانده، یگانه آثار زینتی است که تاکنون به دست آمده است. در هیچ یک از بناهای برج مانده اثری از پیکر تراشی دیده نشده است، و اگر بعضی از ساختمان های بزرگ معبد می بوده، هیچ گونه تمثال بزرگی در آن‌ها وجود نداشته است، مگر آن که تمثال‌ها از چوب و مواد تباهی پذیر ساخته شده بوده است.

با آن که مردم هرپا نتوانستند آثار هنری کلاسی به وجود آورند، در ساختن نمونه های کوچک مقامی عالی داشتند. بارزترین دستاورد هنری آنان احتمالاً کنده کاری های روی مهرهاست، به ویژه نقوش حیوانات، که با واقع پردازی فوق العاده ای پرداخته شده و بیننده را تحت تأثیر قرار می دهد. گاو عظیم الجثه با غنغب بزرگ، کرگدن با پوست سخت و گره دار، ببر در حال غرش موخش، و بسیاری حیوانات دیگر (لوح ۹) کار هنرمندانی است که موضوعات آثار خود را بررسی می کردند و آن‌ها را دوست می داشتند.

بعضی از پیکره های کوچک انسانی نیز جالب توجه است. پیکر نیم تنه مردی که از ماسه سنگ قرمز ساخته شده (لوح ۸ - الف)، مخصوصاً از جنبه واقع گرایی، بیننده را کاملاً تحت تأثیر قرار می دهد. طرح شکم برآمده و برجسته مرد گویی ناظر به سبک بعدی پیکر تراشی هند است، و حتی چنین تصور شده است که این پیکره کوچک

محصول زمانه بس متأخری است که از پی حادثه‌ای عجیب، به چینه‌های زیرین زمین راه یافته است. اما چنین تصویری مقبول به نظر نمی‌رسد، زیرا در پیکره ویژگی‌هایی – مانند ناهمواری‌های سرشانه – به چشم می‌خورد که با فرضیه بالا تطبیق‌پذیر نیست. مجسمه نیمتنه مرد دیگری را که از سنگ صابون^۱ ساخته شده است (لوح ۷) می‌توان کوششی در چهره‌پردازی (پرتره) به شمار آورد. چنین پنداشته شده که این پیکره، سرکاهنی است با چشمانی نیم‌بسته و در حال تفکر عمیق^۲، اما این هم ممکن است که سر مردی از تیره مغولی باشد، زیرا حضور این تیره در دره سند، لااقل به صورت پراکنده، با کشف مجموعه‌ای در موهنجودارو به اثبات رسیده است.

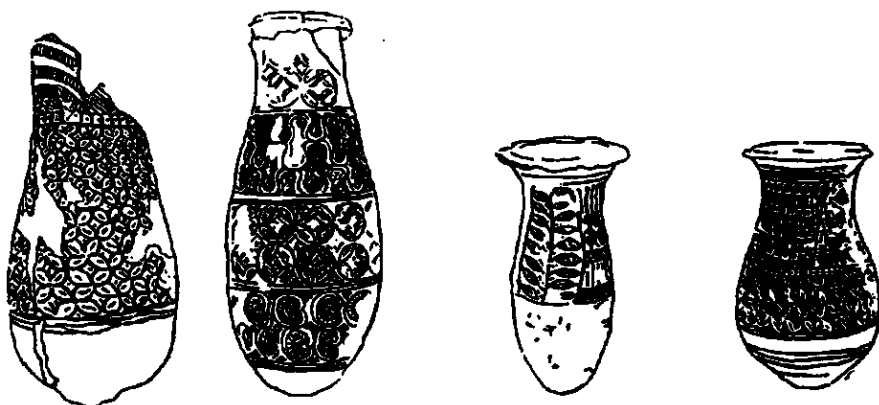
جالب‌ترین این پیکره‌های کوچک، احتمالاً مجسمه مفرغی «دختر رقااص» است (لوح ۸-ب). این دختر سراپا لخت است، جز این‌که گردنبندی به گردن دارد و یک بازوی او را دسته‌ای النگو تقریباً پوشانیده است. موهایش به وضع درهم‌پیچیده‌ای آرایش یافته و خودش با حالتی محرک و برانگیزنده ایستاده است؛ دستی بر کمر زده و یک پای بلند و لاغر خود را تا اندازه‌ای خم کرده است. این دختر جوان حالت بی‌پروا و بانشاطی دارد که مانند آن در هیچ‌یک از آثار هنری تمدن‌های باستان دیده نشده است. اندام لاغر پسرانه‌اش، در قیاس با پیکره‌های بی‌روح الاهگان مادر، نشان این واقعیت است که ضابطه‌های زیبایی زنانه نزد مردم هریا به کلی با معیارهای آن در نزد مردم اعصار بعدی هند بس متفاوت بوده است. چنین تصور شده است که این «دختر رقااص» مظهر و نمودار طبقه‌ای از رقااصگان و روسپیان معابد و همچون آن بوده که در تمدن‌های معاصر خاورمیانه وجود داشته است و یکی از جلوه‌های مهم تمدن متأخر هندو به شمار می‌رود، اما نمی‌توان این نکته را ثابت کرد. یقین حاصل نیست که این دختر رقااص باشد و کمتر از آن این‌که رقااصه معبد باشد.

مردم هریا مدل‌های کاملاً طبیعی و جالبی از حیوانات، مخصوصاً میمون‌های کوچک و سنجاب ساخته‌اند که از آن‌ها به عنوان سرسنجاق و مهره استفاده می‌کرده‌اند (لوح ۹-ج). برای سرگرمی اطفال خود نیز از گل کوزه‌گری نمونه‌هایی از حیوانات می‌ساختند: گاوهایی با سر متحرک، میمون‌هایی که روی ریسمان یا رشته سیمی سُر می‌خوردند، ارابه‌های کوچک اسباب‌بازی و سوت‌سوتک‌هایی به شکل پرندگان. همچنین، با گل کوزه‌گری مجسمه‌های ساده‌ای از زنان می‌ساختند، معمولاً برهنه یا نیمه‌برهنه، اما با

آرایش موی ماهرانه (شکل ۲، پ). این مجسمه‌ها احتمالاً تمثال الاهیة مادر بود، و تعدادشان چندان زیاد است که می‌توان تصور کرد که تقریباً هر خانه‌ای یکی از آن‌ها داشته است. این مجسمه‌ها سخت‌خشن و ناشیانه ساخته شده‌اند، و باید چنین تصور کرد که الاهیة مادر در طبقات بالای جامعه که بهترین صنعتگران را در اختیار داشتند، چندان مورد نظر و لطف نبوده است؛ از این رو، پیکره او را کوزه‌گران فروتن و وضع به تعداد زیاد می‌ساخته‌اند تا نیاز مردم عادی را برآورده سازند.

مردم هریا با آن‌که استفاده از ابزار سنگی را کاملاً ترک نکرده بودند، ابزارهای مسی و مفرغی را به کار می‌بردند. اما در مقایسه با بین‌النهرین، از بسیاری جهات در تکنولوژی عقب بودند. سومریان از خیلی قدیم چاقو و سرنیزه‌هایی می‌ساختند که برای استحکام بیشتر در وسط آن‌ها رگه می‌انداختند؛ تبرهایشان سوراخی داشت که دسته در آن قرار می‌گرفت، اما تیغه‌های هریایی پهن بود و به راحتی خم می‌شد؛ و سر تبر را می‌بایست با تسمه‌ای به دسته‌اش ببندند. تنها در بالاترین سطوح است که با ابزارهای بهتری مواجه می‌شویم که احتمالاً مهاجمان بر جای گذاشته‌اند. از جهتی مردم هریا از نظر فنی جلوتر و پیشرفته‌تر از معاصران خود بودند؛ آن‌ها اهرای با دنده‌های موج اختراع کرده بودند که محل بریدگی آن فرو می‌ریخت و کار درودگر کاملاً آسان می‌شد. از این‌جا می‌توان چنین تصور کرد که در درودگری مهارتی بسزا داشتند. از سنگ‌های نیمه‌قیمتی و بدل چنین مهرهای زیبایی می‌ساختند، و سفالینه‌های آنان گرچه غالباً ساده بود و جذابیتی نداشت، خوب ساخته می‌شد، حتی چند نمونه از آن با ظرافت کامل نقاشی شده است (شکل ۴).

مردان جامه‌ای می‌پوشیدند که یک شانه آنان از آن بیرون بود، و لباس مردم طبقات بالا بیشتر از لحاظ طرح غنی بود. مردان ریش می‌گذاشتند و زنان و مردان یکسان گیسوان بلند داشتند. جامه و آرایش استادانه گیسوان الاهیة مادر، به احتمال زیاد همتای آرایش و جامه زنان توانگر در ضیافت‌ها و جشن‌ها بود. این الاهیگان اغلب دامن بسیار کوتاهی بر تن داشتند. اما بر روی یک مهر، تصویر زنانی، احیاناً کاهنه‌هایی، نقش شده است که دامن‌های بلندی بر تن دارند که تا زیر زانو می‌رسد. آرایش گیسوی بانوان اغلب پیچیده، پرکار و پر زحمت بود؛ اما آرایش گیسو به صورت «دم‌اسبی» نیز، مانند هند امروز، تداول داشت. زنان به جواهرات علاقه بسیاری داشتند و الگوهای سنگین و متعدد، گردنبندهای بزرگ و گوشواره به خود می‌آویختند.



شکل ۴- سفالینه‌های نقاشی شده از فرهنگ هرپا

مذهب مردم هرپا، تا آن‌جا که می‌توانیم آن را از روی اطلاعات پراکنده خود بازسازی کنیم، دارای پاره‌ای جنبه‌های فکری و عقیدتی بود که ویژگی‌های آیین هندوی متأخر را به یاد می‌آورد - ویژگی‌هایی که در قدیمی‌ترین لایه‌های آثار و نوشته‌های مذهبی هند یافت نمی‌شود. مثلاً، الاهیة مادر، تنها پس از گذشت بیش از هزار سال از سقوط هرپا، دگربار ظاهر می‌شود. پیش‌تر متذکر شدیم که او معبود عامه مردم بود، اما طبقه بالای جامعه ظاهراً خدایی را می‌پرستیدند که مشخصه‌های او را نیز می‌توان در آیین متأخر هندو یافت. علاوه بر پیکره‌هایی که قبلاً ذکر شد - و ممکن است معرف خدایان مختلف باشد - چند تندیس ساخته شده از گل کوزه‌گری نیز وجود دارد که به صورت مردان برهنه و ریشداری هستند با موهای طره‌گون و به هم پیچیده، که به حالتی کاملاً راست ایستاده‌اند و پاهایشان اندکی از هم باز است، بازوانشان به موازات بدن قرار دارد ولی بدان نچسبیده است، به‌طور کلی حالتی را نشان می‌دهد که پیروان آیین جین، آن را «کایوت - سارگا»^۱ می‌نامند - و این وضعیتی است که استادان در حال تفکر را در دوره‌های بعد غالباً به آن صورت تصویر کرده‌اند. با تکرار این پیکره درست به همین وضع، این تصور به وجود می‌آید که وی باید خدایی باشد. ماسکی هم از گل کوزه‌گری که به یک خدای شاخدار تعلق دارد، پیدا شده است.

جالب‌ترین خدای فرهنگ هرپا، خدای شاخدار مهرهاست (لوح ۹ - پ). نقش او بر روی سه قطعه مهر تصویر شده است: در دو تصویر از این نقش‌ها او روی یک چهارپایه

1. Kāyot-sarga

یا سکوی کوچک، و در سومی بر زمین نشسته است. در هر سه مورد، حالت نشستن او همان است که در نزد مردان مقدس هندی دوره‌های بعد دیده می‌شود: پاها به بدن چسبیده و پاشنه‌ها با یکدیگر تماس است – و اختیار یک چنین وضعی برای یک فرد معمولی غربی، بدون تمرین زیاد واقعاً غیرممکن است. بدن خدا برهنه است، جز این که انگوهای بسیاری در دست دارد، و چیزی هم شبیه گردنبند به گردن آویخته است. کلاه یا سرآذین خاصی بر سر دارد، و آن ترکیبی است از یک جفت شاخ که گویی از سرش روئیده و چیز گیاه‌مانندی نیز از میان آن‌ها برآمده است. در مهرهای بزرگ‌تر، او را چهار حیوان وحشی – فیل، ببر، کرگدن و گاومیش – در میان گرفته‌اند. زیر چهارپایه‌اش نیز دو گوزن به چشم می‌خورد، همانند گوزن‌هایی که در تمثال بودا، به هنگام ایراد اولین موعظه‌اش در «پارک گوزن»^۱، در وارانسی،^۲ دیده می‌شود. وجود حیوانات و آنچه به صورت گیاه از سرش روئیده است، و این واقعیت که شکلی فالیک دارد، همه دال بر آن است که وی خدای باروری و حاصلخیزی است. صورتش به چهرهٔ ببری خشمگین می‌ماند، و یکی از صاحب‌نظران معتقد است که این تصویر، گویای نقش انسان نیست [۴]. در طرف راست و چپ سر، زواید و برآمدگی‌های کوچکی دیده می‌شود که سر جان مارشال آن را معرف چهرهٔ دوم و سوم وی در دو طرف دیگر سر می‌پندارد. مارشال این خدا را گستاخانه «شیوای متقدم»^۳ می‌نامد، و این نامگذاری مورد قبول عام واقع شده است. مسلماً این خدای شاخدار، با شیوای آیین هندوی متأخر وجوه مشترک بسیار دارد، زیرا «شیوا» در مهم‌ترین سیمایش خدای باروری است، و «پشوپتی»^۴ (خدای حیوانات) خوانده می‌شود، و گاهی با سه چهره تصویر می‌شود.

حیوانات^۵ در دین مردم درهٔ سند نقش مهمی داشته‌اند. ممکن است همهٔ حیواناتی که نقششان روی مهرها دیده می‌شود مقدس نبوده باشند، ولی گاو نر در بافت‌هایی نشان داده می‌شود که مدلل می‌دارد دست‌کم این حیوان مقدس شمرده می‌شده است. گاو نر در بسیاری از مهرها جلوشینی خاص ایستاده که مسلماً نه آخور است و نه مورد استفادهٔ خاصی دارد، اما «شینای آیینی»^۶ است، و احتمالاً میزی است که در شعایر باروری بر روی آن غله کاشته می‌شده است [۵]. در بعضی از مهرها چنین به نظر می‌رسد که خطوط

1. Deer-park

۲. در چاپ جدید، به جای وارانسی، بنارس آمده است. – و.

3. Proto-Siva

4. Paśupati

۵. در چاپ جدید، صفت «مقدس» به حیوانات اضافه شده است. – و.

6. cult object

کوچکی از میز بیرون زده، و آن احتمالاً غله در حال رشد است – غله‌ای که گاو مقدس آن را به عنوان بخشی از مراسم آیینی می‌خورد. گاو نر معمولاً به صورت تکشاخ نشان داده می‌شود، و حتی گاهی از آن به عنوان «تکشاخ» یاد می‌شود، درحالی‌که تردیدی نیست هنرمند کوشیده است تا گاوی معمولی را ترسیم کند که شاخ دوش پشت شاخ اول پنهان مانده است. در آیین هندو، گاو نر مخصوصاً با شیوا ارتباط دارد، اما به نظر نمی‌رسد که در هرپا با «شیوای متقدم» ارتباطی می‌داشته است، زیرا بر مهر معروفی که این خدا در میان حیوانات ترسیم شده است، اثری از آن دیده نمی‌شود. شاخ‌های «شیوای متقدم» به صورت شاخ گاو نیست، بلکه نظیر شاخ گاو میش است. از ماده گاو که در آیین متأخر هندو تا این حد مورد احترام است، در هیچ‌جا تصویری دیده نمی‌شود.

بعضی از درخت‌ها در هند مقدس بودند، همچنان‌که در آیین هندو هنوز هم هستند، خصوصاً درخت انجیر معبد یا پیپال^۱ که نزد بوداییان مقدس است، زیرا معتقدند در زیر نوعی از این درخت بود که نور معرفت بر بودا تابیده است. یک مهر بسیار جالب توجه (لوح ۹ - ت)، خدای شاخداری را در یک درخت انجیر معبد نشان می‌دهد که موجود شاخدار دیگری او را می‌پرستد، بزی با سر انسان ناظر مراسم است، و ردیفی از هفت زن با گیسوان دم‌اسبی، که احتمال می‌رود پرستاران زن باشند، نیز در مراسم حضور دارند.

یکی از چند مدرکی که ارتباط با سومر را مدلل می‌دارد بر روی مهری دیده می‌شود که نقش آن پهلوانی را در حال کشمکش با دو ببر نشان می‌دهد (لوح ۹ - ج). این‌گونه‌ای از یک نقش مایه مشهور بین‌النهرینی است که در آن گیلگمش^۲ قهرمان را در حال جنگ با دوشیر تصویر می‌کند. صورت گرد پهلوان و آرایش خاص موهای سرش این تصویر را پیش می‌آورد که او جلوه‌گاه خورشید است، و ببران شب‌شکار مظهر نیروی ظلمتند.

پرستش عضو بارز نرینه یا فالسیسم، در مذهب مردم هرپا عنصر مهمی بود. تعداد زیادی اشیای مخروطی شکلی پیدا شده است که بی‌شک نمودار متعارف فالوس^۳ یا

1. pīpal

۲. Gilgamesh: قهرمان حماسه منظوم گیلگمش در بابل. - م.

3. Phallus

عضو بارز نرینه است. «لینگا»^۱ یا نشان فالوس، در آیین هندوی متأخر نماد خدای شیواست که به این صورت، معمولاً بیشتر از این که به صورت تمثال باشد، مورد پرستش قرار می‌گیرد. این حدس کاملاً درستی است که میان این اشیا و مظاهر فالیسیسم «شیوای متقدم» منقوش بر مهرها ارتباطی وجود دارد. همچنین تصور بر این بوده است که بعضی سنگ‌های حلقوی شکل بزرگ مظهر عضو زنانگی و زایش و نماد الاله مادر بوده، که این امر محل بسی تردید است.

تا آغاز فعالیت‌های سر مورتیمر ویلر، در هریا در سال ۱۹۴۶ به‌طور قطعی و مسلم از نحوه رفتار این مردم با مردگانشان هیچ چیزی دانسته نبود، اما از روی گورستانی که در این زمان کشف شد - و دست‌کم دارای ۵۷ گور بود - معلوم شد که به خاک سپردن مردگان شیوه مرسوم و متداول بوده است. با آن‌که سراسر گورستان هنوز کاوش نشده و شواهد و مدارک لازم به‌دست نیامده است، این قدر معلوم است که مردگان را خوابیده دفن می‌کرده‌اند و ظروف سفالی و زیست‌آلات شخصی‌شان را در کنارشان قرار می‌داده‌اند.

به‌راستی مردمی که این تمدن عظیم را بنیان نهادند، چه کسانی بودند؟ بعضی از تاریخ‌پژوهان هندی کوشیده‌اند ثابت کنند که این مردم از آریایی‌ها، یعنی از همان مردمی بودند که ریگ‌ودا را تدوین کردند، اما این امر مطلقاً غیرممکن است. از بقایای استخوان‌بندی‌هایی که تاکنون آزمایش شده، معلوم شده است که بعضی از هریایی‌ها مردمی درازسر، با بینی باریک، و از نوع آدمیان لاغراندام مدیترانه‌ای بوده‌اند که در سراسر خاورمیانه و مصر قدیم به سر می‌برده‌اند، و در جمعیت عصر حاضر هند نیز عنصر مهمی به شمار می‌روند. عنصر دوم مردمی از نژاد استرالیایی‌سانان نخستین^۲ بودند، با بینی پهن و لب‌های کلفت، که از وابستگان بومیان استرالیایی و نیز وابسته به تعدادی از قبایل وحشی کوه‌نشین هند جدید هستند. تنها یک مجموعه از نوع انسان مغولی و مجموعه‌ای از نوع آدمیان کوتاه‌سر آلپی به دست آمده است. مجسمه سر ریشدار ساخته از سنگ صابون، که بدان اشاره کردیم، عناصری از هر دو نوع اخیر را نشان می‌دهد، حال آن‌که پیکره مفرغی دختر رقاص، به‌طور قطع از نوع استرالیایی‌سانان نخستین است. در آن روزگار هم مانند امروز، شمال-غرب هند محل تلاقی و برخورد نژادهای گوناگون بوده است.

امروزه هم سکنه هند جنوبی عموماً آمیزه‌ای از گونه مدیترانه‌ای و استرالیایی‌سانان نخستین است، یعنی دو عامل مهم نژادی در فرهنگ هریا. به علاوه، مذهب هریا نیز به ظاهر مشابهت‌های بسیار با آن عناصری از آیین هندو دارد که به‌ویژه در سرزمین دراویدیان شایع و متداول است. در تپه‌های بلوچستان، یعنی در محلی که مردم فرهنگ‌های نال و ژوب، دهکده‌های کوچک خود را بنا نهادند، براهویی‌ها، که اینک از نظر قومی بیشتر ایرانی هستند، به یک زبان دراویدی صحبت می‌کنند. از این رو، چنین برداشت شده است که توده مردم هریا، دراویدی بوده‌اند، و پدر، ه. هراس،^۱ یکی از کارشناسانی که می‌کوشید تا خط آنان را بخواند، حتی مدعی بود که زبان آنان صورتی بسیار ابتدایی از زبان تامیل^۲ بوده است.

می‌توان چنین تصور کرد که مردم هریا متشکل از عنصری از استرالیایی‌سانان نخستین بوده‌اند که زمانی در سراسر هند پراکنده بوده، و سپس یک عنصر مدیترانه‌ای، که دیرزمانی پیش وارد هند شده و عناصر و ابزارهای تمدن را با خود همراه آورده، با آنان درآمیخته است. عنصر مدیترانه‌ای، زیر فشار یورش‌های بعدی، در سراسر شبه‌قاره پراکنده شده و بار دیگر با اقوام بومی در هم آمیخته و دراویدیان را به وجود آورده‌اند. ایراد عمده‌ای که به این فرضیه گرفته می‌شود این است که خرسنگ‌هایی که دراویدیان اولیه در جنوب هند برپا کرده‌اند، بسیار قدیمی نمی‌نماید. یک نظریه جدید حتی مدعی است که دراویدیان در نیمه دوم هزاره اول قبل از میلاد، از طرف مغرب، از راه دریای به هند آمده‌اند [۶]. آنچه با قاطعیت می‌توان گفت این است که بعضی از ساکنان شهرهای سند از گونه و نژادی بودند که بیشتر در سمت غرب بسیار زیاد دیده شدند، و اعقابشان می‌بایست در میان مردم کنونی هند باقی مانده باشند.

از این مقدمه نباید چنین نتیجه گرفت که بقیه ساکنان هند به کلی از فرهنگ هریا بی‌خبر و یا ناآگاه بوده‌اند. از بعضی یافته‌های لوازم مسی در دره رانچی (در جنوب بیهار) و سایر نقاط، چنین برمی‌آید که مردم شمال هند استفاده از فلزات را از مردم هریا آموخته‌اند، زیرا تیغه‌های ابزارهای آنان، رگه تقویت‌کننده وسط را ندارد؛ اما تاریخ این اشیا کاملاً نامشخص است و چه‌بسا ممکن است متعلق به دوره بعد از سقوط هریا بوده باشد.

1. H. Heras

۲. یکی از زبان‌های دراویدی هندوستان. - م.

از برخی محل‌های باستانی مربوط به دوران قبل از آریایی‌ها در نیمه غربی شمال هند، شواهدی به دست آمده که فرهنگ هریا بر اقوامی که دارای تمدنی در سطح پایین‌تر بوده‌اند، تأثیر بخشیده است. اشیایی که از مناطق باستانی نظیر هستیناپوره،^۱ کائوشامبی^۲ و اترنجی کهر^۳ در نزدیکی علیگره، که اخیراً کاوش شده، و نیز از محل‌های اکتشافی دکن، مثل نوداتولی^۴ و نواسا،^۵ به دست آمده است نشان می‌دهد که در اواخر هزاره دوم قبل از میلاد، ماندگاه‌های بسیاری وجود داشته که ساکنان آن‌ها در وضع مرفه و آسوده‌ای به سر می‌برده و از استعمال فلزات نیز آگاهی داشته‌اند. این مردم از سواد بهره‌ای نداشتند، ولی بربر هم به حساب نمی‌آمدند. هر چه درباره هند قبل از تاریخ اطلاعات بیشتری به دست می‌آوریم، این نکته روشن‌تر می‌شود که حتی در بیرون قلمرو تمدن هریا، بسیاری از مردم شبه‌قاره به درجات قابل توجهی از پیشرفت فرهنگی رسیده بوده‌اند. حتی در متهالیه شرقی مانند بنگال هم، در هزاره دوم قبل از میلاد، ماندگاهی وجود داشته که مردمش با کاربرد فلزات آشنایی داشته‌اند – این محل اکنون پاندو راجر دهیی^۶ خوانده می‌شود. در این محل، مهر و سفالینه‌ای پیدا شده که تا حدی مشابه اشیایی است که در تمدن مینوسی کرت^۷ یافت شده است، اگرچه نمی‌توان اطمینان داشت که این امر دلیل وجود ارتباطی بین این دو گروه مردم بوده است. محل اکتشاف اخیر ظاهراً گویای دو لایه از جمعیت است: لایه‌ای نسبتاً با فرهنگ که از فلزات استفاده می‌کرده؛ لایه‌ای دیگر که هنوز ابزارهای کوچک سنگی به کار می‌برده است. سیمای هند پیش از تاریخ، ورای قلمرو فرهنگ هریا به سرعت دارد روشن می‌شود، و به موقع خود ممکن خواهد شد که سیر کلی پیشرفت حرکت‌های اقوام اولیه را در سراسر شبه‌قاره ترسیم کند و بسیاری از نکاتی را که اکنون بر ما ناشناخته است روشن سازد.

هر چه باشد، هند قبل از آریایی‌ها در کشاورزی پیشرفت‌هایی داشته و از این لحاظ سراسر جهان به آن مدیون است. پنبه را تا آن‌جا که می‌دانیم اول‌بار، مردم هریا مورد استفاده قرار دادند. برنج جزو غلات عمده و اساسی آن‌ها نبود، چنان‌که در چین هم در عصر نوسنگی که دانه غذایی اصلی‌شان ارزن بود، کاشته نمی‌شد اما برنج خودرو را در شرق هند می‌شناختند، و در این‌جا، در دره باتلاقی گنگ است که ظاهراً معاصران دوره

1. Hastināpura

2. Kauśāmbī

3. Atranjī kherā

4. Navdātoli

5. Nevāsā

6. Pāndu Rājar Dhibī

7. Minoan Crete

نوسنگی مردم هریا، آن را برای اولین بار کاشتند. گاو میش آبی که نزد مردم هریا شناخته شده بود، نسبتاً دیرتر به چین رسید و احتمالاً این حیوان برای اولین بار در دشت گنگ اهلی شده است، اگرچه بعضی از محققان معتقدند که اصل آن از جزایر فیلیپین بوده است.

شاید با ارزش‌ترین عطیه هند پیش از تاریخ به جهان، ماکیان خانگی باشد. پرنده‌شناسان معتقدند که همه انواع پرندگان اهلی از نسل طیور جنگلی هند هستند. مردم هریا مرغ خانگی را می‌شناخته‌اند، هر چند آثار باقیمانده آن بسیار کم است و بر مهرها نقشی از آن‌ها ترسیم نشده است. احتمالاً هندیان عصر نوسنگی در دره گنگ آن را اهلی کرده‌اند، و از آن‌جا از برمه به چین راه یافته است. مصریان نیز در همین زمان، یعنی اواسط هزاره دوم قبل از میلاد، با آن آشنایی داشتند و آن را پرنده‌ای نادر و اشرافی می‌دانستند [۷]. واضح است که هند، حتی در قدیم‌ترین روزگاران هم به تمامی سرزمینی تک‌افتاده و جدا از بقیه جهان نبوده است.

پایان شهرهای سند

هنگامی که هریا ساخته شد، ارگ آن را دیوار کنگره‌داری حراست می‌کرد که پهنای قسمت پایین آن ۱۳/۵ متر و ارتفاعش ۱۱/۵ متر بود. این دیوار طی قرون از نو‌نماسازی و تقویت شده است، ولی دلیلی در دست نیست که دشمنان به نحو مخاطره‌آمیزی شهر را در معرض تهدید قرار داده باشند. در اواخر دوره هریا، استحکامات دفاعی آن بیش از پیش تقویت، و حتی یکی از دروازه‌های آن کاملاً بسته شد، زیرا از جانب غرب بود که خطر آن را تهدید می‌کرد.

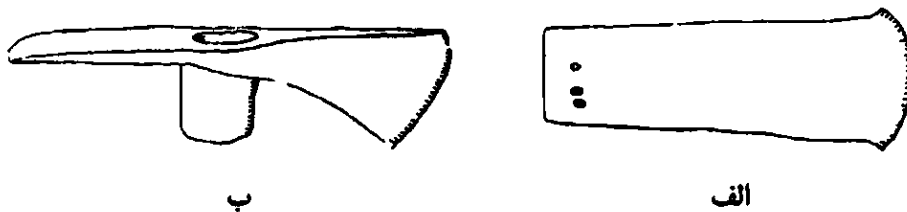
آبادی‌های بلوچستان ابتدا مورد حمله و تجاوز قرار گرفت. قدیمی‌ترین سطح محل باستانی، راناگهوندایی نشان می‌دهد که دسته‌هایی از مهاجمان اسب‌سوار در ۳,۰۰۰ سال قبل از میلاد، در منطقه حضور داشته‌اند. اما آنان به زودی ناپدید شدند و جای را به فرهنگ روستایی وانهادند که در هزاره سوم قبل از میلاد آن‌جا را گرفته و با شهرهای سند هم‌روزگار بود. سپس، در ۲,۰۰۰ سال پیش از میلاد، یا کمی دیرتر، این روستا سوخت و یک نوع سفالینه خشن‌تر جدید در کار آمد - احتمالاً مهاجمان محل را اشغال کرده بودند. اندکی بعد، تاخت‌وتازگران دیگری از راه رسیدند که سفالینه بی‌نقش‌ونگار

به کار می‌بردند. شواهد مشابه اما کمتر کاملی از محل‌های باستانی دیگر شمال بلوچستان به دست آمده است، در صورتی که در جنوب بلوچستان، مردمی با فرهنگ تهاجمی، ماندگاهی در شاهی تمپ^۱ که چندان از سوتکاگن دور،^۲ دور نبود و غربی‌ترین پایگاه فرهنگ هرپا به شمار می‌رفت، بنیان نهادند. مردم شاهی تمپ، تبرهایی که جادسته داشت و مهرهای مسی گرد به کار می‌بردند، و فرهنگ خود را جایگزین فرهنگ محلی قدیم‌تری کردند که در نزد باستان‌شناسان به «فرهنگ کولی» معروف است. در آخرین دوره حیات موهنجو دارو، سفالینه‌های نقاشی‌شده و ظروف سنگی مشابه آنچه در بلوچستان دیده شده است، سر برآورد، و این امر می‌تواند نشان ورود وسیع پناهندگان کولی باشد که صنعت و هنرشان را با خود همراه آوردند.

پس از آن‌که اقوام بربر آبادی‌های پیرامون را تصرف کردند، قوانین باستانی و سازمان منضبط شهرهای سند می‌بایست تحت فشارهای شدید قرار گرفته باشد. در موهنجودارو اتاق‌های بزرگ به چند حجره کوچک تقسیم شد و خانه‌ها به صورت اجاره‌ای درآمد؛ کوره‌های سفالگری در داخل محدوده شهر و حتی یک کوره در وسط خیابانی ساخته شد؛ طرح خیابان‌بندی شهر دیگر مراعات نمی‌شد. توده‌هایی از جواهرات دفن شد. مسلماً جمعیت شهر افزایش یافته بود؛ قانون رعایت نمی‌شد و نظم شهر به هم ریخته بود، و این شاید به علت آن بود که مهاجمان وحشی هم‌اکنون ایالات را درنوردیده بودند، و شهر پر از تازه‌واردانی بود که اولیای شهر نمی‌توانستند آنان را به زور با الگوی قدیمی فرهنگ آن سازگاری دهند، و اغلب آمدن سیل نیز بر خرابی اوضاع می‌افزود.

این‌طور به نظر می‌رسد که در پایان کار، بیشتر شارمندان موهنجودارو از شهر فرار کرده‌اند، اما استخوان‌های روی هم انباشته شده در یکی از خانه‌ها، و حتی پیدا شدن اسکلت زنی که در کنار چاه آبی افتاده است، نشان می‌دهد که تعداد اندک جاماندگان در شهر به دست مهاجمان گرفتار شده‌اند. در این لایه یک تبر مسی ظریف که دارای سوراخی برای دسته، و تیغه یک تیشه در مقابل تیغه تبر است کشف شده است؛ این تبر-تیشه ابزار زیبایی بود که می‌توانست هم در جنگ و هم در صلح به کار رود، و بر هر

آن چیزی که مردم هریا داشتند، برتری داشت (شکل ۵). شمشیرهایی با رگه استحکام بخش وسط تیغه نیز یافت شده است. «کوزه تابوتی» محتوی جنازه مردی از گونه مغولی که احتمالاً متعلق به یکی از مهاجمان بوده، نیز به دست آمده است.



شکل ۵- تبرهای شهرهای سند

(الف) سر تبر کارنشته و سوراخ نشده. (ب) تبر-تیشه دسته دار

شواهدی که از هریا به دست می‌آید از نوع دیگری است. در این جا در نزدیکی گورستان قدیمی خاکسپاری اجساد، گورستان دیگری در سطحی بالاتر دیده می‌شود، که در آن مردانی کوتاه سر با جمجمه‌ای ارمنی‌گونه، در تابوت‌های کوزه‌ای شکل دفن شده‌اند. جمجمه مشابهی نیز در خود ارگ دفن شده بود. در چانه‌وارو، در سند سفلا، مردم هریا جای خود را به آدم‌های کوتاه قدی داده بودند که در کلبه‌های کوچکی که جایی برای افروختن آتش داشت به سر می‌بردند. از این ابداع تازه چنین برمی‌آید که آنان از محل سردسیری به این ناحیه آمده بوده‌اند. گرچه از بسیاری جهات مردم ساده‌ای بودند، ابزارها و سلاح‌هایی عالی داشتند. ماندگاه‌های مشابهی نیز تقریباً در همین زمان در بلوچستان برپا شده بود. در میان اندک بازمانده‌های این مهاجمان، شواهد مسلمی از وجود اسب دیده می‌شود. دره سند به دست بیگانگانی افتاده بود که پیروزی‌شان نه به علت قدرت نظامی برتری که داشتند، بلکه دارای سلاح‌های بهتری نیز بودند و از مرکوب سریع‌السیر و هراس افکن استپ‌ها به‌خوبی استفاده می‌کردند. در قسمت‌های دیگر هند، نفوذ یورشگران در آبه‌خوبی‌وس نبود. چنین به نظر می‌رسد که شهر هریایی لوتهاال در گجرات، تا مدت‌ها پس از سقوط شهرهای دیگر برپا بود و فرهنگ آن ظاهراً به تدریج بسط و تحول یافت و با فرهنگ عصر بعد درآمیخت، بی‌آن‌که وقفه و گسستگی نمایانی در پیوستگی آن روی دهد.

تعیین تاریخ دقیق این حوادث بزرگ ممکن نیست و تنها می‌توان از طریق تطبیق زمانی با حوادث خاورمیانه، آن را به صورت بسیار تقریبی برآورد کرد. آثاری از تماس‌های متفرق میان شهرهای هند و سومر می‌توان به دست آورد، و دلایلی برای این باور در دست است که این تماس‌ها در دورهٔ اولین سلسلهٔ سلاطین بابل، که حمورابی^۱ قانونگذار بزرگ بابلی از شاهان آن است، ادامه داشته است. این سلسله نیز به دست کاسی‌ها^۲ بربری برافتاد که از مرتفعات ایران آمدند و به اتکای ارباهای تندرو خویش که با اسب حرکت می‌کرد، به پیروزی نایل شدند. پس از تهاجم کاسی‌ها، دیگر در بین‌النهرین نشانی از ارتباط با سند دیده نمی‌شود، و ظاهراً چنین می‌نماید که شهرهای سند، تقریباً همزمان با سقوط سلسلهٔ حمورابی، از بین رفته‌اند. محققان قدیم حادثهٔ اخیر را در قرون اولیهٔ هزارهٔ دوم قبل از میلاد می‌دانستند، اما مدارک جدیدی که اندکی قبل از آغاز جنگ جهانی دوم به دست آمده، سبب تجدید نظر در این رویدادنکاری شده است. اکنون سقوط اولین سلسلهٔ شاهان بابلی را حدود سال ۱۶۰۰ قبل از میلاد می‌دانند.

قدیمی‌ترین منبع ادبی هندی که در دست داریم، ریگ‌وداست که بیشتر آن در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم قبل از میلاد تدوین شده است. واضح است که این مجموعه اثر قوم مهاجمی است که هنوز ساکنان اولیهٔ شمال-غرب هند را کاملاً به فرمان خود درنیاورده بوده است. سر جان مارشال، در گزارش مشروح خود در مورد کاوش‌های موهنجودارو، بر این نظر بود که میان سقوط شهرهای سند و حملهٔ آریایی‌ها دو قرن یا بیشتر فاصله بوده است؛ اما حفاری‌های جدیدتر در هریا و مناطق دیگر، تجدید نظر در گاهشماری بابلی، و اشارات ریگ‌ودا هم گرایش بر آن دارند که مدت این فاصله را کاهش دهند. بسیاری از صاحب‌نظران متبحر که زیر نظر سر مورتیمر ویلر کار می‌کردند، اکنون معتقدند که هریا را آریایی‌ها برانداخته‌اند. نظر بر آن است که مراسم خاکسپاری در گورستان‌های متأخر هریا، کار «آریایی‌های راستین ودایی»^۳ است، و هریا باید از زمرهٔ

1. Hammurabi

۲. Kassites: قومی قدیمی که نژاد و زبان‌شان ناشناخته است. پس از تاخت‌وتازهای بسیار، عاقبت در بابل مستقر شدند و دومین سلسلهٔ سلاطین بابل را تشکیل دادند. -م.

3. true Vedic Aryans

قلعه‌ها و ارگ‌هایی باشد که گفته می‌شود ایندرا،^۱ خدای جنگ و دایی، آن‌ها را با ساکنانش ویران ساخته است.

به یقین نمی‌توان گفت که ویران‌کنندگان شهرهای سند، اعضای گروهی از قبایل به هم وابسته‌ای بودند که روحانیانشان ریگ ودا را تنظیم کرده‌اند؛ برای چنین اظهار نظری دلایل کافی در دست نیست. ولی محتمل است که سقوط این تمدن عظیم تا حدی معلول جنبش‌های گسترده مردم ارابه‌ران مهاجری باشد که سیمای سراسر دنیای متمدن را در هزاره دوم قبل از میلاد دگرگون ساختند.

هندواروپاییان و آریایی‌ها

قبایلی که به هند حمله بردند خود را آریاها^۲ می‌نامیدند که اکنون معمولاً آریایی‌ها خوانده می‌شوند. این نام را ایرانیان قدیم نیز به کار می‌بردند، و واژه «ایران»^۳ [سرزمین آریایی‌ها] نشانه و باقیمانده آن است، چنان که لفظ «آیر»^۴ - نام غربی‌ترین سرزمینی که اقوام هندواروپایی در روزگاران کهن به آن رسیدند - نیز از همان ریشه است. ما در این جا نمی‌توانیم درباره نظریه‌های مختلفی که در مورد خاستگاه این اقوام اظهار شده است بحث کنیم، تنها می‌توانیم به ذکر معقول‌ترین و منطقی‌ترین آن‌ها بپردازیم، و معتقدیم که این نظر را اکثر صاحب‌نظران در موضوع خواهند پذیرفت.

در حدود ۲,۰۰۰ سال قبل از میلاد، در استپ‌های بزرگ گسترده، از لهستان تا آسیای مرکزی، مردم وحشی نیمه‌بیابانگردی به سر می‌بردند که بلندقامت، نسبتاً زیبا، و تقریباً درازسر بودند. اینان اسب را رام کرده بودند و آن را به ارابه‌های سبکی می‌بستند که دارای چرخ‌های پره‌دار بود، و ناگزیر به مراتب سریع‌تر از ارابه‌های نوع دیگری حرکت می‌کرد که با الاغ کشیده می‌شد و چرخ‌های توپر داشت و مهم‌ترین وسیله حمل و نقل در سومر همان زمان بود. این اقوام عمدتاً دامداری می‌کردند، اما تاحدی هم به کشاورزی می‌پرداختند. مدرکی در دست نیست که آنان با سومر رابطه مستقیم داشته‌اند، لیکن پاره‌ای از نوآوری‌های اهل‌النهرین، خصوصاً به کار بردن تبرهای دسته‌دار، را اخذ کرده بودند. در نخستین قسمت هزاره دوم قبل از میلاد، خواه بر اثر ازدیاد جمعیت،

1. Indra

2. Āryas

3. Irān

۴. Eire: آیر / ایرلند کنونی

خواه در نتیجه خشک شدن مراتع و چراگاه‌ها، و خواه به هر دو علت، این اقوام دسته‌دسته به غرب، جنوب و شرق مهاجرت کردند؛ بر اقوام بومی غلبه یافتند، با آنان درآمیختند و بدین ترتیب طبقه فرمانروای جدیدی به وجود آوردند. آنان با خود نظام خانوادگی مبتنی بر اصل پدرتباری، پرستش خدایان آسمانی و اسب و ارابه را به ارمغان آوردند. در بیشتر سرزمین‌هایی که مستقر شدند، زبان اصلی‌شان به تدریج با زبان‌های اقوام مغلوب سازگاری یافت. بعضی از آن‌ها به اروپا هجوم بردند و نیای یونانی‌ها،^۱ لاتینی‌ها،^۲ سلت‌ها^۳ و توتون‌ها^۴ شدند. دسته‌ای از آسیای صغیر سر درآوردند و از آمیزش آن‌ها با اهالی بومی، امپراتوری مقتدر هیتی‌ها^۵ به وجود آمد. دسته سوم در سرزمین خود ماندند، و نیای اقوام بالتیک^۶ و اسلاوونیایی^۷ شدند. بالاخره، دسته چهارم به سوی جنوب به قفقاز و فلات ایران رو نهادند و بارها بر تمدن‌های خاورمیانه تاختند - کاسی‌ها که بابل را فتح کردند، جزو همین دسته اخیر بودند. در قرن چهاردهم قبل از میلاد، در شمال - شرق سوریه، قومی به نام میتانی^۸ سر برآورد که شاهانش نام‌های هند و ایرانی داشتند، و نام تعدادی از خدایانشان برای هر پژوهنده مذهب هندو آشناست: ایندرا اوروونه^۹ (خدای ودایی ورونه^{۱۰})، میتره،^{۱۱} و نشاتیه^{۱۲} سران خاندان‌های حاکم در سوریه و فلسطین، نیز مانند میتانی‌ها، نام‌هایی از نوع هند و ایرانی داشتند.

این قبایل غارتگر به تدریج با اقوام کهن‌تر خاورمیانه هم‌آمیزی یافتند، و تمدن‌های قدیم، که با خون و افکار تازه نیرو گرفته بودند، به دوره‌های جدیدی از فرهنگ مادی رسیدند. اما فرهنگ سند که با سیل‌های پی در پی از پا درآمده بود، نه یارای آن داشت که در برابر مهاجمان ایستادگی کند و نه قدرت این که آنان را در خود جذب کند. فرهنگی که می‌بایست جای فرهنگ هرپا را بگیرد، به طوری که خواهیم دید، کاملاً در نقطه مقابل سلف خود قرار داشت. تنها پس از گذشت قرن‌های بسیار بود که پاره‌ای از عناصر تمدن قدیم که بدون شک مردمان فقیرتر و بردگان آن را حفظ و زنده نگه داشته بودند، در میان فاتحان نفوذ پیدا کرد.

1. Greeks

2. Latins

3. Celts

4. Teutons

۵. Hittites: قوم قدیمی در هزاره دوم قبل از میلاد که عمده‌ترین آثار باستانی‌شان در بُغازکوی به دست آمده است. - م.

6. Baltic

7. Slavonic

8. Mitanni

9. Uruvna

10. Varuna

11. Mitra

12. Našatiya

هجوم آریایی‌ها به هند حرکت واحد هماهنگی نبود، بلکه جنبش و جوششی بود که قرن‌ها به درازا کشید و قبایل بسیاری در آن دست داشتند که احتمالاً همگی هم از یک نژاد و یک زبان نبودند. مسلم به نظر می‌رسد که بسیاری از آبادی‌های قدیمی ارتفاعات غربی، قبل از این که شهرهای سند نابود شوند، از میان رفته بودند؛ زیرا اگر جز این باشد نمی‌توان گستره مسیر آریایی‌ها را به علت کمی آنچه باقی مانده است، معین کرد. از قرار معلوم مهاجمان بر سر آن نبودند که در شهرها مقیم شوند، و پس از سقوط هریا و موهنجودارو، پنجاب و سند سرزمین آبادی‌های کوچک با ساختمان‌های چوبی و حصیری شد که بقایای آن‌ها مدت‌ها قبل از میان رفته است. برای چند قرن پس از سقوط هریا، از این قسمت از هند هیچ اثر باستان‌شناختی برجای نیست، و اکنون تنها از روی منابع ادبی می‌توان خلأ مربوط به این دوران را پر کرد.

آریایی‌ها در هند. دوره پیش از تاریخ

در میان اقوام بسیاری که در هزاره دوم قبل از میلاد به سرزمین هند وارد شدند، گروهی از قبایل وابسته به هم وجود داشتند که روحانیانشان تکنیک شعری بسیار پیشرفته‌ای را تکامل بخشیده بودند که آن را در تصنیف سرودهایی که در ستایش خدایانشان در مراسم قربانی می‌خواندند، به کار می‌بردند. این قبایل که عمده‌ترینشان همان قبیله بهاراته بود، بیشتر در پنجاب شرقی و نیز در ناحیه بین ساتلج و یمونا سکونت داشتند، ناحیه‌ای که بعداً به برهماورته^۱ معروف شد. سرودهایی را که روحانیان آن‌ها در سرزمین جدیدشان سروده بودند، دقیقاً سینه به سینه و دهان به دهان نقل شد و در هزاره اول قبل از میلاد گردآوری و تنظیم گشت. با آن که هنوز به نوشتن درنیامده بود، به آن‌ها چنان با چشم تقدس نگریسته می‌شد که حتی کوچک‌ترین تغییر و دگرگونی در آن روا دانسته نمی‌شد، و مکتب‌های روحانی که عهده‌دار حفظ آن‌ها بودند، دقیق‌ترین و جالب‌ترین دستگاه واریسی و نظارت و مقابله را به منظور حصول اطمینان از سره‌گویی و سره‌نویسی پدید آوردند. حتی زمانی که فن نوشتن در هند شناخته و دانسته شد، این سرودها به‌ندرت نوشته می‌شد. اما به یمن قدرت درخشان حافظه نسل‌های بسیاری از برهمنان، و قدوسیتهی که برای این سرودها قائل بودند، تا امروز به صورتی باقی مانده که به استشهاد و نشانه‌های درون‌متنی، به نظر نمی‌آید که طی تقریباً سه هزار سال، تحریف

عمده‌ای در آن‌ها روی داده باشد. این مجموعه بزرگ از سرودهای نیایشی ریگ‌ودا نام دارد که هنوز از لحاظ اصولی در شمار مقدس‌ترین کتاب از کتب مقدس بی‌شمار هندوهاست.

دوره وداها، براهماناها و اوپنیشدها، نوعی گذار از پیش-تاریخ به تاریخ است. اگر تاریخ را جدا از باستان‌شناسی، مطالعه گذشته انسان از روی مآخذ مکتوب تلقی کنیم، باید گفت که تاریخ هند با آریایی‌ها آغاز می‌شود. ریگ‌ودا و مجموعه ادبیات شفاهی مقدسی که به دنبال آن در نیمه اول هزاره قبل از میلاد به وجود آمد، به سنت زنده هندو تعلق دارد. سرودهای ودایی هنوز هم در جشن‌های عروسی، مراسم خاکسپاری و نیایش روزانه برهمن‌ها خوانده می‌شود. بدین ترتیب، باید آن‌ها را جزئی از تاریخ هند تلقی کرد، نه جزئی از گذشته مدفون در خاک پیش از تاریخ هند. با این وصف، در آن‌ها از وقایع مهم آن عصر جز برحسب تصادف و به صورتی فوق‌العاده مبهم کمتر سخنی می‌رود، حتی درباره اوضاع اجتماعی، اطلاعات مندرج در آن اندک است، و تاریخ‌پژوه تنها درباره مذهب و اندیشه است که می‌تواند به‌طور کافی از آن‌ها بهره بگیرد.

با وجود این، از سرودهای ریگ‌ودا و اثره ودا^۱ مربوط به تعالیم مربوط به قربانی براهماناها، و عرفان اوپنیشدها، طرح و نمای فرهنگی – ولو به صورت بسیار مبهم – آشکار می‌شود. در این فرهنگ، همه‌جا از افکار حکیمان و رؤسای قبایلی سخن می‌رود که اهمیتشان در عصر خود تا بدان حد بوده که نامشان در ادبیات مقدس ذکر شده است. سنن و روایات بعدی به گرد این صورت‌های ذهنی وهم‌آلود، لایه‌های درخشان و پرتالویی از افسانه کشید، افسانه‌ای که هنوز هم بسیاری از هندوان تلویحاً آن را باور می‌کنند و متون دیگر نیز برای آن‌ها بی‌اندازه اهمیت دارد. حال اگر لایه‌های پوشان افسانه‌ای را کنار زنیم، تنها سایه‌های مبهمی برجای می‌ماند که چیزی جز نام عده‌ای از سران قبایلی نیست که سه‌هزار سال پیش به جنگ‌های موفقیت‌آمیزی با دشمنان خود دست زده‌اند. برای دوره قبل از زمان بودا، ما می‌توانیم فقط ویژگی کلی تمدنی که ادبیات ودایی را به بار آورد ترسیم کنیم و طرح حدسی مجملی از گسترش آن را عرضه بداریم.

فرهنگ ریگ‌ودا

هیچ‌گونه همزمانی واقعی در خود ریگ‌ودا وجود ندارد که از روی آن اطلاعات دقیقی

درباره تاریخ تدوین آن به دست آید. پاره‌ای از محققان در گذشته، بر مبنای سنت و اشارات مبهم نجومی موجود در خود سرودها، تاریخی بسیار قدیمی برای آن‌ها قائل بودند. حتی یکی از پژوهشگران بسیار نامی و معتبر هندی معتقد بود که قدمت آن‌ها به حدود ۶,۰۰۰ سال قبل از میلاد می‌رسد. کشف شهرهای سند که هیچ‌گونه وجه مشترکی با فرهنگ مذکور در وداها ندارند – و مسلماً خود متعلق به زمانی قبل از دوره ودایی هستند – ثابت می‌کند که این سرودها نمی‌توانند قبل از پایان فرهنگ هریا تصنیف شده باشند. تکامل عظیم فرهنگی، مذهبی و زبانی که در ادبیات متأخر ودایی آشکار است، نشان می‌دهد که یک فاصله زمانی طولانی – احتمالاً حدود ۵۰۰ سال – میان تاریخ تدوین آخرین سرود ریگ‌ودا و روزگار بودا وجود داشته است. بنابراین، محتمل است که قسمت بیشتر ریگ‌ودا میان سال‌های ۱۵۰۰ و ۱۰۰۰ قبل از میلاد سروده شده باشد، ولی تصنیف بعضی از سرودهای جدید و تدوین و تنظیم تمامی مجموعه ممکن است یک یا دو قرن بعد صورت گرفته باشد.

هنگامی که سرودها نوشته می‌شد، کانون فرهنگ آریایی ناحیه‌ای بود میان یمونا و ساتلج (شوتودری)^۱، در جنوب امبالا^۲ کنونی و در امتداد مسیر علیای رود سَرشوتی. این رود اکنون نهر کوچکی است که در صحرای راجستان ناپدید می‌شود؛ اما در آن روزگار رود عظیم و پرآبی بود و احتمالاً پایین‌تر از ملتقای ساتلج و سند به رود اخیر ملحق می‌شد. شاعران ودایی هیمالیا را می‌شناختند، ولی با منطقه جنوب یمونا آشنایی نداشتند، و از ویندهیاها هم نامی نبرده‌اند. آریایی‌ها در سمت مشرق از یمونا چندان دور نشدند، و نام گنگ تنها در یکی از سرودهای متأخر ذکر شده است.

در این زمان آریایی‌ها هنوز اهالی بومی را کاملاً مطیع و منقاد نساخته بودند. با آن‌که در بسیاری از سرودها به جنگ میان یک قبیله آریایی با قبیله دیگر اشاره شده است، در زیر این رقابت‌های میان‌قبیله‌ای، احساسی از وحدت و یکپارچگی بر ضد «داسه»^۳‌ها و «دسیو»^۴‌ها که گویا نماینده بازماندگان فرهنگ هریا بودند و با مردم و اقوام پنجاب و شمال-غرب خویشاوندی داشتند، وجود دارد. داسه‌ها، مردمی زشترو، سیه‌چرده، با لب‌های کلفت، و بینی پهن توصیف شده‌اند که فالوس (عضو نرینه) می‌پرستیدند و بسیار

1. Śutudrī

2. Ambālā

3. dāsa

4. dasyu

بدزبان بودند. دام‌های زیاد داشتند و در نقاطی حصین به نام «پور»^۱ می‌زیستند - ایندرا، خدای جنگ آریایی‌ها، صدها از این پورها را ویران ساخته بود. کار سترگ ویران کردن ماندگاه‌های داسه‌ها، دیرزمانی قبل از تصنیف سرودها به پایان رسیده بود، و جنگ‌های بزرگی که از این رو می‌بایست درگرفته باشد، اینک با هاله‌ای از افسانه پوشیده شده بود؛ اما داسه‌ها هنوز قادر بودند ۱۰,۰۰۰ مرد جنگجو برای مقابله با مهاجمان گرد آورند.

از دشمنان دیگر آریایی‌ها «پانی‌ها»^۲ بودند که مردمی ثروتمند توصیف شده‌اند. اینان از حمایت روحانیان ودایی سر باز می‌زدند و دام‌های آریایی‌ها را می‌دزدیدند. آن‌ها به اندازه داسه‌ها مغرور نبودند و ماندگاه‌هایشان کمتر مورد هجوم و دستبرد قرار می‌گرفت. برخی تصور کرده‌اند که پانی‌ها سوداگرانی سامی‌نژاد بوده‌اند، اما دلایل موجود در این باره چندان ضعیف است که نمی‌توان این نتیجه‌گیری را پذیرفت.

آریایی‌ها نیز از تأثیر بومیان اولیه این سرزمین‌ها مصون نماندند. واژه «داسه» در زبان سنسکریت کلاسیک عموماً به معنای «غلام» و «برده» است، و در سرودهای متأخر ریگ‌ودا نیز به همین معنی به کار رفته، و نیز مؤنث آن، به شکل «داسی»^۳ به معنی «کنیز»، در سراسر کتاب استفاده شده است. با آن‌که بسیاری از داسه‌های مغلوب به بردگی گرفته شده‌اند، ظاهراً بعضی از آنان با فاتحان از در سازش درآمدند، و حتی از یک رئیس قبیله داسه نام برده شده که راه و رسم آریاییان را پذیرفته و به حمایت برهمنان پرداخته است [۸]. یکی از نتایج این تماس میان آریایی‌ها و غیرآریایی‌ها، حتی در قدیمی‌ترین پاره ریگ‌ودا، که زبان آن به نحو محسوسی تحت تأثیر زبان غیر هندواروپایی قرار گرفته، آشکار است. همه زبان‌های هندی، از زبان ودایی تا زبان‌های محلی کنونی، دارای یک رشته آواها، یعنی همخوان‌های برگشته زبانی یا کامی^۴ هستند که در سایر زبان‌های هندواروپایی، حتی در زبان ایرانی کهن با سنسکریت خویشاوندی نزدیک دارد، موجود نیست. این آواها بایستی از کوشش‌های غیر آریاییان برای فراگرفتن زبان اربابان فاتح خود، به سرعت تکامل پذیرفته باشد. تردیدی نیست که مهاجمان غالباً با زنان بومی وصلت می‌کردند، و ناگزیر کودکانشان به دو زبان سخن می‌گفتند و پس از چند نسل، زبان آریایی‌ها از آمیزش خون بومی تأثیر پذیرفت. شماری واژگان در ریگ‌ودا دیده می‌شود

1. Pur

2. Panis

3. dāsī

۴. retroflex or cerebral consonants نوعی همخوان (صامت) در زبان سنسکریت، که با تماس نوک برگشته زبان به کام تولید می‌شود. -م.

که با هیچ‌یک از ریشه‌های شناخته‌شده هندواروپایی ارتباط ندارد و آشکار است که از زبان‌های بومی گرفته شده است. تأثیر غیر آریایی‌ها بر دین و فرهنگ هم می‌بایست خیلی زود صورت پذیرفته باشد، و ناپدید شدن تدریجی بسیاری از میراث‌های اصیل هندواروپایی را در زیر قشرهای متوالی نوآوری‌های غیر آریایی، می‌توان در آثار و نوشته‌های کهن مذهبی هند پیگیری کرد.

دربارۀ بدویت و ابتدایی بودن جامعه قدیم آریایی، بعضی از هندشناسان قرن نوزدهم بسیار مبالغه کرده‌اند. اینان می‌پنداشتند که در سبک دقیقاً منضبط و جاف‌تاده ریگ‌ودا، اولین تراوش‌های روح بشری و پژواکی از «وحشی نجیب» ژان ژاک روسو را یافته‌اند. در حقیقت، حتی هنگامی که اولین سرودها تصنیف می‌شد، آریایی‌ها نه تنها وحشی نبودند، بلکه در آستانۀ تمدن قرار داشتند. تکنیک‌های نظامی آنان پیشرفته‌تر از آن خاورمیانه بود، و مکتب‌های کاهنانه آن‌ها آیین قربانی قبیله‌ای را به صورت هنر ظریفی درآورده بود، و اشعارشان قالب یافته و استادانه پرداخته شده بود. از طرف دیگر، آنان تمدنی شهری پدید نیاورده بودند. نبود کامل واژگان مربوط به خط و نوشتار در ریگ‌ودا به‌رغم حجم آن و بافت‌های بسیاری که کاربرد چنین لغاتی در آن‌ها انتظار می‌رود، خود دلیل آن است که آریایی‌ها از سواد بهره‌ای نداشتند. آنان مردم دامدار جنگجویی بودند که به صورت قبایل سازمان یافته بودند و نه به صورت مملکت. فرهنگ آنان شباهت تکوینی به فرهنگ‌هایی دارد که در بیوولف^۱ حماسۀ انگلیسی، داستان‌های پهلوانی اسکاندیناوی و حماسه‌های متثور ایرلندی دیده می‌شود، ولی به آن حد از بالندگی که در ایلید^۲ می‌بینیم نیست.

این قبایل زیر فرمان رؤسایی بودند که عنوان «راجا»^۳ داشتند؛ این واژه، با «رکس»^۴ لاتینی از یک ریشه و به معنای پادشاه است. راجا سلطان خودکامه‌ای نبود، زیرا اداره قبایل تا حدی در مسئولیت شوراهای قبیله‌ای که «سَبها»^۵ و «سمیتی»^۶ نامیده می‌شد، قرار داشت. این دو واژه در بسیاری از متون با هم آمده و وجه تمایز میان آن‌ها کاملاً

۱. *Beowulf*: کهن‌ترین حماسۀ انگلیسی، که احتمالاً در اوایل قرن هشتم میلادی تألیف شده است. مواد آن بیشتر از تاریخ، اساطیر و افسانه‌های عامیانه اسکاتلندی است، و حوادث آن در دانمارک و سوئد روی می‌دهد. قهرمان داستان، گرنزل، گول دریایی و مادرش را می‌کشد؛ سپس اژدهایی را به قتل می‌رساند و خود نیز جان می‌سپارد. - م.

2. *Iliad*3. *rājā*4. *rex*5. *Sabhā*6. *Samiti*

روشن نیست. احتمالاً بعضی از قبایل، هیئت حاکمه خود را «سبها» و قبایل دیگر، «سمیتی» می‌نامیده‌اند. برخی قبایل نیز شوراهایی از هر دو نوع داشته‌اند، که اولی شورای داخلی بود و تنی چند از بزرگان قبیله تشکیل می‌شد، و دومی اجتماع بزرگی از رؤسای خانواده‌ها بود [۹]. این دو هیئت نفوذ بسیاری بر شاه داشتند و تصویب آن‌ها برای به شاهی نشستن وی ضرورت داشت. ریاست نزد بعضی از قبایل ظاهراً جنبه موروثی نداشت، و قبیله را شورا مستقیماً اداره می‌کرد. زیرا در قطعه‌ای چنین می‌خوانیم که شاهان در مجمعی به شور نشستند [۱۰]، و از این مطلب چنین برمی‌آید، همان‌گونه که در خانوارهای دارای حکومت اولیگارشی (حکومت سران متنفذ) دوره‌های بعد می‌بینیم، همه بزرگان قبیله عنوان و لقب راجا می‌داشته‌اند، و بر قبیله به صورت یک انجمن مردمی حکومت می‌کرده‌اند.

با این حال سلطنت موروثی روال کار بود و راجا که در قصر باشکوهی به سر می‌برد، درباری ابتدایی داشت که درباریان («سبهاسد»^۱) و رؤسای طوایف («گرامنی»^۲) به آن راه داشتند. شاه نیز سرداری «سنانی»^۳ در خدمت خود داشت که مسئول لشکرکشی‌های کوچک، یورش و غارت گله‌های قبایل همسایه بود. رئیس دینیاران «پوروहितه»^۴ از اهمیت بسیار برخوردار بود؛ همو بود که با اجرای مراسم قربانی، رفاه قبیله را به هنگام صلح، و پیروزی آن را در زمان جنگ تضمین می‌کرد. این رئیس روحانی معمولاً نقش پزشک قبیله را نیز داشت، مراسم جادویی را اجرا می‌کرد، و برای تحقق پیروزی هم پیش از شروع جنگ و هم در حین جنگ اورادی می‌خواند.

آریایی‌ها به شاه مقدم بر هر چیز به عنوان یک رهبر جنگی که مسئولیت دفاع قبیله را بر عهده داشت می‌نگریستند. در این دوره آغازین وی به هیچ وجه جنبه الهی نداشت، و وظایف مذهبی نیز بر عهده‌اش نبود، جز آن‌که فرمان می‌داد که برای رفاه قبیله مراسم قربانی به جای آورده شود، و از روحانیانی که به این کار می‌پرداختند حمایت می‌کرد. «کاهن-شاه»^۵ که در بعضی از فرهنگ‌های اولیه می‌بینیم، در هند عصر ودایی نظیر و قرینی نداشت. دستگاه منظمی برای درآمدها و عایدات در کار نبود، و شاه صرفاً به مالیاتی که از اتباع خود می‌گرفت و غنایمی که از جنگ‌ها به دست می‌آورد، متکی بود. اگر وظایف دآوری و قضاوت را نیز شاه بر عهده می‌داشته است — چنان‌که بعداً به طور

1. Sabhāsād

2. grāmaṇī

3. Senānī

4. Purohita

5. Priest-King

قطع و یقین داشت - هیچ اشاره‌ای بدان‌ها نشده است. مرتکب قتل نفس، همان‌طور که در نزد آنگلو ساکسون‌ها و بعضی اقوام هندواروپایی اولیه مرسوم بود، احتمالاً برطبق نظام دیه «ورگیلد»^۱ مجازات می‌شد. اما غیر از این مورد، هیچ اطلاع دقیقی از اداره سازمان قضایی در عصر ریگ ودا نداریم.

از بعضی رؤسای قبایل به نام یاد شده است، و درباره برخی از اینان، سنن و روایت‌های بعدی، شاخ و برگ‌های داستان‌های باورنکردنی پدید آورده است. اما در ریگ ودا، تنها از یک راجا نام برده شده که کارهایی که انجام داده از لحاظ تاریخی اهمیت داشته است. این راجا، سوداس^۲ شاه قبیله بهاراته‌هاست - قبیله‌ای که در قسمت‌های علیای رود سرسوتی به سر می‌برد. در سه شعر از این مجموعه، از جنگ بزرگی به نام «نبرد ده پادشاه»^۳ سخن رفته است که در آن سوداس، قوای مؤتلف ده قبیله از قبایل پنجاب و شمال-غرب هند را در ساحل رود پروشنی^۴ (راوی کنونی) شکست داده است. قدرتمندترین این ده قبیله، قبیله پوروها^۵ بود که در مسیر سفلی سرسوتی می‌زیستند، و همسایگان غربی بهاراته‌ها به شمار می‌رفتند. شاه آنان، پوروکوتسه^۶، ظاهراً در این جنگ به قتل رسید. در عصر بعد دیگر نه سخنی از بهاراته‌هاست و نه اشاره‌ای به پوروها، اما قبیله جدیدی موسوم به کوروها^۷ سرزمین قدیمی بهاراته‌ها و قسمت اعظم شمال دواب گنگ-یمونا (جمنا) را تحت استیلای خود در آورد. در تبارنامه سنتی رؤسای کورو، از بهاراته و از پورو به عنوان نیاکان آنان نام برده شده است، و به آن‌ها، بدون تمایز، همچون «پسران بهاراته» و «پسران پورو» اشاره شده است. بدون شک، دو قبیله بر اثر پیروزی یکی بر دیگری در هم مستحیل شدند، و این فرایند هم‌آمیزی با یکدیگر، که با آن قبیله‌ها به صورت اقوام و ملت‌ها درآمدند، می‌بایست در سراسر عصر ودایی ادامه می‌داشته است.

هنگامی که آریایی‌ها به هند آمدند، از قبل نوعی تقسیم‌بندی طبقاتی در ساختار قبیله‌ای هندیان وجود داشت. حتی در قدیمی‌ترین سرودها به طبقه کشته‌^۸ (نجبا) و

۱. Wergeld: از اقسام دیه، و آن مبلغی بوده که قاتل به خانواده مقتول می‌پرداخته است. پرداخت ورگیلد در همه فرهنگ‌های ژرمنی، از جمله در دوره آنگلو ساکسون‌ها در انگلستان وجود داشته و در بسیاری از ممالک دیگر نیز رایج بوده است. - م.

2. Sudās

3. Battle of the Ten Kings

4. Paruṣṇī

5. Pūrus

6. Purukutsa

7. Kurus

8. kṣatra

ویش^۱ (عامه مردم) برمی‌خوریم، و اسناد چند قوم هندواروپایی باستانی دیگر، این فکر را پیش می‌آورد که یکی از وجوه مشخصه جامعه هندواروپایی، حتی قبل از آنکه این قبایل از سرزمین بومی خود مهاجرت کنند، اشرافیت قبیله‌ای بوده است. آریایی‌ها هنگامی که در میان بومیان سیه‌چرده سکنا گزیدند، به نظر می‌آید که برپاکی خون و نژاد خویش بیش از پیش تأکید نهادند، و ناگزیر تقسیم‌بندی طبقاتی جنبه سخت‌تری یافت، تا آن داسه‌هایی که محلی در حاشیه جامعه آریایی پیدا کرده بودند، و نیز آن آریایی‌هایی که با داسه‌ها ازدواج کرده و راه و رسم آن‌ها را پیش گرفته بودند، از طبقه اشراف طرد شوند. این دو گروه در مقیاس اجتماعی منزلت نازلی یافتند. در این میان، چون علم به آداب و رسوم قربانی روزبه‌روز پیچیده‌تر می‌شد، و ناگزیر نیاز به مهارت بیشتر و آموزشگری و یادگیری زیادتری داشت، اینک پرستاران امتیازها و حقوق بالاتری برای خود قائل می‌شدند. در پایان دوره رنگ‌ودا، جامعه به چهار طبقه بزرگ تقسیم شده بود، و به این تقسیم‌بندی چهارگانه صورت تقدس دینی داده شده و به آن همچون امری بنیادی و ازلی نگریسته می‌شد. این معنی از یکی از مهم‌ترین سرودهای این مجموعه آشکار می‌شود که در آن چنین آمده است: «این چهار طبقه از قطعه‌قطعه کردن پیکر انسان اولیه که خدایان در آغاز خلقت جهان او را قربانی کردند، پدید آمده است» (ص ۴۰۱ و بعد).

این چهار طبقه یعنی: روحانیان (برهمنان)^۲، جنگجویان (کشتربه)^۳، کشاورزان (ویشیا)^۴ و کارگران مزارع (سرف‌ها) (شودره)^۵، در سراسر دوره رنگ‌ودا تبلور پیدا کردند. این طبقات هنوز هم در جامعه هند به همان صورت وجود دارند. واژه‌ای که در سنسکریت برای این طبقات به کار برده می‌شود ورنه^۶ است، به معنای «رنگ»، و نشان می‌دهد خاستگاه آن‌ها در تکامل ساختار طبقاتی قدیم قبیله‌ای ریشه دارد که از گذر تماس با مردمی که رنگ چهره دیگر و فرهنگ بیگانه‌ای داشتند، به وجود آمده است. اصطلاح ورنه معنی طبقه «کاست»^۷ ندارد، و هیچ‌گاه نداشته، حال آنکه بیشتر از سر تسامح به این معنی ترجمه شده است. (ص ۲۱۵).

واحد اساسی جامعه آریایی خانواده بود. اجتماع چند خانواده وابسته به هم طایفه یا

1. viś

2. brāhmaṇa

3. kṣatriya

4. vaiśya

5. śūdra

6. varṇa

7. caste

«گرامه»^۱ را به وجود می‌آورد - اصطلاح گرامه بعدها عموماً به معنای «دهکده» و «آبادی» به کار می‌رفته است، در ریگ‌ودا معمولاً به گروهی از خانواده‌های خویشاوند اطلاق می‌شود و نه به ماندگاه آنان. خانواده به صورت ثابت و تغییرناپذیر پدرتبار و پدرسالار بود. زن، اگرچه مقام و موقعیت محترمانه‌ای داشت، تابع و مطیع شوهر بود. ازدواج معمولاً صورت تک‌همسری داشت، و طلاق ظاهراً مرسوم نبود، زیرا در ریگ‌ودا نه ذکری از طلاق هست و نه نامی از ازدواج مجدد بیوه‌زنان.

اقتصاد آریایی‌ها آمیزه‌ای از دامداری و کشاورزی بود، که در آن گاو نقش برجسته‌ای داشت. کشاورز برای افزایش گله‌اش دعا می‌کرد و زحمت می‌کشید، جنگجو انتظار داشت که در جنگ گاو به غنیمت بگیرد؛ پرستاری که مراسم قربانی را انجام می‌داد، در برابر زحمات خود گاو می‌گرفت. گاو در واقع نوعی پول رایج بود و ارزش‌ها برحسب تعداد رأس گاو تعیین می‌شد. هیچ شاهدی دال بر تقدس گاو در این زمان در دست نیست. تنها در یکی دو مورد برای گاو ماده صفت «کشتنی نیست» به کار رفته است، اما ممکن است این امر ناظر بر اهمیت اقتصادی آن بوده باشد. در هر حال، کاملاً واضح است که هم گاو نر و هم گاو ماده برای مصارف غذایی ذبح می‌شده است.

اسب نیز مانند گاو اهمیت داشت، اگرچه ارزش آن بیشتر از لحاظ نظامی بود. اسب‌های کهر بلوطی‌رنگ آریایی‌ها که به ارابه‌ای سبک بسته می‌شد، ظاهراً ساکنان دره سند را غرق وحشت می‌ساخت، همچنان‌که اسبان کشورگشایان اسپانیایی لرزه بر اندام اقوام آزتک^۲ و اینکا^۳ می‌انداخت. چند سرودی از ریگ‌ودا بنابر آنچه از عنوان آن‌ها برمی‌آید، اسبی الوهی موسوم به ددهیکرا^۴ را توصیف می‌کند که دربردارنده برخی از زیباترین ابیات درباره اسب در ادبیات جهان است. این ابیات یادآور قطعه مشهوری است که در کتاب ایوب^۵ در ستایش اسب جنگی آمده است [۱۱].

1. grāma

2. Aztecs

3. Incas

4. Dadhikrā

۵. آن قطعه این است: آیا قوت اسب را تو به او داده‌ای؟ یا تو گردنش را با یال پوشانده‌ای؟ آیا تو به او توانایی بخشیده‌ای تا چون ملخ خیز بردارد و با شیهه‌اش ترس ایجاد کند؟ ببین چگونه سم خود را بر زمین می‌کوبد و از قدرت خویش لذت می‌برد. هنگامی که به جنگ می‌رود نمی‌هراسد؛ تیغ شمشیر و رگبار تیر و برق نیزه او را به عقب برنمی‌گرداند. وحشیانه سم بر زمین می‌کوبد و به مجرد نواخته شدن شیپور حمله، به میدان کارزار یورش می‌برد و بوی جنگ را از فاصله دور استشمام می‌کند. از غوغای جنگ و فرمان سرداران به وجد می‌آید. کتاب ایوب، باب ۳۹، آیات ۱۹-۲۰. م.

شتابان به سوی پیروزی برای تسخیر رمه‌ها،
 چون شاهینی گرسنه به سوی نشیب می‌تازد،
 چون تیری از میان صفوف اربابه‌ها می‌گذرد؛ می‌خواهد نخستین تن
 باشد
 که پای در میدان نبرد می‌گذارد.
 به شادی دامادی که گلبند عروسی‌اش را می‌سازد
 با بردباری خاک را به زیر پی می‌سپرد.

توسن پیروزمند وفادار،
 تنش فرمانبردار [سوار]
 به شتاب در میدان جنگ می‌تازد،
 و گردوغبار را تا به پیشانی می‌افشانند.

و از صدای شیهه‌های بلندش، که چون تندرا آسمان‌هاست،
 دشمنان از ترس بر خود می‌لرزند
 زیرا با هزاران تن تواند که بستیزد،
 و هیچ یک را تاب ایستادگی نیست
 تاختن او چنان وحشت‌زاست» [۱۲].

اگرچه قطعاتی هست که در آن‌ها به سواری و سوارکاری اشاره شده اما در بیشتر موارد از اسب به عنوان نیروی محرک اربابه‌ها یاد شده است. اشاراتی که به این وسیله نقلیه – که موضوع دلکشی برای تشبیهات و استعارات است – شده به حدی زیاد است که می‌توان آن را با تمام جزئیاتش بازسازی کرد. اربابه‌ای بود سبک، با دو چرخ پره‌دار که با دو اسب کشیده می‌شد، و دو جنگجو بر آن سوار بودند.

آریایی‌ها از سایر حیوانات اهلی بز و گوسفند را نیز می‌شناختند، و از آن‌ها پشم – که در ساختن منسوج عمده آن‌ها به کار می‌رفت – به دست می‌آوردند. نام فیل تنها در سرودهای متأخر مذکور است، این حیوان به‌ندرت اهلی شده یا هرگز کاملاً اهلی نشده است. ماده‌سگی الوهی موسوم به سرما^۱ نقش مهمی در افسانه‌ای که به‌تمامی نمی‌توان

آن را بازسازی کرد، دارد. اما سگ در نزد مردم ریگ‌ودا آن اهمیتی را که نزد قوم دامدار آریایی دیگر، یعنی ایرانیان باستان داشته، هرگز نداشته است؛ ایرانیان آن را به صورت حیوانی مقدس درآوردند.

اگرچه دامپروری بیشتر توجه شاعران ریگ‌ودا را به خود معطوف داشته است، کشاورزی نیز می‌بایست واجد اهمیتی بوده باشد؛ اما گویی به آن پست‌تر و پیش‌پاافتاده‌تر از دامپروری می‌نگریسته‌اند، و از این رو به آن اشارات زیادی نشده است. برای غله تنها واژه «یَوَه»^۱ به کار رفته که در دوره‌های بعد معنای جو گرفته است؛ اما در آن زمان احتمالاً به هر نوع غله کاشته شده اطلاق می‌شده است. اشاراتی به شخم‌زدن و دروکردن هست، و نیز اشاره به دیگر اموری که با تردید آن‌ها گویا نشان می‌دهند که آریایی‌ها درباره آبیاری هم اطلاعاتی داشته‌اند.

آریایی‌ها مردمی بیابانی ناآرام بودند و به بعضی از تابوهای هند دوران‌های بعد باور داشتند. آنان عادت شدیدی به باده‌گساری داشتند و لاقل دو نوع نوشیدنی سکرآور نزد آنان وجود داشت: «سومه»^۳ و «سورا»^۴. سومه را در مراسم قربانی می‌نوشیدند و استفاده از آن در مذهب جنبه تقدس داشت (ص ۳۴۳). سورا صبغه دینی نداشت و ظاهراً بسیار قوی بود. سرایندگان ریگ‌ودا در موارد متعدد آن را نکوهیده و به بدی از آن یاد کرده‌اند.

آریایی‌ها موسیقی را دوست داشتند: نی، عود، چنگ همراه با سنج و طبل می‌نواختند. آنان از گامی با هفت نت، شبیه گام طبیعی کنونی استفاده می‌کردند. بعضی معتقدند که این گام در سومر پدید آمده و مردم هندواروپایی آن را در همه‌جا رواج داده‌اند. به آوازخوانی و رقص و رقاصگان که امکان دارد حرفه‌ای بوده باشند، اشاراتی شده است.

آریایی‌ها علاوه بر این تفریحات به قمار نیز علاقه‌مند بودند. قمار همواره در هند رواج داشته، و در بقایای شهرهای سند تعدادی طاس نرد پیدا شده است. آن‌ها سندی

1. yava

۲. taboo: اصلاً به معنی مقدس یا نجس یا ممنوع است، و در اصطلاح دلالت بر شخص یا شیء یا عمل خطرناکی دلالت دارد که باید از آن اجتناب کرد. نقض حرمت تابو را معمولاً قوای مقدس کیفر می‌دهند و کسی که چنین کند، دچار مرگ یا بیماری یا بدبختی‌های دیگر می‌شود. در بعضی موارد نیز جامعه خود آن را کیفر می‌دهد. — م.

3. soma

4. surā

از علائق و تمایل خود را به قمار در قطعهٔ زیبای «زاری قمارباز»^۱ به جای گذاشته‌اند، و این یکی از معدود قطعات اساساً غیردینی است که خوشبختانه برحسب تصادف به ریگ‌ودا راه پیدا کرده است (ص ۳۴۰ به بعد).

اگرچه آریایی‌ها تمدن شهری بنیان نهندند، و بناهای خود را سنگ یا آجر نساختند، از لحاظ فنی کاملاً مجهز بودند. مفرغکاران آن‌ها در کار خود کمال مهارت و استادی را داشتند و ابزارها و سلاح‌هایی می‌ساختند که به مراتب بهتر از نظایر آن در فرهنگ هریا بود. نام ابزارسازان درودگران و ارباب‌سازان بارها در سرودها با نهایت احترام و تجلیل ذکر شده است. دلیل متقنی در دست نیست که در این زمان، آهن در هند به کار رفته است. «ایاس»^۲ یکی از اصطلاحاتی است که در ریگ‌ودا برای فلز به کار رفته است. این واژه که بعداً به معنای آهن استعمال شده، با واژهٔ «ایزن»^۳ آلمانی و «آیرن»^۴ انگلیسی خویشاوند است؛ در عین حال با واژهٔ لاتینی «آیس»^۵ به معنای مفرغ نیز نزدیک است، و یقیناً به معنای فلز یا مس در ریگ‌ودا به کار رفته است. در لایه‌های بالای بازمانده‌های فرهنگ سند، اثری از آهن به دست نیامده است، و گفتنی است که در این دوره، حتی در تمدن‌های پیشرفتهٔ بین‌النهرین، ابزارهای آهنی نادر بوده است. کانهٔ آهن به حد کافی وجود داشته، اما ذوب آن مستلزم مهارتی بیش از آنچه آریایی‌ها می‌داشته‌اند، بوده است. به هنگام تدوین ریگ‌ودا، فرایند گداختن آهن در خارج از آناتولی به‌ندرت شناخته شده بود، و در این‌جا شاهان هیتی می‌کوشیدند که آن را نزد خود پنهان نگه‌دارند. تنها در اواخر هزارهٔ دوم است که کاربرد آهن در سراسر دنیای متمدن به صورت گسترده‌ای مرسوم شد، و احتمال آن‌که قبل از این تاریخ به هند رسیده باشد، بسیار اندک است [۱۳].

همان‌گونه که از مردم فاقد شهرهای آباد انتظار می‌رود، آریایی‌ها دارای نظام اقتصادی پیشرفته‌ای نبودند. در بین‌النهرین، شه‌کل^۶ نقره اگرچه غیرمسکوک بود، ابزار دادوستد بود، ولی گاو تنومند برای آریایی‌ها ارزش پولی داشت و برای دادوستد از آن استفاده می‌کردند. نیشکا، اصطلاحی که بعدها به معنای سکهٔ طلا به کار رفت نیز به عنوان نوعی پول رایج ذکر شده است، ولی در آن زمان احتمالاً نوعی آرایهٔ تزئینی طلا بوده است. هیچ نشانی از طبقه‌ای به عنوان بازرگانان یا صرافان (وام‌دهندگان پول) نیست گرچه گاهی به بدهکاری اشاره می‌شود.

1. Gamester's Lament

2. Ayas

3. Eisen

4. iron

5. aes

6. shekel

دین آریایی‌ها، که ما درباره آن بیشتر می‌دانیم تا زندگی روزمره و آداب و رسوم آنان، در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت (ص ۳۳۷ به بعد).

دوره ودایی متأخر

بین دوره تشکیل ریگ‌ودا و دوره بودا و هنگامی که ما با شفافیتی نسبی شروع به ردیابی در تاریخ هند می‌کنیم، چیزی حدود چهارصد یا پانصد سال فاصله می‌یابیم. در طول این زمان آریایی‌ها از شرق به ناحیه گنگ وارد شدند و فرهنگ آنان با شرایط جدید تطبیق یافت. اخیراً باستان‌شناسان هندی محوطه‌ای متعلق به این دوره را در شهر باستانی هستیناپوره حفاری کردند که زیرین‌ترین لایه آن منطقاً ۱۰۰۰-۷۰۰ پیش از میلاد مسیح تاریخگذاری شده است، یعنی دوره متأخر وداها [۱۴]. شهر به علت سیل در آخرین سال‌های برقراری خود به کلی نابود شد و آثار کمی از آن به جا مانده است؛ تکه‌های سفال خاکستری منقوش، چند ابزار مسی، و آثار خانه‌های خشتی. تعدادی ابزارهای مسی و بقایایی از خانه‌های خشتی چیزی بر جای نماند. در کوشامبی نیز همان نوع سفالینه، مختصری آهن و بقایای دیوار خوش ساخت شهر با نمایی از آجرهای سوخته به دست آمده است، که در تعیین تاریخ آن بین باستان‌شناسان اختلاف نظر است. همین نوع سفالینه از دره سرشوتی در غرب تا اهی چهترا، نزدیک گنگ علیا، در شرق پیدا شده است. بجز این‌ها، ما دانش مستقیم زیادی درباره این دوره نداریم، و یگانه منبع اطلاعات ما متون مقدس، یعنی وداهای متأخر، براهماناها، و اوپه‌نیشدهاست که درباره آن‌ها در جایی دیگر، از دید دینی و ادبی، به بحث خواهیم پرداخت (ص ۳۵۰ به بعد).

علاوه بر این مدارک همعصر، افسانه‌های بسیاری مربوط به این دوره در منابع دیگر، مخصوصاً در حماسه‌ها و پورانه‌ها^۱ آمده است. اما این افسانه‌ها چنان در زیرافزوده‌ها و برهم‌افزایی‌های قرن‌های بعد فرو رفته است که هیچ‌یک از کوشش‌هایی که برای تفسیر و تعبیر آن‌ها به کار رفته، مورد قبول همگان قرار نگرفته است، و ممکن هم هست که هرگز نتوان حقیقت و افسانه را در آن‌ها از هم جدا کرد. حتی اوضاع و احوال اجتماعی‌ای که در بخش‌های داستانی حماسه‌ها وصف شده است، و داستان‌هایی که از آن میان به شیوه ابتدایی در این دوره تصنیف شده، همیشه راجع به خود این عصر نیست، بلکه مربوط به

دوره تاریک و مبهم میان امپراتوری ماوریه و گوپته است. کوشش‌های برخی از صاحب‌نظران نخستین برای وضع و آفرینش یک «عصر حماسی»^۱ در تاریخ هند که متمایز از عصر ودایی متأخر باشد، مطلقاً باورپذیر و قانع‌کننده نیست. «عصر حماسی» در تاریخ هند وجود نداشته است، و برای کسب اطلاعاتی از این دوره تنها می‌توانیم به ادبیات خود این دوره تکیه کنیم. این ادبیات مانند ریگ‌ودا تماماً دینی است و چیزی بیش از منابع قدیمی درباره تاریخ آن زمان به دست نمی‌دهد.

یک حادثه که مشخصاً از آن در مآخذ معاصر ذکری نیامده است، اما چنان قویاً در خاطره‌ها مانده که می‌بایستی بسیار مهم بوده باشد، حادثه جنگ بزرگ «کوروکشره»^۲ در نزدیکی دهلی امروزی است. این نبرد، که به صورت عظیم و شگرفی بزرگ گردانیده شد، اساس بزرگ‌ترین حماسه هند، مهابهارته، را تشکیل می‌دهد. بنابر افسانه‌ها، سراسر شبه قاره هند، از سند تا آسام و از هیمالیا تا دماغه کومورین، در این جنگ که از یک مناقشه سلسله‌ای در قبیله بزرگ کورو آغاز شد، شرکت داشتند (ص ۶۰۱). به هیچ وجه مسلم نیست که جنگ واقعاً یک جنگ داخلی بوده باشد، و داستان آن‌که، تعبیری موجه و پذیرفتنی یافته، یادآور خاطره گنگ و مبهم شکست کوروها به دست قومی از گونه مغولان است، که از ارتفاعات آمده بودند. آنچه مسلم است این‌که جنگ بزرگی روی داده است و نسل‌های متوالی به آن به صورت نشانه پایان یک عصر نگریسته‌اند. ممکن است اسامی بسیاری از قهرمانان مهابهارته، اصولاً همان نام صحیح و درست رؤسای آن زمان باشد، اما با کمال تأسف باید خاطرنشان کنیم که مورخان از این داستان، حتی کمتر از ایللاد، یا بیشتر از داستان‌های پهلوانی نورس^۳ و ساگا^۴های ایرلندی می‌توانند بهره گیرند. این حماسه با حماسه نیلونگنید^۵ (سرود نیلونگن‌ها) بیشتر قابل مقایسه است که محصول عصر کاملاً متفاوتی است از آنچه حماسه به توصیف آن می‌پردازد، و نتیجه

1. Epic Age

2. Kuruksetra

۳. Norse: آثار و نوشته‌های ایسلندی قرون وسطا که بهترین نوع آن ساگا می‌باشد و از سلت‌ها به عاریت گرفته شده است. - م.

۴. Saga: منظور نوشته‌های ایسلندی و نروژی به صورت داستان‌های منظوم یا مثنوی، که هسته مرکزی آن شخص یا خاندانی افسانه‌ای یا تاریخی است. دوره تألیف ساگاها از حدود اوایل قرن یازدهم تا نیمه قرن چهاردهم میلادی بوده است. - م.

۵. Nibelungenlied: یا سرود نیلونگن‌ها، نام حماسه مشهور ژرمنی در قرون وسطاست که شاعر گمنام اتریشی یا از مردم آلمان جنوبی آن را سروده است. نیلونگن‌ها در اساطیر و ادبیات ژرمنی، خانواده‌ای شیریند که مالک گنجینه‌ای جادویی هستند. - م.

ترکیب و تلفیق بسی از سنن رزمی متفاوت است. بازسازی تاریخ سیاسی و اجتماعی هند در قرن دهم پیش از میلاد از روی مه‌ابه‌اراته، همان اندازه عبث و بی‌فایده است، که کسی بخواهد تاریخ بریتانیا را بلافاصله پس از خروج رومیان از آن، براساس کتاب مرگ آرثر^۱ اثر ملری^۲ بازسازی کند.

بنابر شایع‌ترین روایات متأخر، جنگ مه‌ابه‌اراته در سال ۳۱۰۲ قبل از میلاد رخ داده است، ولی این تاریخ، به اتکای همه شواهد و مدارک، قابل قبول نیست. روایت دیگری که معقول‌تر و منطقی‌تر از این است، وقوع جنگ را در قرن پانزدهم قبل از میلاد می‌داند؛ اما این روایت هم به استناد اطلاعات باستان‌شناختی، چند قرن جلوتر از تاریخ واقعی است. احتمالاً جنگ در آغاز قرن نهم قبل از میلاد صورت گرفته است. چنین تاریخی با آثار ناچیز باقیمانده از آن عصر سازگار است، و حتی از خودنوشته‌های براهمانا چنین برمی‌آید که زمان جنگ نمی‌تواند چندان جلوتر از این تاریخ باشد [۱۵]. از این تاریخ به بعد مرکز فرهنگی و قدرت سیاسی به دوآب گنگ و هستیناپوره یا آسندیونت^۳، پایتخت کوروها، انتقال یافت. در سراسر قسمت اعظم دوره متأخر ودایی، کوروها و همسایگانش پنجاه‌ها^۴ بزرگ‌ترین و متمدن‌ترین اقوام هندو بوده‌اند. نام تعدادی از شاهان کورو در افسانه‌ها برجای مانده است و لااقل نام دو تن از آنان، پریکشیت^۵ و جنمه جیه،^۶ در ادبیات آن زمان به عنوان فاتحان نیرومند ذکر شده است.

در اوایل این دوره، آریایی‌ها بیشتر از پیش به سمت مشرق راندند و پادشاهی‌هایی در کوسله^۷ واقع در شرق دوآب، و در کاشی^۸ واقع در ناحیه وارانسی^۹ تأسیس کردند. اولی که باگذشت زمان بر اهمیتش افزود، قلمرو راما^{۱۰} قهرمان دومین حماسه بزرگ هند، رامایانا^{۱۱} (ص ۶۰۷ و بعد) بود. راما با همه شهرتی که بعدها پیدا کرد در نوشته‌های آن عصر نام و نشانی ندارد، حتی از پدرش دشرتهه^{۱۲} نیز در جایی نامی نیست. پس باید چنین نتیجه گرفت که پدر و پسر هر دو رؤسای کاملاً بی‌اهمیتی بوده‌اند که کارها و اعمال

1. *Morte d'Arthur*

۲. Malory: نویسنده انگلیسی، متوفی در سال ۱۴۷۱؛ اثر معروفش کتاب مرگ آرثر است که براساس افسانه آرثر نوشته شده است. -م.

3. Āsandīvant

4. Pañcālas

5. Parikṣit

6. Janame jaya

7. Kosala

8. Kāśī

۹. تا این اواخر به نام بنارس شناخته می‌شد. صورت قدیمی سنسکرت آن اکنون رسماً تجدید شده است.

10. Rāma

11. Rāmāyaṇa

12. Daśartha

آنها برحسب تصادف به یادها مانده است، و شاعران نسل‌های بعد، اعمال آنان را بزرگ کرده و شاخ و برگ داده‌اند، تا آن‌که مقارن با آغاز مسیحیت به صور نهایی خود درآمده است. حتی مسلم نیست که راماشاه کوسله بوده باشد، زیرا در قدیمی‌ترین روایتی که از این افسانه در دست است، وی شاه وارانسی دانسته شده که روزگاری پادشاهی مهمی به‌شمار می‌رفته، اما در اواخر این دوره مقهور کوسله شده است.

پادشاهی مهم دیگر، ویدیه^۱ بود که در شرق رود گندک^۲ و شمال گنگ قرار داشت. در یکی از براهماناها [۱۶] آمده است که روزی اگنی،^۳ خدای آتش به سمت شرق به راه افتاد و زمین را همه‌جا بسوخت تا آن‌که به رود سدانیرا^۴ (گندک کنونی) رسید و در آن‌جا بماند. یکی از رؤسای مجاور رود سرشوتی، به نام ویدگه‌ماتوهه،^۵ به دنبال وی حرکت کرد. پیش از او هیچ فرد آریایی از رود سدانیرا عبور نکرده بود، زیرا خدای آتش تطهیرکننده، سرزمین ساحل شرقی آن را نسوزانیده بود. اما اگنی به ویدگه دستور داد که او را به آن طرف رود ببرد؛ بدین ترتیب سرزمین ویدیه آریایی‌نشین شد و به نام اولین کوچنده خود نامبردار گشت. این افسانه از آن جهت اهمیت دارد که یگانه‌روایت و شرح مهم درباره فرایند مهاجرنشینی در یک منبع تقریباً معاصر به شمار می‌رود. در پیشروی اگنی و سوزاندن اراضی، نه فقط چگونگی پیشرفت تدریجی آیین آتش‌آریایی را به سوی شرق می‌بینیم، بلکه این نکته نیز نشان آن است که چگونه دسته‌هایی از جنگجویان مهاجر، با انداختن درختان جنگل و سوزاندن خس و خاشاک، ماندگاه‌های جدیدی برای خود برپا می‌داشتند.

اگرچه در نوشته‌های همزمان از رامای نامی برده نشده است، نام پدرزنش، جنکه،^۶ شاه ویدیه، به کرات ذکر شده است و این به‌خوبی نشان می‌دهد که او یک شخصیت تاریخی است. وی حامی بزرگ راهبان و فیلسوفان دوره‌گردی بود که عقاید و آرای جدید عارفانه اوپه‌نیشدها را ترویج و تبلیغ می‌کردند و خود وی در مباحثه‌های آنان شرکت می‌جست. در زمان بودا، مملکت جنکه نابود شده و پایتختش شهر میتیلا،^۷ اهمیت خود را از دست داده بود. اتحادیه‌ای از قبایل وریجی،^۸ که قبیله لیچهای^۹ در رأس آن قرار داشت، جای مملکت جنکه را گرفت. اقوام لیچهای ممکن است مغولانی

1. Videha

2. Gandak

3. Agni

4. Sadānīrā

5. Videgha Māthava

6. Janaka

7. Mithilā

8. Vrijis

9. Licchavis

بوده باشند که از مرتفعات به هند سرازیر شده بودند، ولی به احتمال بیشتر موج دومی از مهاجران آریایی بودند.

در جنوب ویدیه، بر ساحل راست گنگ، ناحیه‌ای قرار داشت موسوم به مگده،^۱ که در آن موقع اهمیت چندانی نداشت. این سرزمین به کلی آریایی نشد، بلکه دسته‌هایی از قبایل آریایی خانه به دوش مرتد موسوم به «وراتیه‌ها»^۲ که از شعایر ودایی پیروی نمی‌کردند، با گله‌ها و رمه‌های خود در این سرزمین سرگردان بودند. تنها در زمان بودا بود که بیمبیساره،^۳ بزرگ‌ترین شاه مگده قدرت و ابتکاری از خود نشان داد که به تأسیس نخستین امپراتوری بزرگ هند منجر شد. در شرق مگده در مرز بنگال امروز و پادشاهی کوچک انکه^۴ نیز سر برافراشت، و این هنگامی بود که در آن سوی انکه، هنوز بنگال و آسام بیرون از حیطه تمدن آریایی به سر می‌بردند.

بدین ترتیب، متون آن عصر عمدتاً توجهشان به ناحیه‌ای معطوف است که از یمونا به طرف شرق تا مرزهای بنگال کشیده شده است. به سرزمین جنوب گنگ چندان توجه نشده است، و از این جا به طور معقول چنین استنباط شده است که جبهه اصلی آریایی‌ها در پیشروی خود هنوز به این رود – که کناره‌هایش را در این موقع، جز در امتداد دامنه هیمالیا، احتمالاً جنگل باتلاقی انبوهی پوشانیده بود – نرسیده بوده است. با این حال، پیشروی تنها محدود به مناطق شمالی گنگ نبود. در نوشته‌های آن عصر، مطالب زیادی درباره سایر نواحی شمالی هند دیده نمی‌شود، اما اوضاع در زمان بودا به نحوی بود که می‌بایست مدتی زودتر مهاجرنشین شده باشد، و این موضوعی است که روایات آن را تأیید می‌کند. برکناره یمونا، قبیله یادوه‌ها،^۵ در ناحیه متهورا^۶ مقیم شده بود، در حالی که از پایتختش کوشامبی که در روزگاران بعد اهمیت زیادی پیدا کرد، بر مملکت وتسه^۷ در پایین دست رودخانه حکومت می‌راند. در پایان این دوره، آریایی‌ها تا رود چمبل^۸ پیشروی کرده و در مالوا^۹ سکونت گزیدند، و به ترمدا، که شهر مهمی به نام مهشمتی^{۱۰} داشت، رسیده بودند. احتمالاً قسمت‌هایی از شمال و غرب دکن هم تحت نفوذ آریایی‌ها قرار داشت. بنابر روایات حماسی، سوراشره را شاخه‌ای از یادوه‌ها، به

1. Magadha

2. Vrātyas

3. Bimbisāra

4. Anga

5. Yādavas

6. Mathurā

7. Vatsa

8. Chambal

9. Mālwa

10. Mahiṣmati

سرکردگی پهلوان بزرگ هند، کریشنا، کوچگاه خود ساخت. اگرچه ارتباط کریشنا با این داستان احتمالاً جنبه تاریخی ندارد (ص ۴۴۸ و بعد)، می‌توان افسانه را مبتنی بر حقیقت دانست.

هنگامی که آریایی‌ها در هند به پیشروی زیادی نایل آمدند، زیستگاه‌های قدیمی‌شان در پنجاب و شمال هند عملاً فراموش شد. نوشته‌های متأخر ودایی به‌ندرت از آن‌ها ذکری به میان می‌آورد. و اگر هم ذکری بشود، آمیخته با تحقیر و نادیده گرفتن اعتبار و اهمیت قبلی آن، و در واقع به صورت سرزمین ناپاکی تلقی می‌شود که در آن قربانی‌های ودایی اجرا نمی‌شده است. چه‌بسا که این ناحیه را دسته‌ای از قبایل هند و ایرانی که پیرو شعایر درست‌کیشی نبوده‌اند، بار دیگر مورد حمله قرار داده باشند.

فرهنگ دوره ودایی پسین، از لحاظ مادی به مراتب پیشرفته‌تر از فرهنگ ریگ‌ودا بود. قبایل آریایی اینک به صورت کشورهای کوچکی قوام یافته بودند که با وجود از دست ندادن ویژگی قبیله‌ای، برای خود پایتختی دایمی و سیستم اداری اساسی داشتند؛ به مجامع دیرین قبیله‌ای هنوز گاه‌به‌گاه اشاره می‌شود؛ اما قدرت آنان به سرعت رو به افول بود، و در پایان این دوره، خودکامگی شاه را تنها قدرت برهمنان، اعتبار سنن و نیروی افکار عمومی که در هند باستان همواره تأثیر و نفوذی داشت، محدود می‌ساخت. سازمان‌های قبیله‌ای، در این جا و آن جا، خود را با اوضاع تغییر یافته همساز می‌کردند. و «گنه‌ها»^۱ یا جمهوری‌های قبیله‌ای در بخش‌های دورافتاده تا قرن‌ها برجای ماند. اما تقسیمات سیاسی مبتنی بر خویشاوندی جای خود را به تقسیماتی براساس ویژگی‌های جغرافیایی داد؛ و در بسیاری از مناطق هند قبیله‌ها به سرعت از میان رفتند. این امر و نیز احساس شدید نایمندی‌ای که از آن حاصل می‌شد، احتمالاً عامل مهمی در رشد زهدگرایی و رهبانیت و نگرش بدبینانه‌ای نسبت به دنیا شده که در سراسر دوره آشکار است.

اگر مجامع مردمی قدرت خود را از دست دادند، عنصر دیگری در کشور برآمد و اقتداری یافت، و آن «رتن‌ها»^۲ یا «جواهرداران»^۳ یعنی: بستگان شاه، درباریان و مقامات رسمی کاخ شاهی بودند. این افراد چنان با اهمیت پنداشته می‌شدند که در مراسم تقدس و تبرک پادشاه، قربانی‌های مخصوصی برای تحصیل و تأمین صداقت و

1. gaṇas

2. ratnins

3. Jewel bearers

وفاداری آنان صورت می‌گرفت. فهرست رتین‌ها مشتمل بود بر پروهیت‌ها یا رئیس روحانیان کاخ سلطنتی، سردار، خزانه‌دار، اربابان شاه و سایر خدمتگزاران عمده کاخ. دو تن از رتین‌ها: «سمگرهتری»^۱ و «بهاگه دوگه»^۲ وظایف خاصی داشتند: اولی عنوان گنجور داشت و دومی متصدی جمع‌آوری مالیات بود. اما این تعبیرها به‌طور مسلم نادرست است و مدرک صریحی دال بر وجود یک نظام درآمدی تکامل‌یافته‌ای در این زمان در دست نیست [۱۷].

این دوره ناظر بر تکامل بی‌نظیر و استثنایی آیین قربانی بود که همدوش و گام‌به‌گام^۳ با افزایش ادعاها و خودنمایی‌های سلطنتی صورت پذیرفت. بیشتر نوشته‌های براهمانیی وقف دستورهایی برای هرچه باشکوه‌تر برگزار کردن بعضی مراسم شاهانه قربانی‌ای شده که در ریگ‌ودا نامی از آن‌ها به میان نیامده است. از جمله این مراسم مفصل، راجسویه^۴ یا تقدیس شاه و واجه‌پیه^۵ یا «نوشاک قدرت»^۶ بود که نوعی مراسم بازیافتن جوانی به شمار می‌رفت او با اجرای آن نه فقط نیروهای حیاتی یک پادشاه میانسال تجدید می‌شد، بلکه او را از مقام یک راجای ساده به مرتبه یک سمرا^۷ می‌رسانید – یعنی مرتبه پادشاهی کامل، آزاد از هرگونه تبعیت و متبوع تعدادی از شاهان کوچک‌تر. مشهورترین و مهم‌ترین این قربانی‌ها، آیین اشومده^۸ یا قربانی کردن اسب بود. برطبق این آیین اسب تبرک‌شده‌ای را رها می‌کردند تا مدت یک سال آزادانه به گشت و چرا پردازد، درحالی‌که دسته‌ای از جنگجویان برگزیده در پی او بودند. سران و شاهانی که اسب به قلمرو آنان وارد می‌شد، مجبور بودند احترام گذارند و سرسپاری کنند یا بجنگند. اگر هیچ‌یک از شاهان همجوار اسب را به غنیمت نمی‌گرفت، در پایان سال آن را به پایتخت باز می‌گردانیدند و قربانی می‌کردند. از جاه‌طلبی‌های پادشاه بزرگی، یکی آن بود که مراسم قربانی اسب به جای آورد؛ تأثیرات نامیمون و زیانبخش این قربانی بر روابط بین دولت‌ها تا پایان دوره هندو محسوس بود.

در این هنگام آریایی‌ها تقریباً از همه اسباب و لوازم تمدن از نوع قدیمی آن برخوردار بودند. در ریگ‌ودا سخن تنها از طلا، مس و مفرغ است، در صورتی که متون بعدی ودایی

1. Saṃgrahitr

2. bhāgadugha

3. Pari Passu

4. rājasūya

5. vājapeya

6. drink of strength

7. samrāt

8. as'vamedha

از قلع، سرب، نقره و آهن^۱ نیز یاد می‌کنند.^۲ اهمیت آهن که مقاوم‌تر و ارزان‌تر از مفرغ بود، در کار پاکسازی جنگل از درختانی که چوب سخت استوایی داشتند، نیازی به تأیید و تأکید ندارد. به کار بردن آهن می‌بایست بر سرعت پیشرفت آریایی‌ها افزوده باشد. فیل اهلی شده بود، اگرچه کمتر در جنگل‌ها استفاده می‌شد. آریایی‌ها در این زمان مقدار زیادی دانه‌های خوراکی و از جمله برنج را کشت می‌کردند؛ و با کم و کیف آبیاری و کود دادن به زمین نیز آشنایی داشتند.

حرفه‌ها و دادوستدهای تخصصی پیدایش یافته بود. در برابر پیشه‌وران معدودی که در ریگ‌ودا بدان‌ها اشاره شده است، در این دوره از پیشه‌وران بسیاری از جمله جواهرفروشان، زرگران، فلزکاران، سبدسازان، طناب‌بافان، نساجان، رنگرزان، درودگران و سفالگران یاد می‌شود. از انواع مختلف خدمتکاران خانگی نیز سخن به میان می‌آید. فنون و هنرهای تفریحی و تفننی نیز به‌طور اساسی، از جمله بندبازی، طالع‌بینی، نی‌نوازی و بازیگری وجود داشت؛ همچنان‌که به ریاخواران و بازرگانان نیز اشاره شده است.

با آن‌که فرهنگ آریایی تا این زمان پیشرفت زیادی کرده بود، هنوز ذکری از پول مسکوک یا نوشتار در میان نیست - درحالی‌که این هر دو مسلماً قبل از عصر سلسلهٔ ماوریه در هند وجود داشته است. ضرب مسکوک ممکن است در حدود اواخر قرن ششم قبل از میلاد، با تأثیر از ایرانیان آغاز شده باشد، اما هنوز پذیرفتن شواهد منفی نوشته‌های متأخر ودایی، برای نشان دادن این‌که نوشتن و کتابت به کلی امری ناشناخته بوده است جای تردید بسیار است، زیرا این آثار برای جمع محدودی از پرستاران نوشته شده بود که روش بی‌نظیری برای پرورش حافظه به وجود آورده بودند، و احتمال دارد که به نوشتن و کتابت همچون بدعتی قابل ایراد و اعتراض می‌نگریستند. در خود این ادبیات، شواهدی دربارهٔ وجود ارتباطات ضعیفی با بین‌النهرین، مخصوصاً در افسانهٔ هندی طوفان (ص ۴۴۵ و بعد)، وجود دارد. این افسانه برای اولین بار در این زمان ظاهر

۱. در یجورودا (*yajur Veda*) از آهن به نام «برنز سیاه» ذکر شده است؛ تکه آهن کوچکی از کهن‌ترین لایهٔ محل باستانی در کوشامبی کشف شده است، اما در بقایای هستیناپوره، در این لایه اثری از آهن دیده نشده است. اخیراً در قدیمی‌ترین لایه‌های اترنجی کهرا (اوتارپرادش) و پاندوراجر دهیبی (بنگال) نیز آهن دیده شده است. این نظر که آهن تا قرن ششم میلادی در هند شناخته شده نبود، اکنون طرفداران زیادی ندارد [۱۸].

۲. نویسنده در چاپ جدید کتاب، در مورد آهن واژه «به احتمال» آورده است. به همین دلیل سطر بعدی، به کاربردن آهن... افزوده باشد، حذف شده است. - و.

می‌شود و مشابهت‌هایی با افسانه بابلی طوفان دارد. کالاهای تجارتنی هند، پس از یک دوره وقفه چند قرنی، بار دیگر به بین‌النهرین راه پیدا کرد، و ممکن است که بازرگانان سامی یا سوداگران هندی که از غرب بازمی‌گشتند، یک نظام الفبایی نوشتاری با خود آورده باشند که به تدریج افراد دانا و دانشمند آن را پذیرفته و با نظام آوایی زبان هندی تطبیق داده، و از آن خط «براهمی»^۱ روزگار ماوریایی پدید آمده باشد. (ص ۵۷۹).

مهم‌ترین جریان‌های این عصر جنبه دینی داشته است، که در جای دیگری به آن خواهیم پرداخت (ص ۳۵۲ و بعد). از لحاظ فرهنگی، عصر متأخر نوشته‌های ودایی ناظر بر سمت و سوی زندگی و افکار هندی به راهی بود که از آن پس همواره آن را پیموده است. پایان این عصر تاریک، با پادشاهانی که پیوسته قدرتشان فزونی می‌گرفت، روحانیانی که بی‌وقفه برای خود حقوق ویژه و امتیازهای خاصی قائل می‌شدند، و بینش مذهبی‌ای که به سرعت تغییر می‌کرد، همه نشانه‌های آغاز دوره بزرگ فرهنگ هند است که در آن الگوی جامعه، دین، ادبیات و هنر هندی، به تدریج تا حدی شکل امروزی خود را پیدا کرد.

فصل سوم

تاریخ: امپراتوری‌های باستانی و قرون وسطایی

منابع تاریخ

در دربار شاهان باستانی هند، اسناد و مدارک مربوط به حوادث بسیار مهم کشور با دقت نگهداری می‌شده، اما متأسفانه این مدارک اکنون به کلی از بین رفته است. در قرن دوازدهم میلادی، شاعری از مردم کشمیر، به نام کلنه،^۱ مصلحت چنان دید که تاریخ سرزمین خود را به نظم درآورد. اثر وی به نام «رودخانه شاهان»^۲ (راجه‌ترنگینی)،^۳ اگرچه برای مطالعه تاریخ سرزمین کشمیر دارای ارزش بسیار است، به‌طور کلی درباره هند مطالب زیادی ندارد؛ و شواهد محکمی در دست نیست که بتوان گفت چنین رویدادنامه‌هایی برای مناطق دیگر هند نیز نوشته شده بوده است. تاریخنامه سیلان^۴ (مهاومسه)،^۵ اگرچه متضمن اطلاعات موثق و قابل توجهی درباره تاریخ سیاسی سیلان است، در درجه اول تاریخ آیین بودا در خطه مزبور است. شاید منصفانه نباشد که بگوییم هند به‌طور کلی ادراک و احساس تاریخی نداشته است، و توجه کلی هند به گذشته خود، بیش از آن‌که به امپراتوری‌های بزرگی معطوف باشد که در زمانه‌های تاریخی برآمده و برافتاده‌اند، متوجه شاهان اساطیری یک عصر طلایی افسانه‌ای بوده است.

بدین ترتیب، علم ما درباره تاریخ سیاسی هند باستان کاملاً گنگ، مبهم و نامحقق است، و شناخت ما از تاریخ قرون وسطای آن‌که می‌توان آغازش را از قرن هفتم میلادی دانست، نیز چندان دقیق نیست. اصولاً تاریخ هند را باید از به‌هم‌پیوستن اشارت‌های تصادفی، متون دینی و غیردینی، از معدودی نمایشنامه و آثار افسانه‌ای که تصور می‌شود

1. Kalhana

2. river of kings

3. Rājatarāgini

4. Ceylon Chronicle

5. Mahāvamsa

رخدادهای تاریخی را توصیف می‌کنند، از گزارش سفرنامه‌های جهانگردان خارجی، و از شماری مدیحه‌ها یا اشاراتی که در نوشته‌های منقور بر صخره‌ها و ستون‌ها و دیوارهای معابد به پادشاهان وقت و اسلافشان شده، یا به عنوان مقدمه در قباله‌های واگذاری اراضی ذکر شده است، سر هم کرد و نوشت. این قباله‌ها از خوشبختی مورخ، غالباً بر روی صفحه‌های مسی حک شده‌اند (لوح ۸۳). تاریخ قدیم هند به مثابه معمایی^۱ است که با کنار هم گذاشتن قطعات بی‌شمار تحقق پیدا می‌کند، اما متأسفانه بسیاری از قطعه‌های آن مفقود شده است. از این رو بعضی از قسمت‌های تصویر کاملاً روشن است و برخی بخش‌ها را باید به یاری قوه تخیل با احتیاط بازسازی کرد؛ با این حال بسی جاها خالی می‌ماند و ممکن است هیچ‌گاه نتوان آن‌ها را پر کرد. تنها بعضی از زمان‌های تاریخی قبل از دوره قرون وسطا را می‌توان با قاطعیت تثبیت کرد، و تاریخ هند عصر هندوان را تا آن‌جا که می‌توان بازسازی کرد، تقریباً به کلی فاقد حکایت‌های جالب و اشخاص سرزنده‌ای است که بررسی گذشته را برای مورخ به یکسان - اعم از حرفه‌ای یا ذوق‌ورز (آماتور) - روح و جان تازه بخشد. از این گذشته، میان صاحب‌نظران بصیر، در بسیاری از جستارها و موضوع‌ها اختلاف نظر فراوان وجود دارد.

از آن‌جا که علم ما به گذشته هند تا این حد مبهم و نابسند است، ممکن است خواننده از روی حسن نیت بگوید که کار بحث فحوص در تاریخ سیاسی هند عصر هندوان را بهتر است به کارآزمودگان واگذاریم، اما ما نمی‌توانیم با چنین خواننده‌ای موافق باشیم. چه‌بسا هندشناسانی که دین، هنر، زبان و ادبیات هند را بدون توجه به وقایع سیاسی و تاریخی بررسی کرده‌اند، و همین امر سبب اشاعه و رواج این عقیده نادرست و باطل شده است که تمدن باستانی هند فقط و فقط به مسائل معنوی معطوف بوده است. شناخت ما هر اندازه هم از تاریخ سیاسی هند ناقص و نارسا باشد، باز شواهد بسیاری در اختیار داریم که نشان می‌دهد امپراتوری‌های بزرگی در هند سر برافراشته و مضمحل شده‌اند، و هند همان‌طور که در مذهب، هنر، ادبیات و زندگی اجتماعی نظامی مخصوص به خود داشته، سازمان سیاسی متمایزی نیز، صرف‌نظر از قدرت و ضعف آن، برای خود دارا بوده است. بنابراین، برای شناخت صحیح تمدن باستانی هند، وقوف و آگاهی نسبی بر تاریخ سیاسی آن ضروری است.

۱. jigsaw puzzle: نوعی بازی معمایی است که با کنار هم چیدن قطعات بریده‌شده و جفت‌وجور کردن آن‌ها با هم، حل و تصویر اصلی معما نمایان می‌شود. - م.

عصر بودا

در قرن ششم قبل از میلاد، تاریخ هند از قالب افسانه‌ها و روایت‌های مشکوک به درآمد. در این زمان، برای اولین بار، سخن از شاهان بزرگی می‌رود که جنبه تاریخ آنان مسلم و کارهای برجسته و پیروزی‌های آن‌ها معلوم است؛ از این زمان به بعد خطوط اصلی تحول سیاسی هند روشن و صریح است. منابع ما درباره این دوره، یعنی کتب مقدس بودایی و جینی، ممکن است به عنوان اسناد تاریخی از جهاتی نارسا و نابسندیده باشد. مؤلفان این آثار به جنبه سیاسی امور توجه چندانی نداشته‌اند، این متون طی قرن‌ها، دهان به دهان به نسل‌های بعد انتقال یافته، اما برخلاف وداها، با گذشت زمان بالیده و دیگرگونی یافته‌اند؛ با این حال دربردارنده خاطره‌های موثقی از رویدادهای تاریخی هستند، و با این‌که به زبان‌های مختلف و مستقل از یکدیگر تدوین شده‌اند، تا اندازه‌ای مطالب یکدیگر را تأیید می‌کنند.

عصری که در آن تاریخ حقیقی در هند ظاهر می‌شود، عصر جوشش عقلانی و معنوی بزرگی بود. عارفان و سوفسطاییان از هر سنخ، در سراسر دره گنگ در رفت و آمد بودند و همه نوعی قاعده ریاضت فکری و زهدگرایی را به عنوان وسیله رسیدن به رستگاری و نجات تبلیغ می‌کردند. اما عصر بودا، یعنی روزگاری که جمع کثیری از بهترین متفکران خانه و شغل خود را ترک می‌کردند و زندگی زاهدانه پیش می‌گرفتند، زمانه پیشرفت و توسعه تجارت و سیاست نیز بود. این عصر نه فقط فیلسوفان و زاهدان، بلکه شاهزادگان سوداگر و مردان عمل نیز پرورش داد.

در این هنگام کانون تمدن به جانب شرق تغییر مکان داده بود، و چهار پادشاهی بزرگ، بیرون از پهنه اولیه فرهنگ براهمانایی، کشور کهن کوروها را هم از لحاظ سیاسی و هم از جنبه اقتصادی به زیر تأثیر خود قرار داده بودند. این چهار مملکت عبارت بودند از کوسله، مگده، وتسه، و اونتی،^۱ که محل سه کشور اول را در فصل پیشین معین ساختیم. مملکت چهارم تقریباً مطابق ناحیه‌ای است که بعدها به نام مالوا شناخته می‌شد. آگاهی‌های ما درباره کوسله و مگده، که صحنه‌های اصلی فعالیت‌های بودا و مهاویره،^۲ بانی آیین جین، بوده‌اند، بیشتر از دو کشور دیگر است. کوسله، زادگاه راما، شاه افسانه‌ای در این هنگام تقریباً در حال زوال بود. پادشاه آن پرسنجیت^۳ (به زبانی

1. Avanti

2. Mahāvīra

3. Prasenajit

پالی، پَسِنَدی)،^۱ عملاً هنوز پادشاه مقتدری بود و بر پهنه اندکی کوچک‌تر از سرزمین کنونی فرانسه حکومت می‌کرد. اما از اشارات گذرایی که در نوشته‌های مقدس بودایی آمده است، چنین برمی‌آید که وی فرد بی‌کفایتی بود و اوقات و ثروت خود را در راه مردان مقدس – اعم از سنت‌گرایان و سنت‌شکنان – تلف می‌کرد. مملکتش که لانهٔ فساد دزدان شده بود، بی‌هیچ ضبط و ربطی، به دست رؤسای قبایل و شاهان زیردست اداره می‌شد.

از آن سوی، بیمبیساره، پادشاه مگده، شخصیت متفاوتی داشت. چنان‌که از مآخذ برمی‌آید، وی پادشاهی فعال، مصمم و مدیر بود؛ متصدیان بی‌کفایت را بدون اغماض و گذشت از کار برکنار می‌کرد؛ کدخدایان روستاها و بزرگان آبادی‌ها را احضار می‌کرد و با آنان به مشاوره می‌پرداخت؛ شاهراه‌ها و جاده‌های سنگفرش می‌ساخت؛ و مرتباً در قلمرو خود به منظور بازرسی سفر می‌کرد. به‌طور کلی به نظر می‌آید که وی بیشتر اهل صلح بود تا مرد جنگ، و با کشورهای غرب قلمروش روابط خوبی داشت، و با آنان و حتی با پادشاه گندهاره،^۲ که مملکت دوردستی در سند علیا بود، مناسبات دوستانه برقرار کرده بود. یگانه پیروزی‌اش تسخیر کشور کوچک انگه بود که در مرز بنگال امروز قرار داشت. چمپا،^۳ پایتخت انگه، سابقاً اهمیت تجارتی فراوانی داشت، زیرا بندری بود در کنار رودخانه که کشتی‌ها از آن‌جا گنگ را به سوی پایین می‌پیمودند و کالاهای تجارتی را به سواحل جنوبی هند می‌بردند، و در بازگشت جواهرات و ادویه با خود می‌آوردند که در شمال هند آن روز طالبان بسیار داشت. با آن‌که تسخیر انگه، یگانه پیروزی بیمبیساره به شمار می‌رفت، چنین به نظر می‌رسد که وی لااقل قسمتی از ناحیهٔ کاشی (وارانسی) را نیز به عنوان جهیزیهٔ ملکهٔ اصلی خود که خواهر پرسنجیت، پادشاه کوسله بود تصرف کرده باشد. پایتخت وی راجگرها،^۴ در ۹۶ کیلومتری جنوب شرقی پتنا^۵ کنونی واقع بود.

بیمبیساره در حدود سال ۴۹۴ قبل از میلاد، یعنی هفت‌سالی پیش از مرگ بودا، معزول و محبوس شد، و پسرش اجاتشترو،^۶ او را به قتل رساند. فرزند پدرکش، اندکی پس از غصب مملکت مرفه و آباد پدری، به جنگ پرسنجیت سالخورده رفت و تمام کاشی را به تصرف خود درآورد. قضا را اندکی پس از این، پرسنجیت نیز، مانند

1. Pasenadi

2. Gandhāra

3. campā

4. Rājagṛha

5. Patnā

6. Ajātasātru

بیمبیساره، به خواسته پسرش عزل شد و مُرد. آن‌گاه شاه جدید که ویروده‌که^۱ (به زبان پالی ویدودبه^۲) نام داشت به قبیله کوچک و خودمختار شاکیه،^۳ که در دامنه‌های هیمالیا می‌زیستند حمله بُرد و آن‌ها را عملاً نابود ساخت و از این تاریخ به بعد دیگر، نامی از قبیله‌ای که بزرگ‌ترین مرد هند، بودا را به جهان عرضه داشت، نمی‌شنویم. احتمالاً ویروده‌که مانند اجاتشترو در مگده، اندیشه ایجاد یک امپراتوری بزرگ را در سر می‌پروراند و آرزوی آن داشت پس از آن‌که اقوام همجوار و پیرامون را که برای پدرش چندان احترام و سرسپاری نمی‌شناختند، به زیر فرمان مستقیم حکومت مرکزی درآورد، به جهانگیری و جهانگشایی پردازد. اما نیاتش عملی نشد، و دیگر نامی هم از وی نمی‌شنویم، جز آن‌که بنابر افسانه غیرقابل اعتمادی، وی بر اثر معجزه‌ای کمی بعد از قتل عام قبیله شاکیه از میان رفت. اندکی بعد قلمرو وی نیز ضمیمه مگده شد.

اجاتشترو جنگ با پرسنجیت را خاتمه داد و توجه خود را به همپیمانی قبایل وریجی معطوف داشت. این قبایل که در کناره شمالی گنگ می‌زیستند، غالباً سرزمین مگده را عرصه تاخت‌وتاز قرار می‌دادند و ناآرامی و ویرانی به بار می‌آوردند. اجاتشترو، پس از جنگی طولانی، شهر عمده آن ویشالی^۴ را تصرف کرد و سرزمین آن‌ها را ضمیمه قلمرو خود ساخت. مهم‌ترین عضو همپیمان، یعنی قبیله لیچه‌اوی، توانست هویت و موجودیت خود را تا قرن چهارم میلادی حفظ کند، تا این‌که بار دیگر در سیاست هند شرقی عامل مؤثری به شمار رود. مراحل اولیه جنگ اجاتشترو و وریجی‌ها مقارن مرگ بودا، یعنی حدود سال ۴۸۶ قبل از میلاد بود.

گزارش‌های مربوط به دوران سلطنت بیمبیساره و اجاتشترو، گواه سیاست معینی است، با این هدف که مسیر گنگ را تا هر جا که مقدور باشد، به قبضه فرمان خویش درآورند. به نظر می‌رسد که این دو پادشاه، نخستین شاهان هند بودند که امکان استقرار یک امپراتوری گسترده و پهناور را در نظر داشتند. روایات هندی از امپراتوران پیشینی سخن می‌گویند که سراسر شبه‌قاره را، کران تا کران، به زیر قدرت خویش داشتند. اما اینان شخصیت‌های خیالی و مبهمی بودند که به یقین زائیده مبالغه‌گویی‌های قصه‌گویان و داستان‌پردازان بعدی، با الهام از خاطره شاهان سلسله مقتدر ماوریه‌اند. تردیدی نیست که امپراتوران افسانه‌ای، نظیر رام، نماینده چهره‌های تاریخی ادوار پیش از بودا بوده‌اند،

1. Virūdhaka

2. Vidūdabha

3. śākya

4. Vaiśālī

اما این‌ها احتمالاً رؤسای قبایل کوچکی بودند که تنها نسبت به اقران خود قدرتمند به شمار می‌رفتند. ولی در مورد روایات مربوط به کشورگشایی‌های گسترده و عظیم آنان هیچ‌گونه مدرک تاریخی در دست نیست.

اگر برای دو پادشاه بزرگ مگده بخواهیم سرچشمه الهامی بجویم، بدون شک این منبع الهامبخش باید شاهنشاهی هخامنشی در ایران باشد که بانی آن کوروش کبیر (۵۵۸-۵۳۰ ق.م)، حدود شانزده سال قبل از به تخت نشستن بیمیساره به سلطنت رسید، و به سرعت به استقرار بزرگ‌ترین امپراتوری‌ای پرداخت که جهان تا آن موقع به خود ندیده بود. در این هنگام شهر تکسشیل^۱ در شمال-غرب، مرکز دانش و بازرگانی بود. جوانان از مگده به این شهر روانه می‌شدند تا دانش اندوزند و تحصیلات خویش را به پایان برسانند. بیمیساره با پوشکره سارن^۲ (به زبان پالی پوکوساتی^۳) پادشاه گندهاره، که شهر تکسشیل در قلمرو حکومتش بود، روابط سیاسی داشت. در کتیبه‌ای حدود ۵۱۹ قبل از میلاد، داریوش اول، سومین شاهنشاه سلسله هخامنشی، مدعی است که گندهاره را به تصرف خود درآورده است، و در کتیبه دیگری که کمی پس از این نقش شده متذکر می‌شود که «هندوش»^۴ یا هند را نیز تسخیر کرده است، که به گفته هروودوت، بیستمین ساتراپ^۵ نشین امپراتوری ایران به شمار می‌رفت. وسعت ایالت ایرانی هندوش معلوم نیست، ولی احتمالاً قسمت اعظم پنجاب را در بر داشته است. گمان نمی‌رود که شاهان مگده از آنچه در منطقه شمال-غرب می‌گذشت غافل و بی‌خبر بوده باشند، و شاید سیاست توسعه‌طلبی آنان تاحدی از ایرانیان سرمشق گرفته باشد.

کتب مقدس بودایی و جینی، از حوادثی که پس از مرگ بنیانگذاران این دو فرقه روی داده است اطلاعات چندانی به دست نمی‌دهند، در نتیجه دانسته‌های ما درباره سال‌های پایانی سلطنت اجاتشتر و بسیار ناچیز است. شواهدی موجود است دال بر این‌که وی با پردیوته^۶ شاه اونتی، نیز به نبرد برخاست، هرچند دست‌کم در آغاز کار نتیجه جنگ به

1. Takṣaśilā

2. Puṣkarasārin

3. Pukkusāti

4. Hindush

۵. در زمان هخامنشیان، کشور به بخش‌هایی تقسیم شده بود (شهرستان)، و بر هر یک از این بخش‌ها فرمانروایی گماشته شده بود که او را خشترپاون یا شترپان می‌گفتند؛ همین کلمه است که در یونانی به صورت ساتراپ (Satrapy) درآمده؛ ساتراپ‌نشین، قلمرو ساتراپ است. قاعدتاً این کلمه در فارسی امروز «شهربان» می‌شده است، و چون شهربان و شهربانی الان معنی دیگری دارد، بسیاری از مترجمان واژه «شهرب» را در این مورد به کار می‌برند. - م.

6. Pradyota

دلخواه او نبود؛ اما سرانجام موفق شد نیرومندترین امپراتوری را که هند به خود ندیده بود ایجاد کند. امپراتوری‌ای که هر دو طرف رود گنگ را از وارانسی تا کناره‌های بنگال – که هنوز فراسوی تمدن آریایی‌ها بود – شامل می‌شد. مگده تا یک قرن ونیم بعد به توسعه خود ادامه می‌داد، زیرا هنگامی که در قرن چهارم میلادی بار دیگر پرده از روی گذشته هند برگرفته می‌شود، پاتلیپوتره^۱ (پتنای کنونی)، پایتخت جدید مگده را می‌بینیم که سراسر حوزه گنگ را زیر فرمان خود دارد. بقیه قسمت شمالی هند به استثنای راجستان، سند، پنجاب و شمال-غرب ضمیمه امپراتوری مگده شده است و ممالک دیگر یا از میان رفته یا به صورت کشورهای کوچک خراجگزار درآمده‌اند.

اسکندر کبیر و سلسله ماوریه

در اواسط قرن چهارم قبل از میلاد، مه‌پدمه ننده،^۲ امپراتور مگده بود. وی در آغاز مقبولیتی نداشت، اما از اشارات چندی که به او شده است، چنین برمی‌آید که پادشاهی نیرومند، فعال و جاه طلب بود و توانست کلینگه^۳ (اُریسا^۴ی کنونی و ساحل شمالی آندرها پرادش^۵) و احتمالاً قسمت‌های دیگری از دکن را به تصرف خویش درآورد. ظاهراً پس از مرگ وی، بر سر جانشینی‌اش کشمکش‌هایی روی داد که با حوادث مهمی که در قسمت شمال-غرب پیش می‌آمد، همزمان شد. بزرگ‌ترین و مقتدرترین امپراتوری‌های هند از بطن آشفته‌گی‌ها و فروریختگی‌های آن روزگار پدید آمد.

اسکندر مقدونی در سال ۳۳۰ پیش از میلاد، داریوش سوم، آخرین پادشاه هخامنشی را شکست داد و بر آن شد تا سراسر قلمرو امپراتوری ایران را که از مدت‌ها قبل نظارت و نفوذ خود را بر ایالات دورافتاده از دست داده بود به فرمان اطاعت خویش درآورد. اسکندر قبلاً در جنگ سرنوشت ساز گوگمل،^۶ با سپاهیان هندی برخورد کرده بود، زیرا یک هنگ کوچک از سربازان هند غربی با پانزده حلقه فیل در کنار داریوش می‌جنگیدند. یک قرن قبل از آن هم یونانیان با هندیان پنجه درافکنده بودند؛ زیرا، بنا به گفته هرودوت، یک دسته نیروی هندی در لشکر ایران در پلاته^۷ جنگیده بودند.

1. Pāṭaliputra

2. Mahāpadma Nanda

3. Kalinga

4. Orissā

5. Āndhrā pradesh

۶. Gaugamela: محلی در پنج فرسنگی شمال شرقی موصل. در این جا سومین جنگ داریوش سوم هخامنشی با اسکندر مقدونی روی داد و به شکست قطعی ایران منجر شد. – م.

۷. Plataea: شهری قدیمی در جنوب بنوسی، چون آنتی‌ها را در نبرد ماراتون یاری کرد (۴۹۰ ق.م)، خشیارشاه

اسکندر پس از لشکرکشی طولانی در باختر - ناحیه‌ای که رود جیحون آن را زهکشی می‌کرد در مرز اتحاد شوروی [پیشین] و افغانستان قرار داشت - از هندوکش عبور کرد و ناحیه کابل را به تصرف درآورد. در این جا پس از در هم شکستن مقاومت دلیرانه ولی بی‌نتیجه ساکنان مرتفعات، به دره کابل سرازیر شد و به رود سند رسید، و در بهار سال ۳۲۶ ق.م، از آن رود گذشت. اومفیس،^۱ شاه تکزیشیلا (در نوشته‌های یونانی و رومی، تکزیشله)، قبلاً اظهار انقیاد کرده بود و شهر بی‌هیچ مقاومتی تسلیم شد. اما در آن سوی جهلم، سرزمین جنگجوترین شاه پنجاب به نام پوروس^۲ قرار داشت، و در واقع اومفیس از ترس وی مشتاقانه خویش را به دامن اسکندر افکند و سرنوشت خود را به دست او سپرد. تنها با تحمل سختی‌های زیاد و عبور غافلگیرانه از جهلم بود که لشکریان اسکندر توانستند سپاهیان پوروس را شکست دهند. در این نبرد پوروس خود نیز به اسارت درآمد. وی مردی بود بلندبالا و زیبارو، که رفتار شجاعانه و غرورآمیزش در یونانیان تأثیر بسیاری کرد؛ هنگامی که او را نزد فاتح خود بردند معلوم شد که نه زخم در بدن دارد، به‌طوری‌که به زحمت می‌توانست سرپا بایستد. چون اسکندر از وی پرسید که میل دارد با وی چگونه رفتاری بشود، با بی‌پروایی پاسخ داد: «آن‌گونه که شایسته من است - مانند یک شاه!» اسکندر از این پاسخ چنان به تأثیر اسیر خود درآمد که مملکتش را بدو باز داد و او را به عنوان پادشاهی خراجگزار در مقام خود نگه داشت، و به هنگام بازگشت نیروهای یونانی، پنجاب را به قبضه تصرف وی سپرد.

اسکندر پس از شکست دادن پوروس، به پیشروی خود ادامه داد و بسیاری از قبایل و پادشاهی‌های کوچک را مطیع ساخت. اما در بناس مجبور به عقب‌نشینی شد، زیرا سردارانش اعلام داشتند اگر پیشروی ادامه یابد، ممکن است سپاهیان سر به شورش بردارند. اسکندر از پنجاب بازگشت، و با جنگ و گریز، خود را به سند رسانید. در دهانه سند، سپاهیان به دو قسمت شدند: نیمی از راه دریا به مقدونیه بازگشتند و نیمی دیگر به رهبری خود اسکندر، از راه خشکی، از سرزمین ناشناخته مکران عبور کردند - هر دو

→

آن را ویران ساخت (۴۸۰ ق.م). در سال ۴۷۹ ق.م، یونانیان در آن‌جا ایرانیان را شکست دادند. - م.
 ۱. Omphis: این نامی است که در مآخذ یونانی و رومی آمده، و احتمالاً معادل واژه سنسکریت «آمبھی» (Āmbhi) است.

۲. Porus: محتملاً همان Paurava سنسکریتی است که پوروس را با قبیله قدیمی کورو ارتباط می‌دهد که این نام به یکی از خاندان‌های حاکم بر آن تعلق داشت.

قسمت، پس از تحمل سختی‌های بسیار به فرات رسیدند. در همین موقع، دسته کوچک دیگری هم که قبلاً از راه آراخوزیا^۱ (قندهار کنونی) باز پس فرستاده شده بودند، به این محل رسیدند. بدون تردید، اسکندر میل داشت مناطقی را که تصرف کرده بود در قبضه اقتدار خود نگاه دارد؛ مؤید این امر پادگان‌هایی است که در این نقاط باقی گذاشت و نیز شهرهای که برای اداره کردن سرزمین‌های گشوده شده گماشت. اما شورش‌هایی که در ایالت‌های هند روی داد، و نیز مرگ ناگهانی اسکندر در سال ۳۲۳ قبل از میلاد، باقی ماندن نیروهای مقدونی را در هند غیرممکن ساخت؛ و آخرین سردار اسکندر به نام اوداموس^۲، در سال ۳۱۷ قبل از میلاد، از شمال-غرب هند خارج شد.

اگرچه یونانی‌ها قبل از حمله اسکندر مطالبی درباره هند می‌دانستند، آن اطلاعات بیشتر از نوع قصه‌های خیالی شگفت‌آلود مسافرانی بود که از این سرزمین بازگشته بودند. در آن زمان، برای اولین بار، یونانیان و هندیان از نزدیک با یکدیگر تماس یافتند. از گزارش‌های نویسندگان یونانی و رومی درباره لشکرکشی اسکندر معلوم می‌شود که یونانی‌ها تحت تأثیر آنچه در هند دیدند قرار گرفتند. آنان رشادت سربازان هندی، ریاضت‌کشی زاهدان برهنه‌ای را که در تکسشیلایا دیدند، و راستی و پاکدامنی و صفا و سادگی قبایل پنجاب و سند را می‌ستودند.

آثار بی‌واسطه و اولیه هجوم یونانیان ناچیز بود. مهاجرنشین‌های یونانی در باختر، افغانستان و شمال-غرب هند تأسیس شد. کار پاره‌ای از این مهاجرنشین‌ها رونق گرفت، زیرا قریب هفتاد سال بعد، اگر از روی کتیبه‌های یونانی آشوکا که اخیراً کشف شده است قضاوت کنیم، هنوز در اطراف قندهار به زبان یونانی گفت‌وگو می‌شده است.

با آن‌که کشورها و قبیله‌های شمال-غرب فرو پاشید و برافتاد، اما تأثیر اسکندر بر هند چندان ناچیز بود که در سراسر نوشته‌های بازمانده قدیم هند، هیچ اشاره‌ای به اسکندر و کارهای وی نشده است. در قرن‌های بعد، هندیان یونانیان را شناختند، اما از تأثیر یونان بر هند در این ایام به ندرت اثری برجای مانده است. به هر حال، ممکن است که حمله اسکندر و خلأ سیاسی‌ای که پس از عقب‌نشینی او در شمال-غرب پدید آمد، آثار و نتایج غیرمستقیم زیاده از حدی در این زمینه داشته است.

منابع یونانی و رومی از جوانی به نام ساندروکوتوس^۳ / چندره گوپته^۴، شاه

1. Arachosia

2. Eudamus

3. Sandrocottous

4. Candragupta

سلسلهٔ ماوریهٔ منابع هندی – سخن می‌گویند که جانب یونانیان را بگرفت. پلوتارک^۱ خاطرنشان می‌کند که ساندروکوتوس به اسکندر چنین توصیه کرد که از بناس فراتر رود و امپراتور ننده را از میان بردارد، زیرا ننده در قلمرو خود چنان منفور است که رعایایش با هر مهاجمی همداستانی خواهند کرد. یوستینوس^۲ تاریخ‌نگار لاتینی اضافه می‌کند که بعداً ساندروکوتوس، بر اثر بی‌پروایی در گفتار، اسکندر را از خود رنجانید و مقدونی پیروزمند هم دستور قتل او را صادر کرد. اما ساندروکوتوس بگریخت، و پس از ماجراهای بسیار موفق شد پادگان‌های یونانی را از سرزمین خود براند و تاج و تخت هند را تصاحب کند. اعم از این‌که این داستان‌ها صحیح باشد یا نه، می‌توان این نکته را پذیرفت، امپراتور چندره‌گوپته از سلسلهٔ ماوریه، که اندکی پس از حملهٔ اسکندر به قدرت رسید، نکاتی دربارهٔ آن مرد فاتح شنیده و به‌احتمال از اعمال وی الهام گرفته باشد.

هم منابع هندی و هم مآخذ یونانی و رومی در این امر متفقند که چندره‌گوپته، آخرین شاه خاندان ننده را برافکند و پایتخت وی پاتلیپوترا را اشغال کرد. منابع یونانی و رومی می‌افزایند که پس از عقب‌نشینی اسکندر، چندره‌گوپته قسمت شمال-غرب هند را مطیع خود ساخته و پادگان‌های یونانی را از آن‌جا بیرون کرده است. به‌درستی روشن نیست که کدام‌یک از این عملیات نظامی نخست صورت پذیرفته است، و با توجه به بی‌یقینی آزاردهنده‌ای که دربارهٔ تاریخ قدیم هند وجود دارد، در تاریخ به سلطنت رسیدن چندره‌گوپته ده سال اختلاف نظر است. (۳۲۴ تا ۳۱۳ ق.م). با این حال، اگرچه تاریخ دقیق به قدرت رسیدن چندره‌گوپته روشن نیست، آشکار است که او بانی بزرگ‌ترین امپراتوری هند قدیم است. بنا به روایات هندی، وی در کشورگشایی‌ها و پیروزی‌های خود را از راهنمایی‌ها و همراهی‌های برهمن کاردان و بی‌باکی که مشاور و اندرزگر او بود، بهره می‌گرفت. نام این رایزن را به اختلاف کاوتیلیه^۳، چانکیه^۴ و ویشنوگوپته^۵ ذکر کرده‌اند. در نمایشنامهٔ انگشتی خاتم وزیر^۶ اثری از قرن ششم میلادی که آخرین مراحل پیروزی چندره‌گوپته بر ننده را توصیف می‌کند (ص ۶۵۴)، شاه به صورت مردی جوان ولی ضعیف و بی‌کفایت نشان داده می‌شود، و فرمانروای واقعی امپراتوری، همان چانکیه است. این وزیر، همان مؤلف مشهور ارنه‌هاستره یا «رساله در طرز حکومت»^۷

1. Plutarch

2. Justin

3. Kauṭilya

4. Cāṇakya

5. Viṣṇugupta

6. Minister's Signet Ring

7. Treatise on polity

است، که منبع باارزشی برای پی‌بردن به نحوه اداره کشور است. این رساله، به صورتی که اکنون در دست است، مسلماً همان اثر کاوتیلیه نیست (ص ۱۱۵)، با این همه بسیار سودمند است، و خاطره‌های اصیل و جالبی از سلسله ماوریه در بر دارد.

طولی نکشید که یونانیان بار دیگر بر دروازه‌های هند ظاهر شدند. سلوکوس نیکاتور،^۱ سردار اسکندر، موفق شد اداره و کنترل بیشتر ایالت‌های آسیایی امپراتوری عاجل و کوتاه‌عمر مقدونی‌ها را به دست آورد. آنگاه توجه خود را به جانب شرق معطوف داشت. حدود سال ۳۰۵ قبل از میلاد، در نبردی با چندره‌گوپته روبه‌رو شد، اما سخت شکست خورد و نتوانست ایالات متصرفی اسکندر را در هند به دست آورد. ناگزیر، قسمتی از افغانستان کنونی را فقط در قبال ۵۰۰ زنجیر فیل به چندره‌گوپته واگذار کرد، و در یک جشن عروسی که ماهیت آن به درستی معلوم نیست، اتحاد و صلح میان آن دو برقرار شد [۱]. اما بعید نمی‌نماید که اعقاب چندره‌گوپته خون یونانی در عروق خود می‌داشته‌اند.

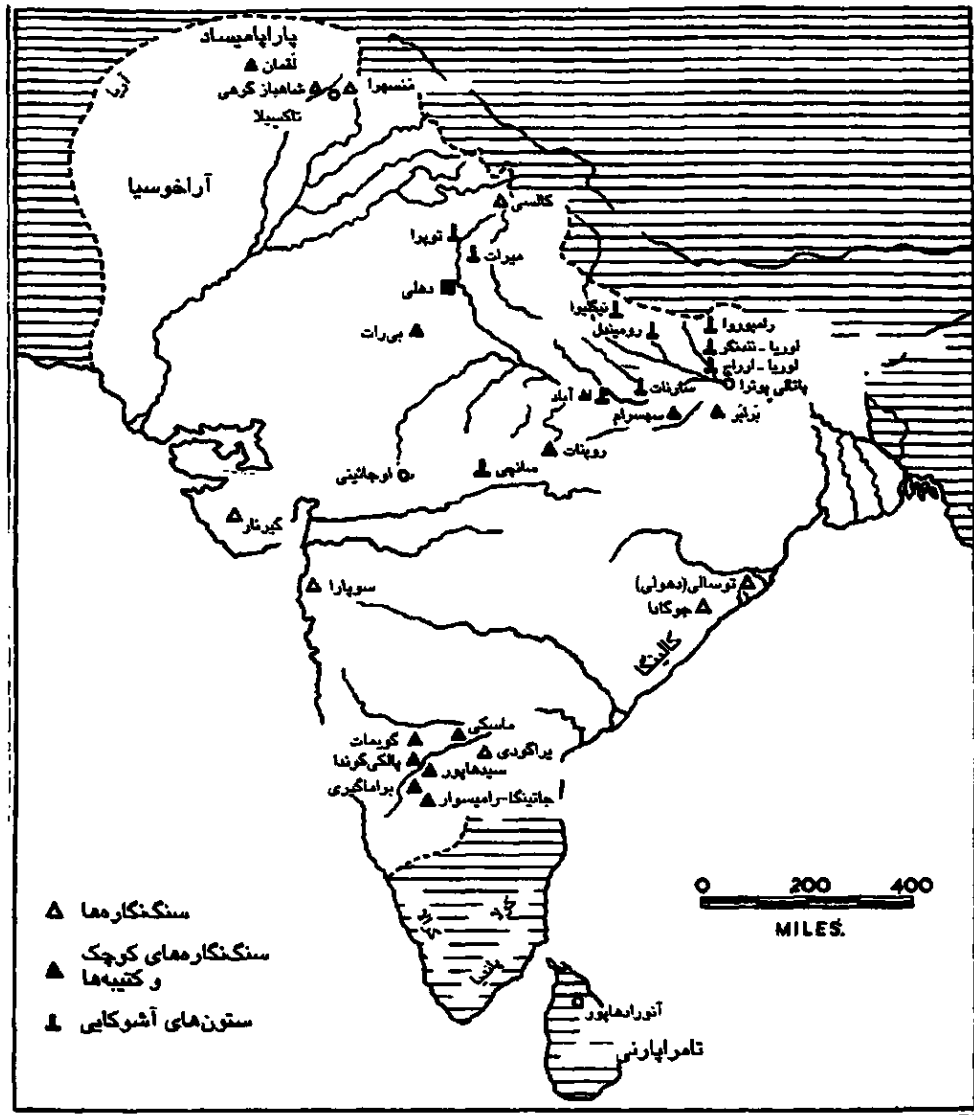
سلوکوس سفیری به دربار ماوریه در پاتلیپوتره فرستاد. این نماینده که مگاستنس^۲ نام داشت، گزارش مشروحی راجع به هند نوشت که بعدها نویسندگان یونانی و رومی از آن به عنوان مرجع استفاده می‌کردند. متأسفانه هیچ نسخه‌ای از آنچه مگاستنس درباره هند نوشته است در دست نیست. اما بسیاری از نویسندگان یونانی و رومی از آن بهره بسیار برده‌اند و مطالبی از آن نقل کرده‌اند، تا آن‌جا که با استفاده از آثار آنان می‌توان تا حدی آن را بازسازی کرد. با آن‌که گزارش مگاستنس به هیچ‌وجه به نحو دلخواه کامل و دقیق نیست، در عین حال اهمیت فراوانی دارد، زیرا نخستین شرح معتبر و موثق درباره هند به قلم یک سفیر خارجی است. با مقایسه قسمت‌هایی از گزارش مگاستنس با ارتیه‌شاستره، معلوم می‌شود که امپراتوری ماوریه سیستم اداری بسیار سازمان‌یافته‌ای داشته که بر سراسر زندگی اقتصادی کشور حاکم بوده است، نیز از یک نظام امنیتی کاملاً نیرومندی برخوردار بود که در میان همه طبقات - از وزیران و الامقام گرفته تا ناچیزترین افراد کشور - نفوذ داشته است.

مگاستنس امپراتور چندره‌گوپته را برای کوشش فعالانه‌اش در اجرای عدالت که شخصاً در «دربار»^۳ خویش بر آن نظارت می‌کرد، بسیار ستوده است.

1. Seleucus Nicator

2. Megasthenes

۳. darbār: استفاده از این واژه برای این زمان نابجاست، زیرا واژه‌ای فارسی است که با غلبه مسلمانان وارد هند ←



شکل ۷- امپراتوری آشوکا

(ستون‌هایی که اصلاً مربوط به مرات و توپرا بود اکنون در دهلی است.)

وی در کاخ مجلل و عظیمی در پاتلیپوترا، با فرّ و شوکت به سر می‌برد. این کاخ با آن‌که سراسر از چوب ساخته شده است، زیبایی و شکوهی باورنکردنی داشت. اما زندگی

→

شده است، اما چون واژه شناخته‌شده‌ای است و کمتر از واژه سنکسریت «سَبْها» (*sabhā*) ابهام دارد، در این جا به کار برده شد.

امپراتور با خوشبختی قرین نبود. زیرا مدام از اندیشه سوء قصد - خطری که جان بسیاری از پادشاهان هند را همواره تهدید می‌کرد - بر خود می‌لرزید. ناگزیر تدابیر احتیاطی سخت و دقیقی برای حفظ امنیت وی به کار گرفته شد. پایتخت وی شهر بزرگ و زیبایی بود که بارویی چوبی آن را احاطه می‌کرد. اداره امور شهر به دست هیئتی اداری متشکل از ۳۰ تن انجام می‌گرفت که همه امور جزئی زندگی اجتماعی و اقتصادی مردم را زیر نظر داشتند. مگاستنس به وجود نظام طبقه‌ای کاست در هند اشاره می‌کند، اما تقسیم‌بندی جمعیت وی به هفت گروه «درون‌همسری»^۱ (که فقط با افراد گروه خود ازدواج را روا می‌دانستند)، مسلماً نادرست است. (ص ۲۱۴)

بنابر روایات پیروان آیین جین، چندره گوپته از سلطنت دست کشید؛ به سلک راهبان فرقه جین درآمد و به روش راهبان و مقدسان این فرقه آن قدر روزه گرفت تا در صومعه «شرونه بلگولا»^۲ در میسور کنونی جان سپرد. صرف نظر از این که این افسانه تا چه حد واقعیت داشته باشد، پس از سلطنت ۲۴ ساله وی، پسرش بندوساره^۳ به جایش نشست. درباره بندوساره اطلاعات زیادی در دست نیست، جز این که وی با آنتیوخوس^۴ اول، شاه سلوکی سوریه در تماس بوده است. به گفته آتناپوس^۵، بندوساره از شاه یونانی مقداری انجیر و شراب و یک فیلسوف سوفسطایی به عنوان هدیه درخواست کرد. آنتیوخوس انجیر و شراب را فرستاد، اما پاسخ داد که فیلسوف‌های یونانی از زمره کالاهای صادراتی نیستند. این داستان جالب، ظاهراً بیانگر این معنی است که بندوساره، مانند بسیاری از شاهان دیگر هند، توجه خود را هم به رفاه جسمی و مادی معطوف می‌کرده و هم به مسائل معنوی و فلسفی می‌پرداخته است. آنچه مسلم است، وی آن قدر فعال بوده که توانسته است امپراتوری خود را مصون و محفوظ بدارد، و حتی احتمالاً قسمت‌هایی از دکن را نیز ضمیمه آن کرده است. در حدود سال ۲۶۹ قبل از میلاد، احتمالاً پس از یک دوره کوتاه آشفتگی، پسرش آشوکا، به جایش نشست. وی مقتدرترین و والاترین شاهی است که هند به خود دیده است و به راستی که یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان جهان به شمار می‌رود.

بنابر مآخذ بودایی، آشوکا تخت سلطنت را غصب کرد و همه رقبای احتمالی را کشت. در آغاز همچون جبّاری سلطنت می‌کرد، اما کتیبه‌های باقیمانده از خود آشوکا -

1. endogamous

2. Śravaṇa Belgolā

3. Bindusāra

4. Antiochus

5. Athenaeus

قدیمی‌ترین اسناد مکتوب هندی که واجد اهمیت تاریخی هستند - این امر را تأیید نمی‌کنند. این کتیبه‌ها از مجموعه فرمان‌هایی تشکیل می‌شود که همه به شکل مشابهی، در سراسر نقاط پراکنده هند (شکل ۶) به‌طور گسترده بر صخره‌ها و ستون‌ها نقر شده است، و یادمان بی‌نظیری برای پادشاهی بزرگ پدید آورده است. این فرمان‌ها تا حدی با الهام نخستین کتیبه‌های هخامنشی نوشته، اما مضمون آن‌ها با مفاد کتیبه‌های داریوش اول به کلی متفاوت است. داریوش در کتیبه‌های خود از خویش تجلیل می‌کند، فتوحاتش را فهرست‌وار برمی‌شمارد، و اقوام و قبایلی را که به سلطه خویش درآورده است نام می‌برد. فرمان‌های آشوکا، به صورت اعلام رسمی سیاست و خط‌مشی سیاسی وی و دستورهایی به کارگزاران و اتباع خود اوست. در این فرمان‌ها بسی اظهارات شخصی نیز دیده می‌شود، و احتمال دارد که پیش‌نویس آن‌ها را شخص امپراتور تهیه می‌کرده است. از این فرمان‌ها چنین برمی‌آید که شاه پس از یک تقدیس و تبرک هشت‌ساله، دستخوش تغییر حالت روحی و فکری شده و سیاست جدیدی پیش گرفته است. اینک سخنان آشوکا:

هنگامی که شاه پری‌یدرشی،^۱ محبوب خدایان، پس از تقدس و تیمن هشت‌ساله کلینگه را تصرف کرد، ۱۵۰,۰۰۰ اسیر و ۱۰۰,۰۰۰ تن کشته شدند و تعدادی بیش از این‌ها نیز جان سپردند. بعد از تصرف کلینگه بود که محبوب خدایان بر آن شد تا از درستکاری پیروی کند، درستکاری را دوست بدارد، و بر پایه درستکاری دستور و فرمان بدهد. وقتی سرزمینی فتح نشده تسخیر می‌شود، مردم کشته می‌شوند، می‌میرند و به اسارت درمی‌آیند. محبوب خدایان این را عملی بسیار غم‌انگیز و تأسف آور می‌داند... همچنان‌که امروز هم، اگر یک‌صدم یا یک‌هزارم تعدادی که در فتح کلینگه بودند، کشته شوند، بمیرند یا به اسارت درآیند، چنین کاری برای محبوب خدایان بسیار غم‌انگیز و دردناک خواهد بود. اگر کسی به او بدی کند، او را تا آن‌جا که بتوان بخشید، خواهد بخشید. محبوب خدایان در امپراتوری‌اش حتی با قبایل جنگلی به بحث و استدلال می‌پردازد، و می‌کوشد تا آنان را به راه راست هدایت کند. اما محبوب خدایان تنها دلسوز و شفیق نیست، مقتدر نیز هست؛ پس به آنان می‌گوید که توبه کنند تا کشته نشوند. زیرا محبوب خدایان ایمنی، سلامت نفس، داد و سعادت را برای همگان می‌خواهد. محبوب خدایان بزرگ‌ترین پیروزی را پیروزی درستکاری می‌داند. و این

۱. Priyadarśi: «وجود فیاض» (Of Gracious Mien)، این لقب سلطنتی آشوکاست. امروزه مسلم است که این کلمه به صورت اسم خاص به کار رفته، نه به صورت یک عنوان، زیرا کتیبه‌های یونانی آشوکا که اخیراً در قندهار کشف شده است؛ آن را به صورت اصلی یونانی به کار برده و به ترجمه آن نپرداخته است.

[پیروزی] را محبوب خدایان هم‌اکنون به دست آورده است: در این جا و در همه مرزهای امپراتوری‌اش، و حتی در ۶۰۰ فرسنگ دورتر در قلمرو پادشاه یونانی آنتیوکا [آنتیوخوس]، و باز هم دورتر از قلمرو آنتیوخوس، در میان چهار پادشاه تورامیه،^۱ انتی‌کینی،^۲ مگه،^۳ و الیکه‌سودره،^۴ و در جنوب در میان چوله‌ها^۵ و پاندیه‌ها^۶ و باز هم دورتر تا سیلان [۲].

بدین ترتیب می‌بینیم که اساس اصلاحات آشوکا بر مراعات انسانیت در اداره امور داخلی و ترک جنگ تهاجمی نهاده شده است. به جای سیاست سنتی توسعه ارضی، وی پیروزی از راه درستکاری را نشانند. (در این جا، ما واژه پرمعنی «دهرمه»^۷ را به «درستکاری» ترجمه کرده‌ایم که وافی به مقصود نیست). وی مدعی است که با روش خود پیروزی‌های عمده‌ای - حتی در میان پنج پادشاه هلنی‌مآب، که اسامی‌شان در زیر نقاب هندی‌شدگی در نقل قول بالا با بی‌دقتی پنهان شده است، یعنی: آنتیوخوس دوم، ملقب به تتوس،^۸ شاه سوریه؛ بطلمیوس^۹ دوم، ملقب به فیلادلفوس،^{۱۰} شاه مصر قدیم؛ آنتیگونوس، ملقب به گوناتاس،^{۱۱} شاه مقدونیه؛ ماگاس،^{۱۲} شاه کورنه^{۱۳} و اسکندر، شاه اپیروس^{۱۴} - به دست آورده است. به نظر می‌رسد آشوکا معتقد بوده است که با استقرار یک حکومت روشنفکرانه نمونه‌وار، می‌تواند کشورهای همجوارش را به ارزشمندی و شایستگی خط‌مشی سیاسی خود متقاعد سازد، و در نتیجه رهبری معنوی سراسر جهان متمدن را به دست آورد. وی هیچ‌گاه از جاه‌طلبی‌های جهانجویانه خود دست برنداشت، اما آن‌ها را مطابق اصول اخلاق انسان‌گرایانه بودایی تعدیل و اصلاح می‌کرد.

این سیاست در امور داخلی، در تخفیف کلی سخت‌گیری‌های حکومت روزگاران گذشته، احساس شد. آشوکا اعلام داشت که همه افراد به منزله فرزندان وی هستند، و بارها و بارها فرمانروایان محلی را به علت کوتاهی در اجرای دقیق و کامل این اصل و قاعده رفتار نکوهش کرد. وی به شدت از اصل عقیده به «اهیمسا»^{۱۵} (آزار نرسانیدن به انسان و حیوان) که در این هنگام به سرعت میان مردم مذهبی از هر فرقه و مرام، فراگیر می‌شد، حمایت کرد. قربانی کردن حیوانات را لااقل در پایتخت ممنوع اعلام داشت، و

1. Turamaya

2. Antikini

3. Maga

4. Alikasudara

5. Cōlas

6. Pāṇdyas

7. dharma

8. Theos

9. Ptolemy

10. Philadelphus

11. Gonatas

12. Magas

13. Cyrene

14. Epirus

15. ahimsā

به منظور تأمین غذای مردم برای کشتن حیوانات مقرراتی برقرار ساخت - مخصوصاً کشتن بعضی از انواع حیوانات را به کلی ممنوع کرد. وی بر خود می‌بالید که زیارت مکان‌های مقدس بودایی را جایگزین گشت و شکار وحش - عملی که ورزش و سرگرمی سنتی شاهان هند به شمار می‌رفت - ساخته است، و اعلام داشت که مصرف گوشت را در کاخ‌های سلطنتی به مقدار بسیار اندکی رسانده است. تشویق آشوکا در احتراز از مصرف گوشت، تا حدی عامل اصلی رواج گیاهخواری در هند بود.

از مطالبی که در بالا ذکر شد، و نیز از دیگر اخبار و اشارات معلوم می‌شود که آشوکا کاملاً هم صلح طلب نبوده است. قبایل وحشی مرتفعات و جنگل‌ها کانون دایمی خطر برای روستاییان متمدن‌تر به شمار می‌رفتند، و چنین به نظر می‌رسد که شاهان قبل، با لشکرکشی‌ها و کشتار بی‌رحمانه، جلو آن‌ها را می‌گرفته‌اند. روشن است که آشوکا قصد داشت آنان را به راه تمدن بکشاند، اما این نکته نیز مسلم است که آماده بود تا اگر از یورش و تعدی به بخش‌های مسکون و دایمی کشور دست برندارند، آنان را با توسل به زور سرکوب کند. وی هیچ اشاره‌ای به تقلیل دادن ارتش نکرده است، و اگر به تأثیر از باورهای بودایی خود به چنین اقدامی دست زده بود، مسلماً با فخر و مباهات از آن یاد می‌کرد. به‌رغم اظهار ندامتش از فتح کلینگه، واقع‌بین‌تر از آن بود که آن‌جا را به فرمانروایان اصلی‌اش - هر که می‌خواستند باشند - بازگرداند، بلکه بر آن همچون بخش اصلی از امپراتوری خویش حکومت کرد. با وجود همه بشردوستی که داشت، مجازات مرگ را که در دوره بعضی از فرمانروایان بعدی هند ملغی شده بود، حفظ کرد، و تنها به محکومان به اعدام سه روز مهلت اعطا کرد تا کارهای خویش را سر و سامان دهند و خود را برای عزیمت به دنیای دیگر آماده سازند. با آن‌که روایات بودایی حاکی از آن است که شکنجه قضایی را ملغی کرد، در فرمان‌هایش از این نکته صراحتاً ذکری به میان نیامده است.

از جمله خدمات مثبت اجتماعی آشوکا، بهبود امور ارتباطی از جمله: کاشتن درختان میوه در طول جاده‌ها برای تأمین غذا و سایه، کندن چاه‌های آب به فواصل معین و برپایی آسایشگاه‌هایی برای مسافران خسته جاده‌ها یاد می‌شود. وی کشت گیاهان دارویی را ترویج کرد، و از این راه، و نیز با تهیه سایر داروها، وسایل درمان انسان‌ها و حیوانات را

فراهم ساخت. برای حصول اطمینان از این‌که اصلاحاتش به موقع اجرا درآمده است، طبقه خاصی از مأموران، به نام «متصدیان درستکاری»^۱ (دهر مه - مهاماتره)^۲ به وجود آورد. این طبقه دستورهای خود را مستقیماً از مرکز می‌گرفتند؛ موظف بودند که به وضع امور ایالات رسیدگی کنند، و رابطه نیکویی میان افراد برقرار سازند، و مراقبت کنند که مأموران محلی سیاست جدید را دقیقاً اجرا کنند. بدین ترتیب اصلاحات آشوکا به جای سپردن امور به دست مردم، به مرکزیت دادن کارها گرایش داشت.

این واضح است که آشوکا، اگر هم قبلاً به دین بودایی نبود، پس از این‌که دستخوش انقلابی معنوی شد به دین بودایی درآمد. بعضی از صاحب‌نظران معتقدند که وی عملاً در این هنگام وارد فرقه بودایی شده بود. اما از کتیبه‌هایش چنین برمی‌آید که وی اهل حکمت نبود، و احتمالاً علاقه چندانی به نکات ظریف آیین بودا نداشت، و یا آن‌ها را درک نمی‌کرد. اگرچه هرگز از «نیروانا»^۳ ی بوداییان یاد نمی‌کند، غالباً از بهشت سخن می‌گوید؛ و به نظر می‌رسد که بر این عقیده خوش‌باورانه بوده که در نتیجه رشد اخلاقی‌ای که از پی اصلاحات او پدید آمده است، خدایان بر روی زمین متجلی شده‌اند؛ پدیده‌ای که پیش از این، سالیان سال به وقوع نپیوسته بود [۳]. در حقیقت، (دراها) یا رستگاری و درست‌کرداری‌ای که رسماً آشوکا آن را تبلیغ می‌کرد، مطلقاً آیین بودایی نبود، بلکه نظامی اخلاقی بود که با اصول اعتقادی و گرایش‌های بیشتر فرقه‌های کشور سازگاری داشت، و بر پایه این محاسبه گذاشته شده بود که به صلح و دوستی در این دنیا، و به بهشت در آن دنیا منجر می‌شود. معتقدات ما بُعد طبیعی آشوکا مشخصاً جنبه بودایی نداشت، بلکه آشکارا بر عقاید سنتی مرسوم هند آن عصر مبتنی بود. در شخصیت امپراتور رگه‌ای از پیرایشگری دیده می‌شود، و مؤید این نکته فرمانی است که به موجب آن بازارهای مکاره پر سرو صدا را ممنوع اعلام کرد، و تنها اجتماعات مذهبی را مجاز شمرد.

بوداییگری آشوکا اگرچه از سر شور و شوق بود، پذیرش و وجود ادیان دیگر را طرد نمی‌کرد. وی به کرات اعلام داشته بود که همه فرقه‌ها شایسته احترام هستند و غارهایی مصنوعی برای فرقه آجیوکه،^۴ که از رقبای سرسخت بوداییان به‌شمار می‌رفتند، تخصیص داد. رابطه‌اش با راهبان بودایی بر اصل دخالت دولت در دین مبتنی بود، و از

1. Officers of Righteousness

2. dharma-mahāmātra

3. nirvāṇa

4. Ajīvikas

این‌که قاعده‌گذاری کند که چه بخش ویژه‌ای از کتاب مقدس را فرقه باید مطالعه کند، هیچ پروایی نداشت. به کارگزاران محلی دستور اکید داده بود که راهبان بودایی را در صورت داشتن رفتار ناشایست خلع لباس کنند. در دوره سلطنت آشوکا بود که آیین بودا از صورت یک فرقه ساده هندی به در آمد و قدم در راه گذاشت تا به صورت یک دین جهانی درآید. بنابر روایات، شورای عظیمی از راهبان بودایی در پاتلیپوتره تشکیل شد که در آن قانون‌نامه پالی سرانجام تدوین یافت و از آن پس مبلغان بودایی از کران تا کران هند و به بیرون از مرزهای آن گسیل شدند.

روایات موجود، به اتفاق، بودایی شدن سیلان را به مهندره^۱ (به زبان پالی، مهینده^۲)، پسر آشوکا، و در بعضی از مآخذ به برادرش که خود راهبی بودایی شده بود، نسبت می‌دهند. اگرچه وابستگی مبلغ و رسول سیلانی با آشوکا کاملاً مورد تردید است، در این‌که وی یک شخصیت تاریخی بوده، یا این‌که شاه دوانمپیه تیسه^۳ نخستین کسی بوده که به وی گرویده است، هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. با آن‌که ممکن است آریایی‌ها از دو قرن پیش از این زمان در سیلان ماندگار شده باشند، تنها در این هنگام بود که فرهنگ جزیره، تحت تأثیر غنای پرنفوذ آیین بودا، رو به تحول نهاد. رویدادنامه سیلانی که احساسات ملی‌گرایانه دارد و احتمال ندارد که در این مورد خاص پا از جاده حقیقت بیرون گذاشته باشد، به صورت ضمنی تصدیق می‌کند که تیسه در ابتدا با بی‌ رغبتی از آشوکا تبعیت می‌کرد، و می‌گوید تا این‌که بار دیگر تقدس و تبرک یافت، و مطابق تعالیم آشوکا به دین بودایی درآمد.

بدین ترتیب، لااقل یکی از پیروزی‌های آشوکا در ترویج «راه درستکاری» در خارج از قلمرو امپراتوری‌اش جامه عمل پوشید؛ سعی او برای حصول پیروزی اخلاقی بر شاهان یونانی مسلماً با شکست مواجه شد، زیرا در هیچ مآخذ یونانی و رومی، به فرستادگان و رسولان او اشاره‌ای نیست، و اگر این رسولان هم به مقصدهای خود رسیده باشند، معلوم می‌شود که نتوانسته‌اند بر جانشینان جاه‌طلب اسکندر تأثیر چندانی بگذارند.

در نظر دانش‌پژوهان جدید، آشوکا سرآمد همه شاهان هند باستان است، حتی اگر تنها به دلیل این باشد که وی در میان جملگی آنان، یگانه فردی است که می‌توان با یقین و قطعیت به بازسازی شخصیت وی پرداخت. با این حال، سیمای آشوکا چندان که دلخواه ماست روشن نیست، و سیاست وی موضوع داوری‌های مختلف است. منتقدان او را

متهم می‌کنند که امپراتوری ماوریه را - چه از راه درافتادن با برهمنان و چه با کشیدن شیره روح سلحشوری طبقات فرمانروا - ویران کرده است [۴]. هیچ‌یک از این اتهام‌ها را نمی‌توان قبول کرد. چنین به نظر می‌رسد که امپراتور سالخورده، حدود سال ۲۳۲ قبل از میلاد درگذشت، در سال‌های آخر عمر تسلط خود را بر امور از دست داده بود [۵]، به‌طوری‌که بر سر جانشینی وی میان پسرانش اختلاف بروز کرد. پس از مرگ وی شیرازۀ امپراتوری از هم گسیخت و فرمانروایان ایالات بزرگ که معمولاً از اعضای خاندان سلطنتی بودند، عملاً خود را مستقل خواندند. جانشینان آشوکا اشخاص ضعیفی بودند، تا آن‌جا که از آنان جز نامی باقی نمانده است.

آشوکا در افسانه‌های بودایی، به گفته یک صاحب‌نظر قرن نوزدهمی، «نیمی غول و نیمی ابله» بود [۶]. انسان‌دوستی و خیرخواهی عملی او را پوششی از افسانه‌های راهبانۀ قرن‌های بعد در زیر خود پوشانده است؛ اما شاه‌کتیبه‌های منقور بر صخره‌ها و ستون‌ها به عنوان یک مرد واقعی، و مردی جلوتر از زمان خود، هنوز زنده است. آشوکا مردی نبود که مدام در فکر دنیای دیگر باشد، بلکه هر ذره وجودش برای خود شاهی بود؛ اندکی خوش‌باور، و چه‌بسا سلیم‌النفس و پرافاده، لیکن خستگی‌ناپذیر، قوی‌اراده و مستبد به رأی بود. بی‌مناسبت نیست که جمهوری هند، نقش مهر دولتی خود را سرستون کاخ آشوکا قرار داده است (لوح ۲۳ - الف).

عصر تهاجمات

حکومت سلسلۀ ماوریه بر مگده پنجاه‌سالی به طول انجامید، تا این‌که در حدود سال ۱۸۳ قبل از میلاد، پوشیه‌میتره شونگه^۱ سردار برهمنی بریهدرته،^۲ آخرین شاه سلسلۀ ماوریه، توانست با انقلاب کاخی قدرت را به دست گیرد. پوشیه‌میتره حامی دین سنتی بود و مراسم قربانی‌های قدیم ودایی، از جمله رسم «قربانی اسب» را احیا کرد. اما آیین بودا در این عصر همچنان رو به رونق بود و گواه آن آثار و بازمانده‌های بهارته^۳ است، و به احتمال زیاد داستان‌هایی که درباره سخته‌گیری وی نسبت به راهبان بودایی و زجر و شکنجه آنان گفته می‌شود، بسیار مبالغه‌آمیز و متأثر از روایات تعصب‌آمیز فرقه‌ای است. مملکت شونگه‌ها^۴ به‌هیچ‌وجه یک امپراتوری متمرکز منجسم‌نظیر امپراتوری ماوریه

1. Puṣyamitra Śuṅga

2. Brhadratha

3. Bhārhut

4. Śuṅgas

نبود، بلکه از نوع امپراتوری‌های کوچکی بود که از این پس در هند غالباً به وجود می‌آمد، و با مسامحه می‌توان آن را حکومت‌های فئودال یا ملوک‌الطوایف خواند (ص ۱۳۶). مرکز آن در ویدیشا^۱ در شرق مالوا بود که بیشتر اوقات مستقیماً شخص شاه آن را اداره می‌کرد – شاهی که قلمروش در میان ممالک کوچک و بزرگ خراجگزار، با درجات متفاوتی از انقیاد و فرمانبرداری احاطه شده بود. با این حال، پاره‌ای از این کشورها تا آن حد از خودمختاری برخوردار بودند که به ضرب سکه هم مبادرت می‌ورزیدند. فراسوی قلمرو پوشیه‌میتره، قسمت بیشتر امپراتوری سابق ماوریه اینک مستقل بود. از سرنوشت مگده، مرکز فرهنگی و سیاسی سابق اطلاع چندانی در دست نیست.

امپراتوری ماوریه‌ها به عنوان سرمشق و منبع الهام به‌زودی فراموش شد. بعداً شاهان سلسله‌گوپته کوشیدند تا امپراتوری متمرکزتری به وجود آورند. آنان برای مدتی بیش از صدسال مستقیماً بر شمال هند حکومت راندند، اما به‌استثنای این امپراتوری عمده و معدودی حکومت‌های کوچک‌تر بعدی، تمام پادشاهی‌های دیگر هندی از نوع نیمه‌فئودال سست و ناپایدار بود. خاطرهٔ روگردانی آشوکا از کشورگشایی‌های بیشتر به‌زودی فراموش شد، و جنگ‌های تجاوزگرانه بار دیگر وسیلهٔ سرگرمی و ورزش شاهان گشت، تا آن‌جا که نظریه‌پردازان آن را به گونهٔ فعالیت‌های عادی کشوری می‌نگریستند. به‌طور کلی تاریخ هند بعد از سلسلهٔ ماوریه، تاریخ ستیزه‌های دودمانی با یکدیگر برای کسب قدرت محلی است، و وحدت هند از جنبهٔ سیاسی، و نه فرهنگی آن، برای حدود دوهزار سال از دست رفت.

از پوشیه‌میتره در چند منبع یاد شده، و نامش در کتیبهٔ مربوط به یکی از اعقاب گمنام او آمده است [۷]. وی عنوان‌های شاهانه برای خود قائل نشد و در سراسر دوران سلطنت خویش با لقب سادهٔ «سناپتی»،^۲ یا «سردار» خوانده می‌شد، اطلاعات ما دربارهٔ پسرش اگنی‌میتره،^۳ که ظاهراً در دوران حیات پدر عهده‌دار مقام سلطنت بود، مبتنی بر نمایشنامه‌ای از کالیداس، موسوم به مالویکا و اگنی‌میتره^۴ می‌باشد در صورتی که نوه‌اش وسومیتره،^۵ بنابر همان منبع یونانیان را شکست داده است. بنابر کتیبه‌ای که بر ستونی در بسنگر،^۶ (لوح ۱۰ - پ) نزدیک بهیلسا^۷ نقر شده، بهاگبه‌دره،^۸ یکی از شاهان شونگه،

1. Vidiśā

2. senāpati

3. Agnimitra

4. Mālavikā and Agnimitra

5. Vasumitra

6. Besnagar

7. Bhīlsā

8. Bhāgabhadra

سفیری به نام هلیودوروس،^۱ فرستاده آنتیالسیداس،^۲ شاه یونانی تکسشیلا را به حضور پذیرفته است. گذشته از این، از شونگاها صرفاً نام‌هایی – آن هم عموماً به صورت تحریف شده – در فهرست مفصل شاهان پورانه، یعنی متون مذهبی‌ای که از زمان گوپته به بعد تألیف شده است دیده می‌شود.

در این میان در مرزهای شمال-غرب هند حوادثی روی می‌داد که هم بر تاریخ هند و هم بر تاریخ آسیا، به‌طور کلی تأثیر عمیقی داشت. یک رشته تاخت‌وتازها، که در مورد هیچ‌کدام از آن‌ها مدارک کافی در دست نیست، همهٔ مناطقی که امروزه پاکستان، مالوا و سوراشره، قسمت اعظم اوتار پرادش، و راجستان، و حتی برای مدت زمانی قسمتی از مهاراشتره غربی را تشکیل می‌دهد به سلطهٔ شاهان بیگانه درآورد.

نخستین مهاجمان، یونانی‌های ساکن باختر بودند. هخامنشیان، مهاجرنشین‌های کوچکی از یونانی‌های آسیایی در باختر تأسیس کرده بودند. ماندگاه‌هایی که اسکندر و سلوکوس نیکاتور برپا داشتند، موجب تقویت آن مهاجرنشین‌ها شد. مقارن نیمهٔ قرن سوم قبل از میلاد، دیودوتوس،^۳ فرمانروای باختر، استقلال خود را از امپراتوری سلوکیان اعلام داشت؛ ایالت ایرانی پارت نیز مقارن همین ایام مستقل شد. پس از دیودوتوس، پسرش، که او هم دیودوتوس نام داشت، به قدرت رسید، اما غاصبی به نام اوتودموس^۴ او را برانداخت. اوتودموس با آنتیوخوس سوم، امپراتور سلوکی، که بیهوده می‌کوشید تا ایالات از دست‌رفتهٔ خود را بازیابد، از در سازش درآمد، و چون جناح خود را بدون خطر دید، پیشروی به طرف هندوکش را آغاز کرد، و برای خود در مرز شمال-غرب که احتمالاً اینک از امپراتوری ماوریه جدا شده بود، جای پای باز کرد. در آغاز قرن دوم قبل از میلاد، دمتریوس^۵ پسر و جانشین اوتودموس، به درون هند پیشروی بیشتری کرد. وی و جانشینانش بیشتر درهٔ سند و پنجاب را گرفتند و به تاخت‌وتاز در درهٔ گنگ پرداختند. ضمن یکی از همین حمله‌ها، احتمالاً به فرماندهی مناندر^۶ شاه بود که تا پاتلیپوتره پیش راندند. طولی نکشید که قلمروهای اصلی یونانی‌های باختری را غاصب دیگری موسوم به اوکراتیدس،^۷ از چنگ آنان به در آورد؛ اما جانشینان اوتودموس همچنان بر پنجاب و قسمت‌هایی از مناطق شمال-غرب حکومت می‌کردند.

1. Heliodorus

2. Antialcidas

3. Diodotus

4. Euthydemus

5. Demetrius

6. Menander

7. Eucratides

غاصبان اوکراتیدسی نیز در صدد برآمدن تا بخت خویش را در آن سوی جبال هندوکش بیازمایند، و دره کابل و ناحیه تکسشیل را به تصرف خویش درآورند. در این هنگام قلمروهای متصرفی یونانی در هند به چند پادشاهی کوچک تقسیم شده بود: سرزمین دره کابل و مرز شمال-غرب، عمدتاً در تصرف خاندان اوکراتیدس بود، و مملکت پنجاب را اوتودموس اداره می‌کرد.

از سرگذشت یونانیان در هند، آگاهی‌های چندانی در دست نیست، و تنها از روی سکه‌های جالب توجه آنان است که می‌توان سرنوشتشان را تا حدی بازسازی کرد (لوح ۷۸). نوشته روی بیشتر این سکه‌ها به زبان یونانی، و نوشته پشت آن‌ها به زبان پراکريت است. اما از این زمان به بعد، لفظ «یَوَنَه‌ها»^۱ (اصطلاحی که هندی‌ها از طریق ایرانی‌ها از واژه *Ἰα'ovec* یونانی گرفته‌اند) گاه‌گاه در نوشته‌های هندی ذکر شده است. نظریه‌های مربوط به ستاره‌شناسی^۲ و پزشکی غربی، از راه کشورهای «یونانی-باختری»^۳ به هند وارد شد، و احتمالاً پیشرفت نمایشنامه‌نویسی در زبان سنسکريت نیز تا حدی از همین منبع مایه گرفته است. از تاخت‌وتازهای بزرگ یونه‌ها، در روایات گوناگون هندی سخن رفته است. در کیش بودایی، به‌ویژه از یکی از شاهان یونانی پنجاب، به عنوان حامی ناگسنة،^۴ راهب و فیلسوف نام برده شده است؛ نام این شاه میلیندا^۵ / مناندر است که در شاکله^۶ (سیالکوت)^۷ حکومت می‌کرد، و مباحثه طولانی او با فرزانه هندی، در متن بسیار معروف پالی، موسوم به پرسش‌های میلیندا^۸ آمده است. گفته می‌شود که مناندر به آیین بودا درآمده بوده است، ولی چنان‌که از کتیبه بسنگر، که قبلاً به آن اشاره کردیم برمی‌آید، یونانیان نیز از معتقدات سنتی حمایت می‌کرده‌اند، زیرا این ستون را هلیودوروس سفیر به افتخار واسودوه،^۹ خدای باستانی «ویشنوپرستان»،^{۱۰} برپا کرده است. بدین ترتیب، بعضی از یونانیان در عین این‌که کاملاً با مردم محلی نیامیخته بودند، به‌زودی تأثیر راه و رسم فکری مردم هند را احساس کردند و با فرهنگ هندی سازش‌های بسیاری به عمل آوردند. مؤلف قوانین مانو که احتمالاً یکی دو قرن بعد از عصر هلیودوروس نوشته شده، از یونانی‌ها به عنوان کشتیه‌های ناخلف و فاسد، یا

1. Yavanas
4. Nāgasena
7. Siālkot
10. Vaiṣṇavite

2. astrology
5. Milinda
8. *Questions of Milinda*

3. Greco-Bactrian
6. Śākala
9. Vāsudeva

اعضای طبقه جنگجو یاد کرده است و بدین ترتیب، در جامعه هندی محلی برای آنان قائل می‌شود.

پادشاهی‌های یونانی-باختری چندان دوام نیاوردند. سرزمین باختر خود در اوایل نیمه دوم قرن دوم قبل از میلاد به تصرف پارتیان درآمد، و قلمرو یونانی‌ها به آنچه در هند و افغانستان داشتند، محدود شد. در این هنگام، مهاجمان جدید و تازه‌نفسی از شمال پای به میدان نهادند. رشته درهم‌پیچیده‌ای از علل - اقلیمی و سیاسی - اقوام آسیای مرکزی را به حرکت و پیشروی درآورد. یکپارچه شدن امپراتوری چین به زمامداری امپراتور بزرگ، چین‌شی‌هوانگ‌تی^۱ (۲۴۷-۲۱۰ ق.م)، ساخته شدن دیوار بزرگ چین، و احتمالاً خشک شدن چراگاه‌های آسیای مرکزی، دسته‌های بزرگی از چادرنشینان را، از مرزهای چین تا ناحیه شرق دریای خزر، به سمت مغرب راند. به زودی، مردمی صحرانشین، که چینی‌ها آنان را «یوئه-چی»^۲ می‌نامیدند، بر قبایل اسکیت^۳ در مرزهای سرزمین باختر فشار سنگینی وارد آوردند. اسکیت‌ها که هندی‌ها آنان را سکاهای^۴ می‌نامیدند، بر اثر فشاری که از شمال و شرق بر آن‌ها وارد می‌آمد، ناگزیر به باختر حمله بردند و آن‌جا را اشغال کردند؛ اما کمی بعد قوم یوئه-چی جای آن‌ها را گرفت. سکاهای باختر پیش رانندند: نخست به فرمانروایان پارتی ایران، و سپس به یونانیان در هند بردند. در میانه قرن اول قبل از میلاد، تنها تعداد اندکی از امیران کوچک یونانی در هند حکومت می‌کردند، و قدرت سکاهای تا متهورا رسیده بود. سکاهای به شیوه پیشینیان خود، سکه‌هایی ضرب کردند که کتیبه روی آن‌ها به خط یونانی و پراکریت بود. نخستین کس از شاهان معروف که بر هند حکومت کرده، مائوئس^۵ (سال ۸۰ قبل یا بعد از میلاد) بوده است.

مقارن اواخر قرن اول قبل از میلاد، سلسله‌ای از پادشاهان با نام‌های ایرانی، که معمولاً پهلوه‌ها^۶ خوانده می‌شدند، حکومت شمال-غرب هند را به دست آوردند. یکی از آنان موسوم به گوندوفارس،^۷ از این لحاظ قابل ذکر است که قدیس توماس، برای نخستین بار قلمرو او را با دین مسیح آشنا ساخته است (ص ۵۰۸). پاره‌ای از صاحب‌نظران در صحت این مطلب تردید کرده‌اند و متذکر شده‌اند که تاریخ سلطنت گوندوفارس

1. Ch'in Shih Huang Ti

2. Yüeh-Chin

3. Scyth

4. Śakas

5. Maues

6. Pahlavas

7. Gondophares

قدیمی‌تر از آن بوده است که بتواند با قدیس توماس معاصر باشد [۸]. در هر حال، اهمیت وی تا بدان حد بوده است که نامش به مغرب زمین برسد، و این امر هم که قدیس توماس در هند به موعظه و تبلیغ پرداخته باشد به هیچ وجه محال نمی‌نماید. احتمال دارد که برافتادن و نابودی آخرین پادشاه یونانی، هرمايوس،^۱ که دودمان او در کابل در برابر سکاها ایستادگی می‌کردند، به دست گوندوفارس صورت گرفته باشد.

همچنان‌که پهلوه‌ها را نیز اقوام یوئه-چی برانداختند. وابستگی‌های نژادی این اقوام روشن نیست؛ از نظر هیئت جسمانی از گونه ترک‌ها بودند، اما مانند سکاها به یک زبان ایرانی سخن می‌گفتند. مدت یک قرن یا بیشتر در سرزمین باختر و نواحی مجاور آسیای مرکزی سکونت داشتند و به قبیله‌های خودمختاری تقسیم شده بودند، تا آن‌که زمام قدرت به دست کوجوله کدفیسس،^۲ از قبیله کوشانی افتاد، و وی میان آن‌ها وحدت و یکپارچگی پدید آورد. زمانی، در نیمه اول قرن اول میلادی، کوجوله جنگجویان خود را از کوهستان‌ها گذرانید، و وی و پسرش ویمه کدفیسس،^۳ حکومت شمال-غرب هند را به دست آوردند.

پس از یک دوره آشفتگی کوتاه، ویمه کدفیسس جای خود را به کنیشکه سپرد که بر سراسر نیمه غربی شمال هند، لااقل تا وارانسی حکومت می‌کرد، و قلمرو حکومتش در آسیای مرکزی نیز بسیار گسترده بود. سالنامه‌های چینی از شاهی کوشانی به نام کنیشکه یا کدفیسس یاد می‌کنند که از شاهزاده‌خانمی از خاندان سلطنتی هان،^۴ درخواست ازدواج کرد ولی این درخواست نخوت‌آمیز رد شد، و پان چائو،^۵ سردار بزرگ چین، که سپاهیان چینی را در اواخر قرن اول میلادی تا دریای خزر پیش رانده بود، او را سرسختانه بر سر جای خود نشاند.

این دوره از لحاظ تاریخ آیین بودایی اهمیت بسیار دارد، و نام کنیشکه در روایات بوداییان شمالی به عنوان پشتیبان بزرگ دین باقی مانده است. شواهد متعددی دال بر اهمیت و محبوبیت کیش بودایی در آن عصر در دست است، و از همین زمان بود که آیین بودایی در آسیای مرکزی و خاور دور گسترش یافت. اخبار جسته و گریخته‌ای از دین هندی قبلاً به چین رسیده بود، ولی تا این هنگام که امپراتوری‌های کوشانی و چینی با هم تماس نزدیک یافتند، دین هند در چین چندان رخنه و تأثیر عمیقی نکرده بود. این دوره همچنین از لحاظ مکتب هنری گندهاره درخور توجه است. این سبک هنری نه فقط در

1. Hermaeus

2. Kujūla Kadphises

3. Vima Kadphises

4. Han

5. Pan Ch'ao

هند، بلکه به صورت غیرمستقیم، در شرق دور نیز نافذ بود (ص ۵۴۳).

زمان سلطنت کنیشکه، همچون گاهشماری سراسر دوره سکایی-کوشانی، کاملاً نامشخص است، و سال جلوس وی را به تفاوت از ۵۸ قبل از میلاد تا ۲۷۸ میلادی تخمین زده‌اند. عقیده صاحب‌نظران بصیر کنونی بر آن است که تاریخ جلوس وی، بین سال‌های ۷۸ و ۱۴۴ میلادی بوده است. تاریخ اولی (یعنی ۷۸ میلادی) سال مبدأ و تأسیس یکی از شایع‌ترین نظام‌های تاریخگذاری هند است که بعدها به نام «عصر سکاها»^۱ موسوم شد. کنیشکه به معنای دقیق کلمه، از سکاها نبود، و این واژه با تسامح بسیار در این موارد به کار رفته، و وی به عنوان بنیانگذار دوره‌ای تاریخی شناخته شده است. با آن‌که تاریخ ۷۸ میلادی با سایر شواهد هندی سازگاری دارد، پاره‌ای همزمانی‌های درهم‌پیچیده و بغرنج که عمدتاً بر منابع غیرهندی مبتنی است، این اندیشه را به خاطر می‌آورد که وی چند دهه بعد از این تاریخ سلطنت می‌کرده است. به هر حال، تا هنگامی که مدارک و شواهد جدیدی به دست نیاید، نمی‌توان موضوع را قطعی و مسلم روشن ساخت. جانشینان کنیشکه به حکومت در شمال-غرب هند ادامه دادند، اما قلمرو امپراتوری‌شان به‌زودی بسی کوچک‌تر شد. در حدود میانه‌های قرن سوم میلادی، واسودوه، یکی از جانشینان کنیشکه، به‌سختی از شاپور اول، پادشاه ایرانی سلسله نویناد ساسانی شکست خورد، و از آن پس قسمت بیشتر شمال-غرب هند تحت نفوذ ایرانیان قرار گرفت.

در خلال این احوال، پادشاهی‌های جدیدی در شبه‌جزیره قد برافراشتند. در آریسا، فاتح بزرگی به نام کهاروله^۲ در نیمه دوم قرن اول قبل از میلاد ظهور کرد. وی در سراسر هند به تاخت‌وتاز پرداخت و از حامیان بزرگ آیین جین بود، اما امپراتوری‌اش چندان دوامی نیافت. از جانشینان او هم هیچ‌گونه اطلاعی در دست نیست. تقریباً در همین زمان، دولت مقتدری در شمال-غرب دکن از میان ویرانه‌های امپراتوری ماوریه قد برافراشت، و آن پادشاهی ساهه‌واهنه‌ها^۳ یا آندهره‌ها^۴ بود، که مرکزش در پرتیشتانه^۵ (پیتهان^۶ کنونی) قرار داشت. این مملکت قریب سیصدسال یا بیشتر، یعنی تا قرن سوم میلادی پابرجا بود؛ قدرت آن گاهی از نرمدا تجاوز می‌کرد و مالوا را هم در بر می‌گرفت، و در قرن دوم میلادی کران تا کران هند را در قبضه تصرف داشت. بنابر روایات، اولین

1. Saka Era

2. Khāravela

3. Sātavāhanas

4. Āndhras

5. Pratiṣṭhāna

6. Paithān

شاه ساته‌واهنه، موسوم به سیموکه،^۱ آخرین شاه کم‌اهمیت سلسله‌های شونگه و کانوه^۲ را که مدت کوتاهی بر قسمتی از قلمرو امپراتوری قدیمی شونگه حکومت می‌کردند، برانداخت. در حدود آغاز قرن دوم میلادی، سلسله ساته‌واهنه، را سکاهای قبیله کشراته^۳ - که از شهر بزرگ آنان، نهپانه،^۴ کتیبه‌های چندی بر جای مانده است - برای مدتی از شمال-غرب دکن بیرون راندند؛ اما پادشاهی ساته‌واهنه، در دوره بزرگ‌ترین فرمانروای خود، گوتمی‌پوتره ساتکرنین،^۵ قلمرو خود را بار دیگر به دست آورد (حدود سال ۱۳۰ میلادی)، و از این پس دیگر نامی از کشراته‌ها به میان نمی‌آید.

سلسله دیگری از سکاهای که عموماً به نام «شهرب‌های غربی»^۶ معروفند، حکومت گجرات و مالوا را تقریباً در همین زمان به دست آوردند و تا سال ۳۸۸ میلادی به حکومت ادامه دادند - حکومتی که در نهایت قدرت بود و قسمت اعظم راجستان و سند را در بر می‌گرفت. بزرگ‌ترین شاه این سلسله رودردامن^۷ بود که قدیمی‌ترین کتیبه مهم به زبان سنسکریت صحیح را از خود بر جای گذاشته است - و آن مدیحه‌ای طولانی است که کارهای مهم و اعمال نظامی او، و نیز تجدید بنای دریاچه مصنوعی بزرگی را در گرنر،^۸ واقع در سوراشره، توصیف می‌کند - همان دریاچه‌ای که در دوره چندره‌گوپته حفر شده بود، و در زمانه آشوکا تعمیر و اصلاحاتی در آن صورت گرفت. این کتیبه از زمره کهن‌ترین اسناد هند باستان است که دارای تاریخی قطعی می‌باشد و نشان می‌دهد که رودردامن، در حدود سال ۱۵۰ میلادی سلطنت می‌کرده است.

در این هنگام دراویدی‌های جنوب برای نخستین بار در روشنی تاریخ ظاهر می‌شوند. بنابر روایات، کشور تامیل همواره به سه مملکت تقسیم می‌شد: چوله (ساحل کورو ماندل)،^۹ کرالا یا چرا^{۱۰} (مالابار)،^{۱۱} و پاندیه (متهالیه جنوبی شبه‌جزیره). آشوکا از این سه مملکت به عنوان صحنه «پیروزی‌های درستکاری» خود در خارج از قلمرو فرمانروایی خویش نام برده است. کتیبه‌های متعددی دال بر آن است که راهبان بودایی و جینی قبل از آغاز دوره مسیحیت، به سرزمین تامیل سفر کرده بوده‌اند. در قدیمی‌ترین

1. Simuka

2. Kāṇva

3. Kṣaharāta

4. Nahapāna

5. Gautamīputra Sātakarnin

6. Western Satraps

7. Rudradaman

8. Girnar

9. Coromandel

10. Cēra

11. Malabār

لایه‌های آثار و نوشته‌های تامیل، که ظاهراً در قرن‌های نخستین میلادی تألیف شده است، این سه کشور را مدام در حال جنگ با یکدیگر می‌بینیم. به نظر می‌آید که شاهان این مملکت‌ها بسیاری از امیران کوچک‌تر که نامشان نیز ذکر شده است، به مراتب خون‌آشام‌تر از شاهان و امیران شمالی بوده‌اند، و آثار ادبی تامیل، محتوی اشاراتی به قتل‌عام‌ها و انواع دیگر قساوت‌هاست که به‌ندرت در متون سنسکریت دیده می‌شود؛ حتی در قطعه‌ای، از جشن‌های آدم‌خواری پس از نبرد سخن می‌رود [۹]. یک فرد تامیل باستانی که هیچ‌گاه کاملاً رنگ و خوی آریایی به خود نگرفته بود، مردی بود که خلق و منش کاملاً متفاوتی از اعقاب آرام و اندیشمند خود داشت؛ وحشی و بی‌رحم بود؛ از جنگ و شراب لذت می‌برد؛ خدایان خشن و درنده‌خویی را با رقص‌های توأم با باده‌خواری و عشرتگری پرستش می‌کرد؛ در عشق سراسر شور و شهوت بود. چون با سلحشوران متین و شهسوار منش حماسه‌های سنسکریت که احتمالاً در همان زمان که اشعار مجموعه‌های تامیل نوشته می‌شد، صورت نهایی خود را یافتند، مقایسه شود، حیرت‌انگیز است. چند قرنی لازم بود تا این تصویر دگرگون شود، و لایه بعدی ادبیات تامیل، نفوذ عمیق‌تر آرمان‌ها و معیارهای آریایی را نشان دهد، اما هنوز رگه‌ای از بی‌رحمی و بی‌اعتنایی نسبت به جان افراد تا هنگام سقوط ویجیه‌نگره،^۱ در خوی و منش دراویدی به چشم می‌خورد.

تامیل‌ها به‌زودی راه دریا پیش گرفتند، حتی در قرن دوم قبل از میلاد، دوبار به سیلان حمله کردند: بار اول کمی بعد از مرگ دوانمپیه تیسه، پادشاه بزرگ سیلان بود، و بار دوم اندکی پس از آن. حمله اخیر به اشغال درازمدت سراسر نیمه شمالی جزیره به رهبری الاره،^۲ پادشاه تامیل، منجر گردید. اما پهلوان ملی سینه‌هالی، شاه دوتوگامنو^۳ (به زبان پالی، دوتنه‌گامنی)^۴ پس از تلاشی سخت، او را بیرون راند (۱۶۱-۱۳۷ ق.م). تامیلی‌ها احتمالاً مقارن همین ایام به جنوب شرقی آسیا راه یافتند و در قرن اول میلادی از راه دادوستد پر رونق با غرب، با مصر و امپراتوری روم تماس نزدیک پیدا کردند (ص ۳۲۸ و بعد).

سلسله‌های گوپته و هرشه

اطلاعات ما درباره شمال هند، پس از انحطاط کوشان‌ها اندک است، اما به نظر می‌رسد

1. Vijayanagara

2. Elāra

3. Duṭugāmuṇu

4. Duṭthagāmaṇī

که در قرن سوم میلادی، سراسر آن قسمت از هند واقع در شرق پنجاب و مالوا در دست شاهان کوچک هندی و رؤسای قبایل بوده باشد. بعضی از صاحب نظران، امپراتوری بزرگ سلسله گوپته را منجی هند از یوغ بیگانگان می دانند، اما چنین به نظر می رسد که در این زمان، مهاجمان کاملاً هندی مآب شده بودند، و بیرون راندنشان از هند می بایستی به دست اسلاف کم آوازه سلسله گوپته صورت گرفته باشد.

در سال ۳۲۰ میلادی، چندره گوپته اول^۱ جدیدی ظهور کرد که جانشینانش، به مقیاس وسیع، شکوه و عظمت سلسله ماوریه را تجدید کردند. رسیدن وی به مقام سلطنت عمدتاً مرهون ازدواج او با شاهدخت کوماردوی^۲، از قبیله لیچهاوی بود که اینک بار دیگر، درست هشت قرن پس از آن که از اجاتشترو شکست خوردند، در صحنه تاریخ ظاهر می شدند. از اهمیتی که به این شاهزاده خانم لیچهاوی در تبارنامه شاهان بعدی گوپته داده شده است، و نیز در نظر گرفتن ضرب سکه های مخصوص به یاد بود عروسی وی با چندره گوپته، (شکل ۲۴-الف، ص ۵۶۱)، چنین برمی آید که سران قبیله لیچهاوی، از نبودن یک قدرت مرکزی استفاده کرده، و پادشاهی جدیدی تأسیس کرده بودند که در آن ایام در مگده نفوذ زیادی پیدا کرده بود. چندره گوپته اول، قلمرو نسبتاً وسیعی، که مگده و کوسله را نیز شامل می شد، در تصرف داشت.

در دوره جانشینش سمودره گوپته^۳ (حدود سال ۳۳۵-۳۷۶ م) پاتلیپوتره، بار دیگر مرکز امپراتوری عظیمی شد. حیطة قدرت سمودره از آسام تا کرانه های پنجاب می رسید. هدفش استقرار امپراتوری منسجمی به سبک امپراتوری ماوریه بود. در کتیبه بزرگ الله آباد، از قول وی گفته شده که لااقل نه تن از پادشاهان شمال هند را به کلی قلع و قمع کرده و قلمرو آنان را به مملکت خویش ضمیمه کرده است. اما قبایل جنگجوی راجستان، همچون چند کشورهای هم مرزش، تنها به اطاعت بسنده کردند، و حال آن که در دکن شرقی که سمودره گوپته، لشکرکشی موفقیت آمیزی کرده و تا کانچی^۴ (کانچی پورم،^۵ کونجی ورم^۶) پیش رفته بود، شاهان مغلوب پس از ادای اطاعت و قبول پرداخت خراج، در مقام خود ابقا شدند، و احتمالاً پس از آن، کمتر نامی از مخدوم اسمی خویش شنیدند.

۱. برای تمیز گذاشتن میان این شخص، با چندره گوپته دوم سلسله ماوریه، اسم او را به صورت دوباره چندره گوپته (Candra Gupta) می نویسیم. در زبان سنسکریت، هر دو نام یکی است؛ اما از قرار معلوم امپراتوران سلسله گوپته قسمت دوم اسم خود را کنیه یا لقب تلقی می کرده اند.

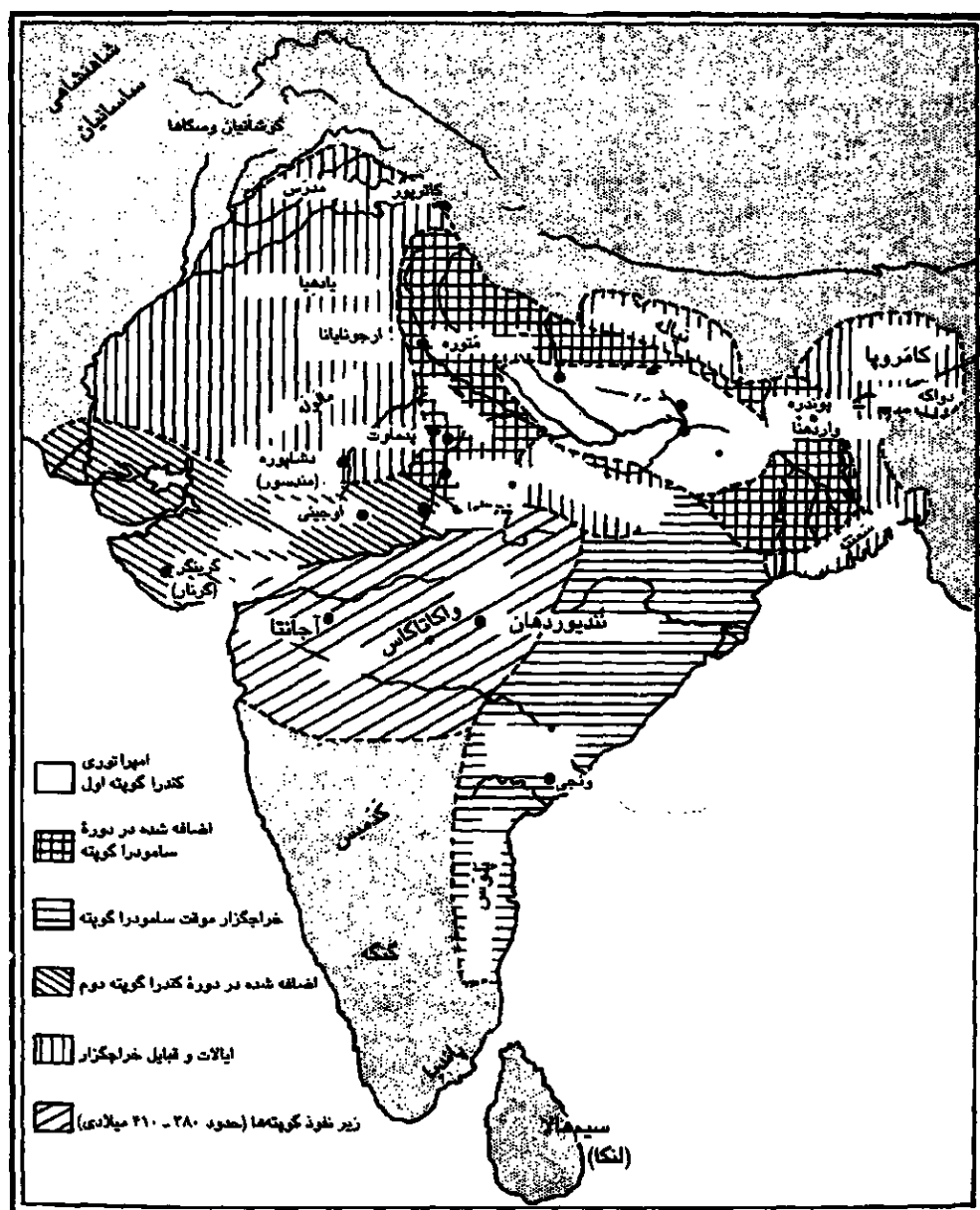
2. Kumāradevī

3. Samudra Gupta

4. Kāncī

5. Kāncīpuram

6. Congeeveram



شکل ۷- امپراتوری گوپته

عمده مساعی سمودره گوپته به سمت غرب معطوف بود که در آنجا سکاها متجاوز از ۲۰۰ سال سلطنت کرده بودند و سرزمینشان بر اثر دادوستد پرسود ثروتمند شده بود. آنان هنوز از پایتخت خود، اوجین،^۱ بر مالوا و گجرات حکومت می‌کردند، و قدرتی بودند که می‌بایست به حساب آورده شود. با آن‌که در کتیبه سمودره، اشاره مبهمی به

1. Ujjayinī

فرمانبرداری «خاوندان سکاها»^۱ از او شده است، محتمل آن است که وی با آنان پنجه درنیفکنده، و اگر هم افکنده، توفیقی به دست نیاورده است، زیرا اگر می‌توانست آنان را براندازد، بعید می‌نماید که اجازه دهد همچنان به استقلال خود باقی بمانند. در واقع در این مورد داستانی وجود دارد که بنابر آن به محض درگذشت سمودره، سکاها امپراتوری گوپته را به لرزه درآوردند و رامه گوپته^۲ را که پادشاه ضعیفی بود، مجبور کردند که به صلحی خفت‌بار تن دردهد. بیشتر صاحب‌نظران این داستان را رد می‌کنند، و حتی تاریخی بودن رامه گوپته را منکرند؛ اما کشف سکه‌های مسی که نام او بر آنها منقوش است، عقیده ما را دایر بر این‌که این داستان مبنایی واقعی دارد، تأیید می‌کند [۱۰].

چندره گوپته دوم (حدود سال ۳۷۶-۴۱۵ م) پسر سمودره و برادر کهنتر رامه گوپته افسانه‌ای، سرانجام سکاها را کمی پس از سال ۳۸۸ شکست داد. بدین ترتیب شاه والای شمال هند - به‌استثنای شمال-غرب - شد و در نتیجه ازدواج دخترش پربهاوتی^۳ با رودرسنه^۴ شاه واکاتکه‌ها،^۵ که بر مملکت وسیعی در ناحیه فعلی مدهیا پرادش، مهاراشتره، و قسمت شمال غربی آندهرادرادش سلطنت می‌کرد، توانست قسمت بیشتر دکن شمالی را نیز به تصرف خود درآورد. رودرسنه در جوانی درگذشت، ولی بیوه‌اش زمام امور را در دست گرفت تا پسرشان به سن بلوغ برسد. از فرمان‌ها و منشورهای پربهاوتی آشکار است که در دوران نیابت سلطنت وی، دربار واکاتکه‌ها تا حد زیادی تحت نفوذ گوپته بوده است.

دوره سلطنت چندره گوپته دوم، احتمالاً مظهر اوج اعتلای فرهنگ باستانی هند است. در یک افسانه متأخر هندی، از پادشاه بزرگ و خوبی موسوم به ویکرمادیتیه^۶ سخن رفته است که سکاها را از اوجیین بیرون کرد و بر سراسر هند فرمان راند و هند به هنگام سلطنت وی با رفاه و خوشبختی قرین بود. ویکرمادیتیه قطعاً یکی از عناوین چندره گوپته دوم است و بنابراین افسانه مربوط به وی می‌شود. یگانه‌اختلاف مهم موجود آن است که گفته می‌شود ویکرمادیتیه سنتی، عصر یا دوره ویکرمه^۷ را بنیان نهاده است، و آن یکی از مهم‌ترین دستگاه‌های گاهشماری بی‌شمار هند است که هنوز در

1. Śaka Lords

2. Rāma Gupta

3. Prabhāvatī

4. Rudrasena

5. Vākātakas

6. Vikramāditya

7. Vikrama Era

شمال هند معمول و مرسوم است، و مبدأ آن سال ۵۸ (یا ۵۷) قبل از میلاد است، بدین ترتیب، این افسانه زمان او را ۴۰۰ سال به جلو می‌برد. بنا به روایات، کالیداس، بزرگ‌ترین شاعر و درام‌نویس هند، با ویکرمادیتیه معاصر بوده است، و شواهد درونی آثار او دال بر آن است که وی مقارن همان ایام به نوشتن مشغول بوده است.

رونق و سعادت امپراتوری چندره گوپته را سیاحتگر بیگانه دیگری تأیید کرده که متأسفانه همچون مگاستنس مشاهده‌گر و آگاه‌گر نبوده است. این شخص فا-هسین^۱ راهب چینی است که به منظور دستیابی به نسخه‌های مستند نوشته‌های مقدس بودایی به هند رفته بود. سفرنامه او اطلاعات مبسوطی دربارهٔ معابد و دیرها به ما می‌دهد، و بسیاری از افسانه‌های بودایی را نیز بازگو می‌کند؛ اما در مورد اوضاع و احوال اجتماعی تنها به ذکر مطالبی کوتاه و مجمل اکتفا می‌کند، و با این‌که شش سال در عهد سلطنت چندره گوپته در هند به سر برد، راجع به شخص امپراتور مطلقاً ذکری به میان نمی‌آورد. این جهانگرد از امنیت و آرامش هند سخن می‌گوید، و متذکر می‌شود که شمار جنایت‌های بزرگ و مهم بسیار اندک است و کارها با ملایمت و متانت انجام می‌پذیرد. حتی اظهار می‌دارد که در هند می‌توان از این کران تا آن کران شبه‌قاره سفر کرد بدون این‌که کمترین مزاحمتی برای مسافر ایجاد شود، یا آن‌که نیازی به گذرنامه داشته باشد. در ملاحظاته‌اش دربارهٔ عادات و رسوم اجتماعی خاطرنشان می‌سازد که همهٔ اشخاص خوشنام و صاحب‌مکنت در آن موقع گیاه‌خوار بوده‌اند و گوشت‌خواری اختصاص به طبقات پایین و نجس‌ها داشته است. در مورد طبقهٔ اخیر، قدیمی‌ترین ارجاع صریح به آن‌ها را به عنوان «آلودگی بر اثر نزدیکی»^۲ به ما می‌دهد. وی آیین بودایی را هنوز پر رونق می‌یابد، اما می‌گوید که هندویی‌گرایی مبتنی بر خداپرستی رواج بسیار دارد.

از گزارش فا-هسین چنین برمی‌آید که هند از روزگار مگاستنس در ۷۰۰ سال قبل، تا زمان وی بسیار تغییر کرده بود. اخلاقیات ملایم کیش بودایی و جینی به تدریج بر جامعهٔ هندی اثر نهاده بود، و اینک آن را از روزگار سلسلهٔ ماوریه، والاتر و انسانی‌تر ساخته بود. به جای آیین برهمنی مبتنی بر قربانی، اینک آیین هندو پدید آمده بود که از لحاظ شکل با صورت امروزی خود چندان تفاوتی نداشت. البته مقدر بود که اندکی بعد عناصر خشن‌تر و ابتدایی‌تر دوباره ظاهر شوند، اما در بهترین روزهای امپراتوری گوپته، فرهنگ هندی به حدی از کمال رسید که دیگر هرگز بدان درجه نایل نشد. در این هنگام هند

احتمالاً سعادتمندترین و متمدن‌ترین منطقه جهان به شمار می‌رفت، و حال آن‌که امپراتوری روم به ویرانی و تلاشی نزدیک می‌شد، و چین عصر آشفته‌گی میان دو دوره بزرگ فرمانروایی سلسله هان و تانگ را می‌گذراند.

بعد از چندره گوپته دوم، پسرش کوماره گوپته^۱ اول (حدود سال ۴۱۵-۴۵۴ م) به جایش نشست. وی نیز نظیر سمودره گوپته، مراسم ودایی قربانی اسب را - که دست‌کم از جنبه نظری خاص فاتحان بزرگ بود - به جای می‌آورد. دلیلی در دست نیست که وی بر وسعت قلمرو خود افزوده باشد، ولی مسلم است که در دوران وی چیزی هم از آن کاسته نشد. اما در سال‌های آخر سلطنت کوماره گوپته اول، امپراتوری آسیب‌ها و ضربه‌های سختی را تحمل کرد؛ جزئیات این حادثه نیز نظیر بسیاری از حوادث عمده تاریخ هند باستان روشن نیست، اما واضح است که در میان دشمنان عمده‌ای که سلسله گوپته می‌بایست با آنان پنجه درافکند، مهاجمان جدیدی بودند که هندی‌ها آن‌ها را هون^۲ می‌نامند. اینان قومی بودند برخاسته از آسیای مرکزی، که نویسندگان بیزانسی آنان را هفتالیان^۳ یا هون‌های سفید می‌خواندند، و عموماً آن‌ها را شاخه‌ای از گروه بزرگ اقوام ترک-مغولی می‌دانند که همزمان اروپا را نیز در معرض تهدید قرار داده بودند. بعضی از پژوهندگان جدید مدعی‌اند که اینان به هیچ‌وجه با هون‌های آتیلا وابستگی نداشته‌اند، بلکه از تبار ایرانی بوده‌اند [۱۱]. هون‌ها باختر را قبلاً گرفته بودند، و اینک مانند یونانی‌ها، سکاها و کوشان‌ها، از کوهساران عبور کرده به فلات هند حمله کردند. محتمل است که قبایل وابسته آسیای مرکزی نیز از پی آنان به هند آمده باشند.

یک‌بار دیگر هند غربی طعمه مهاجمان وحشی شد. سکنده گوپته، پسر امپراتور، با تحمل سختی‌های زیاد راه پیشروی‌شان را سد کرد. کوماره گوپته ضمن جنگ با هون‌ها درگذشت، و سکنده گوپته (حدود سال ۴۵۴-۴۶۷ م) - با این‌که مادرش ملکه نبود و وارث حقیقی تاج و تخت به شمار نمی‌آمد - قدرت را قبضه کرد. وی موفق شد امپراتوری گوپته را بار دیگر استقرار بخشد، و در پایان سال ۴۵۵، بار دیگر در امپراتوری صلح و آرامش برقرار شد. ولی سلطنت وی کمی بیش از دوازده سال نپایید. با مرگ او روزگار عظمت سلسله گوپته نیز به سرآمد. با آن‌که امپراتوری همچنان ادامه یافت، نظارت حکومت مرکزی ضعیف شده بود؛ حکام محلی هر یک به صورت شاهان کوچکی درآمدند و حقوق موروثی یافتند. در این هنگام، در مغرب وارانسی، امپراتوران سلسله گوپته تنها استیلایی اسمی داشتند.

در پایان قرن پنجم میلادی، دسته‌های جدیدی از هون‌ها به تاخت‌وتاز پرداختند. این بار جلوگیری از آنان دشوارتر بود. امپراتوری وحدت نداشت و هیچ مرد نیرومندی همپایهٔ سکنده گوپته، زمامدار نبود که به دفع مهاجمان پردازد. هون‌ها مدت سی سال، از حدود ۵۰۰ میلادی به بعد در غرب هند حکومت کردند. دوتن از آنان موسوم به تورمانه^۱ و پسرش میهیره کوله^۲، ظاهراً پادشاهان مقتدری بودند. هسوان تسانگ^۳ جهانگرد چینی قرن هفتم، از میهیره کوله به عنوان دشمن سرسخت آیین بودایی یاد کرده است، و خاطرهٔ ستمگری‌های جنون‌آمیز وی در کشمیر، یکی از مراکز قدرت او، هنوز تا قرن دوازدهم زنده بود، و در این زمان است که کلنهٔ تاریخ‌نگار آن را ثبت کرده است. ظاهراً نرسیمه گوپته^۴ میهیره کوله را از دشت گنگ بیرون رانده است. نرسیمه ملقب به بالادیتیه^۵ بوده، و هسوان تسانگ با همین لقب از او یاد کرده است؛ میهیره کوله در حدود سال ۵۳۰ میلادی، در غرب هند یک‌بار دیگر شکست خورد؛ پیروز این بار جنگ، یشودهرمن^۶، پادشاه مقتدر و پرتوان مندسور^۷ بود که کشور پهناوری بنیان نهاد، ولی این کشور پس از مرگ وی برجای نماند. با آن‌که میهیره کوله ظاهراً سلطهٔ خود را بر کشمیر و قسمت‌هایی از شمال غرب حفظ کرد، قدرت هون‌ها دیگر هیچ‌گاه تهدیدی جدی برای هند نبود و طولی نکشید که آنان موجودیت خود را از دست دادند.

این تاخت‌وتازها ضربه‌های مرگ‌آوری بود که بر پیکر امپراتوری گوپته فرود آمد که در نتیجهٔ آن، در سال ۵۵۰ میلادی به کلی از میان رفت. سلسلهٔ گوپته جدیدی که احتمالاً با سلسلهٔ بزرگ بستگی نداشت، تا قرن هشتم در مگده حکومت کرد. در شمال گنگ پادشاهی دیگری به نام موکهای^۸ سر برافراشت. این سلسله ابتدا توجه خود را به شهر کانیه کوبجه^۹ (کنوج^{۱۰} کنونی) معطوف داشت. کانیه کوبجه تا هنگام آمدن مسلمانان، مرکز فرهنگی شمال هند و بزرگ‌ترین و آبادترین شهر این ناحیه بود. در گجرات، سلسلهٔ جدیدی از گوپته‌های تیولدار به نام میتراکه^{۱۱} قدرتی کسب کرد و استقلال یافت. به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، همهٔ آثار وحدت سیاسی در هند بار دیگر ناپدید شده بود. درست در این زمان، برای نخستین بار اسم قوم جدیدی به نام گورجره‌ها^{۱۲} به گوش

1. Toramāṇa

2. Mihirakula

3. Hsüan Tsang

4. Narasiṃha Gupta

5. Bālāditya

6. Yaśodharman

7. Mandasor

8. Maukharis

9. Kānyakubja

10. Kanauj

11. Maitrakas

12. Gurjaras

می‌رسد که یکی از نیرومندترین سلسله‌های قرون وسطا را به وجود آوردند. هجوم هون‌ها قبایل جنگجوی قدیم راجستان را یا از میان برد و یا پراکند، و اینک جای آنان را نوآمدگانی گرفتند که یا از مهاجمانی بودند که خود را با محیط سازگار کرده یا قبایلی بومی بودند که از مرتفعات آمده بودند – از همین قبایل کوهستانی است که بیشتر طوایف راجپوت قرون وسطا اصل و نسب یافته‌اند.

اینک مرکز توجه برای مدتی به استهان‌ویشوره^۱ (تهانسِر^۲ کنونی) واقع در آب‌پخشان ساتلیج و یمونا معطوف شد – جایی که از لحاظ امنیت هند اهمیت بسزایی دارد، و محلی که در آن نبردهای سرنوشت‌ساز بسیاری به وقوع پیوسته است. در این جا پادشاهی محلی به نام پربهاکروردهنه،^۳ از خاندان پوشیبه‌بهوتی،^۴ در نتیجه یورش‌های موفقیت‌آمیز به غرب هند و بر ضد هون‌ها، که هنوز قسمت‌هایی از پنجاب را در دست داشتند، به قدرت رسید. مادرش شاهزاده‌خانمی بود از دومین سلسله گوپته، و دخترش راجیشری^۵ به ازدواج گره‌ورمن،^۶ پادشاه سلسله موکھاری، درآمد. بدین ترتیب، پربهاکروردهنه با همسایگان خود در شرق روابط نیک و مطلوبی داشت، و در غرب نیز برای تحکیم قدرت خود می‌کوشید. اما سلسله‌های گوپته و موکھاری با هم دشمنی دیرینه و موروئی داشتند، و تقریباً همزمان با مرگ پربهاکروردهنه، جنگ میان آنان درگرفت. راجیه وردهنه،^۷ شاه جدید استهان‌ویشوره، به حمایت از موکھاری‌ها برخاست؛ و گوپته‌ها نیز از حمایت ششانکه،^۸ شاه بنگال برخوردار بودند. در جنگ گره‌ورمن، شاه کانیه کوبجه، و راجیه‌وردهنه، شاه استهان‌ویشوره، هر دو کشته شدند. گره‌ورمن وارثی نداشت، لاجرم دو مملکت تحت فرمان هرشه‌وردهنه^۹ یا هرشه، دومین پسر پربهاکروردهنه و برادرزن گره‌ورمن درآمد.

هرشه در سال ۶۰۶، در سن ۱۶ سالگی به سلطنت رسید، و در مدت ۴۱ سال پادشاهی خود توانست تا حدی افتخارات سلسله گوپته را تجدید کند. شهرت وی تا حدی ناشی از این واقعیت است که در مقایسه با دیگر پادشاهان قدیم هند، درباره دوران سلطنت وی اسناد و مدارک کافی وجود دارد. بانه،^{۱۰} شاعری که مورد حمایت هرشه بود، شرحی مزین به صنایع بدیعی از رویدادهایی که به روی کار آمدن هرشه انجامید،

1. Sthānviśvara

2. Thānesar

3. Prabhākaravardhana

4. Puṣyabhūti

5. Rājyaśri

6. Grahavarman

7. Rājyavardhana

8. Śaśānka

9. Harṣavardhana

10. Bāṇa

برجای گذاشته است (ص ۶۶۴). در اواخر سلطنت وی بود که جهانگرد چینی دیگری به نام هسوان تسانگ به هند سفر کرد. وی شرح بسیار ارزنده‌ای درباره هند نوشته که برخلاف اثر مگاستنس، سالم به دست ما رسیده است. با آن‌که هدف عمده وی از مسافرت نیز مانند فاهسین، به دست آوردن نوشته‌های مقدس بودایی و دیدن مکان‌های قدسی آن‌ها بوده است، در عین حال برخلاف او از امور دنیوی غافل نبود، و خود را به امپراتور که سخت مورد احترام و ستایش او بود و مقام بس‌محترمانه‌ای در دربار خود به وی داده بود، نزدیک ساخت. بنابراین اثر او ارزش تاریخی به مراتب بیشتری از کار فاهسین دارد.

با آن‌که هرشه بر قسمت بیشتر هند شمالی، از گجرات تا بنگال حکومت می‌کرد، امپراتوری‌اش ساختار ملوک‌الطوایفی داشت. در خارج از قلمروهای کانیه کوبجه و استهان‌ویشوره، بی‌درنگ بسیاری از شاهان قدیم تخت سلطنت خود را دوباره به دست آورده بودند. ششانکه، شاه خون‌آشام بنگال و مخالف سرسخت آیین بودایی که به هنگام جلوس هرشه، مگده را به عرصه تاخت‌وتاز خود درآورده بود، اینک به قلمرو حکومت خویش بازپس رانده شد و مملکتش به دست هرشه افتاد. اما دوه‌گوپته،^۱ همان شاهی که عامل مستقیم سقوط گره‌ورمن موکهایری، برادرزن هرشه بود، جای خود را به یکی از بستگانش به نام مادهوه‌گوپته^۲ داد، و میترکه، شاه گجرات، پس از آن‌که از هرشه شکست خورد، اجازه یافت در ملک خود به صورت شاه خراجگزاری باقی بماند. هرشه برای حفظ قلمرو پهناور خود مدام سفر می‌کرد؛ از ایالتی به ایالتی دیگر می‌رفت. این سفرها هم در قلمرو خودش و هم در سرزمین‌هایی که به عنوان تیول به دیگران بخشیده بود، انجام می‌گرفت، به نظر می‌آید که تیولداران و شاهان زیردست بیشتر اوقات را در ملازمت خوانند^۳ خود می‌گذرانند. هنگامی که هرشه بدون وارث درگذشت، از این‌که کشورش بی‌درنگ دستخوش گسیختگی و چندپارگی قرار گرفت، جای تعجبی نبود.

چنان پیداست که هرشه مردی بسیار با استعداد، سخت فعال و پرجنب و جوش بود. همان‌گونه که مگاستنس به شرح حال و ایام چندره‌گوپته پرداخته، هسوان تسانگ هم توصیف کرده است که هرشه با شکیبایی و بدون احساس خستگی به شنیدن شکایت‌ها،

1. Deva Gupta

2. Mādhava Gupta

۳. ارباب و ولینعت در نظام فئودالی. - م.

حتی از ضعیف‌ترین رعایای خویش می‌پرداخته، و این کار را نه در دربار و در بارگاه خود، بلکه در آلاچیقی در کنار جاده‌ها انجام می‌داده است. با این حال شکوه و تجمل را دوست می‌داشت، و در سفرها و گردش‌های خود خیل عظیمی از ملازمان، درباریان، مقام‌های رسمی و راهبان بودایی و برهمنی همراه موکب او بود. دوستی صادق و صمیمی بود؛ و اگر به منابع زندگینامه او اعتماد کنیم، به همه کسانی که مورد عنایتش بودند زیاده سخی و بخشنده بود. فلسفه و ادبیات را دوست می‌داشت و در ایام فراغت فرصت آن را یافت که سه نمایشنامه بسیار ماهرانه بنویسد (ص ۶۵۴ و بعد).

امپراتوری وی بسیار پهناور بود. حتی بهاسکرورم،^۱ شاه سرزمین دورافتاده آسام، در دربار وی حضور می‌یافت، و اگرچه رسماً تابع و تیولدار وی نبود، کاملاً زیر تأثیر و نفوذ او قرار داشت. به نظر می‌رسد که بهاسکرورم در آغاز سلطنتش در برابر ششانکه، به هرشه یاری کرده باشد. دو پادشاه دوستی خود را برای تمامی مدت عمر حفظ کردند. تنها در دکن، هرشه توفیق و پیشرفتی حاصل نکرد. در این جا، وی به پولکشین^۲ دوم، شاه چالوکیه^۳ حمله برد، ولی به سختی شکست خورد و دیگر هیچ‌گاه نتوانست از رود نرمدا بگذرد.

هسوان تسانگ متذکر می‌شود که آیین بودایی در این زمان در هند قطعاً رو به افول بود، اگرچه هرشه در اواخر سلطنت خود هر روز بیشتر تحت تأثیر این آیین قرار می‌گرفت. پاره‌ای از عوامل آیین هندویی متأخر که آثار چندی از آن‌ها در زمان سلسله گوپته به چشم می‌خورد، اینک کاملاً مشهود بود. رشد آیین‌های تانترایی^۴ (ص ۵۰۰) و رسم سوزاندن بیوه‌زنان (ص ۲۷۳ و بعد) نشان می‌دهد که نوعی انحطاط فرهنگی آغاز شده بود. قانون و نظم دیگر مانند دوره گوپته کاملاً رعایت نمی‌شد، زیرا، برخلاف فال-هسین که چنان سخت تحت تأثیر کشور مبتنی بر قانون و پرآرامش هند قرار گرفته بود، هسوان تسانگ دوبار در قلمرو حکومت هرشه مورد حمله دزدان و راهزنان قرار گرفت و حتی یک‌بار نزدیک بود که دزدان دریایی او را در قلب امپراتوری برای یکی از الاهگان هند به نام دورگا^۵ قربانی کنند.

قرون وسطا در شمال

تاریخ قرن‌های بعد تقریباً تاریخی یکنواخت و مشحون از ستیزه‌های دایمی میان

1. Bhāskaravarman

2. Pulakeśin

3. Calukya

4. tantric cults

5. Durga

سلسله‌های رقیب است. با استفاده از کتیبه‌های متعدد و فرمان‌ها و منشورهای کنده‌شده بر صفحات مسی، می‌توان تاریخ این عصر را با پاره‌ای جزئیات آن دنبال کرد، اما این جزئیات یکنواخت است و فقط می‌تواند مورد استفاده متخصصان باشد.

پس از مرگ هرشه، دوره آشفتگی‌های بزرگ فرارسید. غاصبی به نام اروناشو^۱، موقتاً کانیه کوبجه را گرفت و وانگ هسوان-تسه^۲ را که با دسته‌ای سپاه از طرف تای-تسونگ،^۳ امپراتور چین به عنوان سفیر به دربار هرشه آمده بود، مورد حمله قرار داد. وانگ با نیروی اندک خود بگریخت و از تبت، نپال و آسام سپاهی گرد آورد؛ سپس با کمک این عده، اروناشو را دستگیر کرده با خود به چین برد تا بقیه عمر خود را در ملازمت امپراتور تانگ به سر آورد. پس از این حوادث، بهاسکرورم، شاه آسام، قدرت خود را به طرف غرب گسترش داد و قسمتی از مگده را گرفت. در این میان سلسله دوم گوپته تجدید حیات کرد و آدیتیه‌سنه گوپته^۴، مهم‌ترین پادشاه آن در نیمه قرن هفتم میلادی، یکی از آخرین شاهان بزرگی بود که مراسم قربانی اسب را که رسمی ودایی بود، معمول داشت. در آغاز قرن هشتم نیز مرد تازه‌به‌دولت‌رسیده‌ای موسوم به یشوورمن،^۵ در کانیه کوبجه امپراتوری‌ای تأسیس کرد و توانست مدتی بر شمال هند حکومت کند؛ اما طولی نکشید که قلمروش به دست للی تادیتیه،^۶ یکی از معدود شاهان کشمیر که در سیاست دره گنگ سهم مهمی داشت، افتاد. در دو قرن بعد، دو سلسله بزرگ - یکی سلسله پاله^۷ در بهار و بنگال، و آن دیگری، گورجره-پرتیهاره^۸ در کانیه کوبجه - اداره قسمت بیشتر هند شمالی را میان خود تقسیم کردند.

شاهان سلسله پاله، نخست در هند شرقی تفوق و نفوذی یافتند و مدتی بعد، در آغاز قرن نهم، زمامدار کانیه کوبجه بودند. سلطنت درازمدت شاه بزرگ دهرمه‌پاله^۹ (حدود سال ۷۷۰-۸۱۰ م) اوج قدرت سلسله پاله به شمار می‌رود. به هنگام مرگ وی حکومت کانیه کوبجه از دست این سلسله خارج شد، اما جانشینش دوه‌پاله^{۱۰} (حدود سال ۸۱۰-۸۵۰ م)، نیز شاه مقتداری بود و با سلسله شیلندره^{۱۱} از شاهان سوماترا روابط سیاسی داشت. شهرت شاهان سلسله پاله به‌ویژه به دلیل حمایت از آیین بوداست که تقریباً

1. Aruṇaśva

4. Ādityasena Gupta

7. Pālas

10. Devapāla

2. Wang Hsüan-ts'ê

5. Yaśovarman

8. Gurjara-pratihāras

11. Śailendra

3. T'ai-tsung

6. Lalitāditya

9. Dharmapāla



شکل ۸- هند در قرن یازدهم میلادی

(نام‌هایی که در پراگتیز آمده نام سلسله‌هایی است که در آن زمان متخاصم بودند ولی بعداً اهمیت یافتند.)

به صورت تحریف شده‌ای در قلمرو آنان در مدت سه قرن سلطنتشان رواج داشت. از امپراتوری پاله بود که دین بودایی به سرزمین تبت وارد شد؛ و در آنجا با بسیاری از باورهای محلی درهم آمیخت و تا به امروز باقی ماند.

در قرن‌های نهم و دهم میلادی، شاهان سلسله گورجره-پرتیواره، که احتمالاً از راجستان آمده بودند، فرمانروای کانیه کوبجه شدند. شاهان این سلسله مقتدرترین

شاهان شمال هند به شمار می‌روند. آنان با موفقیت در برابر اعراب که در سال ۷۱۲ سند را اشغال کرده بودند و طی مدتی بالغ بر یک قرن، پیوسته بر همسایگان شرقی خود حمله می‌بردند، مقاومت کردند. دو پادشاه مقتدر سلسلهٔ پرتیه‌اره - یعنی میهیره بهویه^۱ (حدود سال ۸۴۰-۸۸۵ م) و مهندره‌پاله^۲ (حدود سال ۸۸۵-۹۱۰ م) - پاله‌ها را عقب راندند و فرمانروایان بیشتر قسمت شمالی هند تا کرانه‌های بنگال شدند. اما قدرت آنان بر اثر هجوم‌های مکرر راشترکوته‌ها^۳ی دکن، که در سال ۹۱۶ کانیه کوبجه را موقتاً تصرف کردند، رو به ضعف نهاد. این یورش‌های مداوم که از سمت جنوب صورت می‌گرفت، ظاهراً توجه شاهان پرتیه‌اره را از ناحیهٔ شمال-غرب، که اینک نیروهای جدیدی در آن در حال گرد آمدن بودند، برگرداند - نیروهایی که سرانجام هند هندو را سرنگون کردند. اگرچه پرتیه‌اره‌ها پس از اشغال کوتاه‌مدت پایتخت خود، آن را به یاری راشترکوته‌ها دوباره پس گرفتند، هیچ‌گاه قدرت قبلی خود را بازیافتند، و در سراسر قرن دهم، فرمانروایان تابع آن‌ها رفته رفته بر مخدومان پیشین خود قدرت و نفوذ بیشتری یافتند.

در افغانستان که سلسله‌ای از امیران ترک دولت قدرتمندی در غزنه تأسیس کرده بودند، آزمندانه به فلات حاصلخیز و ثروتمند هند چشم دوخته بودند. امیر آنان سبکتگین^۴، در سال ۹۸۶، نخستین حملهٔ خود را به جیپاله^۵، مهم‌ترین شاه شمال-غرب هند، آغاز کرد، و در حملهٔ دوم، پیشاور را اشغال نمود. در سال ۹۹۷، پسرش محمود به جای پدر نشست. وی پس از جلوس به تخت سلطنت، بی‌درنگ سیاست دقیق و سنجیده‌ای برای تهاجم به پادشاهی‌های ثروتمند و ازهم‌گسیختهٔ هند در پیش گرفت. در سال ۱۰۰۱، جیپاله را شکست داد و به اسارت درآورد. جیپاله خودکشی کرد. پسر وی، آننده‌پاله^۶، اتحادیه‌ای از شاهزادگان هندی علیه مهاجم تشکیل داد، اما از آن‌جا که نیروهایشان نامتحد، سخت و ناکارآمد بود، و اصول رزمی و شیوه‌های جنگی خود را بر پایهٔ آموزش‌های نظامی قدیمی و دلگرمی خوش‌باورانه به فیل‌های جنگی بنا نهاده بودند، در نزدیکی پیشاور از نیروی کوچک‌تری ولی پرتحرک مسلمانان شکست خوردند و بدین ترتیب سراسر هند به روی مهاجمان گشوده شد. محمود بین سال‌های ۱۰۰۱ و

1. Mihira Bhoja

2. Mahendrapāla

3. Rāṣṭrakūṭas

4. Sabuktigin

5. jayapāla

6. Ānandapāla

۱۰۲۷ هفده بار به هند حمله برد و سراسر نیمه غربی هند به دست «ترکان غزنوی»^۱ افتاد؛ کاخ‌ها و معابد مورد غارت و بی‌حرمتی قرار گرفت و کاروان‌های عظیم غنایم و بردگان به سوی غزنه روانه شد. محمود در حملات خود تا معبد بزرگ سومنات در سوراشره، و قلمرو پادشاهی چندله^۲ در بوندلکهند^۳ پیش رفت. کانیه کویجه و متهورا، از شهرهای بزرگ هند، تسخیر و غارت شد.

با این حال محمود در هند نماند. وقایع‌نگاران مسلمان عموماً او را مبلغ سرسخت و وفادار دین اسلام معرفی می‌کنند و می‌گویند که وی مایل بود کفار را به دین اسلام درآورد، و سراسر هند را تحت حکومت دین مبین قرار دهد. و حال آن‌که هدف اصلی وی از این حملات، بیش از آن‌که جنبه دینی داشته باشد، به منظور کسب غنیمت بود. باری، وی مرز شمال-غرب، پنجاب و نیز ممالک سند را که اعراب فتح کرده بودند و از مدت‌ها قبل دیگر تهدیدی برای بقیه هند به شمار نمی‌رفت، به قلمرو خویش ملحق کرد. پس از تاراج کانیه کویجه، سلسله مقتدر پرتیهاره که از صدسال قبل به تدریج قدرت خود را از دست داده بود، به سرعت از میان رفت. آخرین شاه مهم آن راجیه پاله^۴ را شاه کشور همسایه، موسوم به ویدیادهره^۵ از سلسله چندله، شکست داد و از سلطنت برکنار کرد. چندله‌ها خود قبلاً خراجگزار پرتیهاره‌ها بودند، اما اکنون از شکست آنان به دست مسلمانان استفاده کرده، به توسعه قدرت خود پرداختند. ولی ویدیادهره خود چندان ضعیف بود که نمی‌توانست در برابر محمود به‌طور مؤثر مقاومت کند و ناچار شد به وی خراج بپردازد.

قسمت شمالی هند به مدت یک قرن و نیم مستقل باقی ماند. در وارانسی و کانیه کویجه، خانواده سلطنتی جدید گاهدواله^۶ توانست کشور پر رونق و ثروتمندی بسازد. در راجستان سلسله چاهه‌مانه^۷ روی کار آمد. نفوذ سلسله چندله در بوندلکهند، با سقوط پرتیهاره افزایش یافت. در گجرات سلسله مترقی چالوکیه یا سولانکی^۸ حکومت می‌کرد و سخت تحت تأثیر آیین جین بود. در مالوا سلسله پرماره^۹، در زمان سلطنت شاه بهوجا^{۱۰} (۱۰۱۸-۱۰۵۵) رونق یافت. بهوجا در افسانه‌ها شهرتی دارد: وی

1. Turuṣkas

2. Candella

3. Bundelkhand

4. Rajyapāla

5. Vidyādhara

6. Gāhaḍavalas

7. Cāhamāna

8. Solāṅkis

9. Paramāra

10. Bhoja

دانشوری ورزیده و فاضل بود؛ سدها و دریاچه‌های مصنوعی برای آبیاری ساخت (ص ۲۷۹ و بعد). مدهیاپرادش در تصرف سلسله کلچوری^۱ بود. در بنگال، سلسله سنها^۲ جای سلسله پاله‌ها را گرفت. اینان حامیان قدرتمند آیین سنتی هندو بودند و یک نوع واکنش بودایی ستیزی به راه انداختند.

بدین ترتیب، قسمت شمالی هند، در سپیده‌دم استقلال هند، به وضع یأس‌آوری تجزیه شده بود. علاوه بر سلسله‌های اصلی که نام آن‌ها در بالا فهرست‌وار ذکر شد، سلسله‌های کوچکی نیز بودند که هر چند خراجگزار سلسله‌های بزرگ‌تر به شمار می‌رفتند، عملاً در قلمرو خود استقلال داشتند و همواره آماده بودند که بر ضد خوانندان خود سربه شورش بردارند. شاهان محافظه‌کار هند از یورش‌های سلطان محمود درسی نیاموختند و در همکاری‌های جدی و بزرگ هنوز ناتوان بودند. ارتش‌های عظیمشان همچنان لخت و بی‌تحرك باقی ماندند. در پایان قرن دوازدهم، سه پادشاه عمده شمال هند - یعنی پریتهوی راجه چاه‌مانه^۳، جیه‌چندره گاه‌دواله^۴ و پرمردیوه چندله^۵ و ۶ - در حال جنگی سه‌جانبه بودند.

در افغانستان، سلسله تُرک جدیدی جانشین خاندان غزنوی شد. در سال ۱۱۷۳، غیاث‌الدین غوری غزنین را گرفت. برادر کوچک‌ترش، شهاب‌الدین که به محمد غوری شهرت دارد، به تصرف قلمرو ارضی غزنویان در پنجاب و سند پرداخت، و سپس توجه خود را به ممالک هندو معطوف داشت. نخستین گام مقاومت را پریتهویراجه برداشت که با پایان دادن به اختلاف‌ها، به سرعت آماده برخورد با مهاجمان شد. در سال ۱۱۹۱، سپاهیان هندو در تراین^۷ نزدیک تھانسر، که روزگاری پایتخت هرش بزرگ بود، با لشکریان محمد غوری مصاف دادند؛ مهاجمان شکست خوردند؛ اما سال بعد با نیروی عظیم‌تری بازگشتند. این بار، سواران تیرانداز مسلمان، ارتش هندو را در هم شکستند؛ پریتهویراجه شکست خورد و کشته شد. او هنوز به عنوان الگوی پهلوانی و شجاعت در نزد راجپوت‌ها به یاد مانده، و قهرمان بسیاری از چکامه‌های عامیانه است. محمد به کشور خود بازگشت و کار تسخیر آن ممالک را به سرداران خود وا گذاشت.

1. Kalacuri

2. Senas

3. Prthviraja chahamana

4. Jayaccandra Gāhaḍavāla

5. Paramardideva Candella

۶. این نام‌ها در زبان هندو به صورت‌های زیر نیز می‌آید:

Prithvirāj یا Pithora chauhān, jaichand Gāharwār, Parmāl Candel.

7. Tarāin

سرکرده این سرداران، یعنی قطب‌الدین ایبک، دهلی را که شهر مهم پادشاهی چاهه‌مانه بود گرفت و آن را ستاد فرماندهی خویش قرار داد. سردار دیگر به نام محمدبن بختیار تا گنگ پیش رفت، بهار را تصرف کرد، و در آن‌جا شمار زیادی از راهبان بودایی را از دم شمشیر گذرانید. آن‌گاه بنگال را با دشواری اندکی گشود. سلطنت چندله در بوندلکهند، در سال ۱۲۰۳ سقوط کرد. در سال ۱۲۰۶، محمد که به جای برادرش به پادشاهی غور رسیده بود، به قتل رسید، و سردارش قطب‌الدین که برده‌ای آزاد شده بود، نخستین سلطان دهلی شد.

در راجستان و دیگر نواحی دوردست، سلطنت‌های هندو به حیات خود ادامه دادند؛ اگرچه گاهی به فرمانروایان قوی‌تر از خود خراج می‌پرداختند، عملاً مستقل بودند، ولی نواحی‌ای که دارای حدود و ثغور مشخصی بودند - نظیر کشمیر، نپال، آسام و اُریسا - استقلال خود را محفوظ داشتند. این ممالک در معنی مستقل بودند و تنها گاهی به پادشاهان بزرگ‌تر دشت‌ها از سر احترام و سرسپاری خراج می‌پرداختند به‌طور کلی در سیاست هند تأثیرشان ناچیز بود، و خود نیز از لحاظ سیاسی چندان از آن تأثیر نمی‌گرفتند. از این زمان به بعد تا قرن هجدهم، فرمانروایان مسلمان بر شمال هند تسلط داشتند، و روزهای بزرگ تمدن هندو به سر آمده بود.

قرون وسطا در شبه‌جزیره

در همان حال که پس از عصر گوپته، فرهنگ هندو تا حدی در شمال هندوستان راه افول می‌پیمود، در دکن رونق می‌گرفت و پیشرفت می‌کرد. در این هنگام، نفوذ آریایی در سراسر شبه‌جزیره گسترده بود، و از تماس آریایی‌ها و دراویدی‌ها، ترکیب فرهنگی نیرومندی به وجود آمد که خود نیز در کل تأثیر عظیمی بر تمدن هندوستان داشت.

قدرت عموماً در دو کانون متمرکز بود: یکی در دکن غربی؛ و دیگری در سرزمین چوله، ساحل کوروماندل.^۱ تاریخ سیاسی دکن در قرون وسطا به‌طور کلی عبارت است از ستیز میان سلسله‌هایی که بر این دو مرکز حکومت می‌کردند. بسیاری کشورهای کوچک نیز وجود داشت که غالباً خراجگزار کشورهای بزرگ‌تر بودند، اما گاه‌گاه نیز قدرت قابل ملاحظه‌ای به دست می‌آوردند.

در دکن شمالی، سلسله واکاتکه همزمان با خاندان گوپته از میان رفت. در میانه قرن

ششم، غرب و مرکز شبه‌جزیره تحت حکومت سلسله چالوکیه درآمد که مقرر حکومتش در واتاپی^۱ (بادامی^۲ کنونی) در میسور بود. پادشاه بزرگ این سلسله، پولکشین دوم (حدود سال ۶۰۹-۶۴۲) تقریباً با هر سه معاصر بود و در برابر وی موفقانه ایستادگی کرد. اما در اواخر سلطنت خود از نرسیم‌هورمن،^۳ پادشاه کانچی (کانچی‌پورم) از خاندان پلوه^۴ شکست خورد. خاندان پلوه که از قرن چهارم امارت داشتند، معبدسازان بزرگی بودند (ص ۵۲۹) و گویا توسعه و بسط نهادهای آریایی را در جنوب تشویق می‌کردند.

در قرن هفتم، سلسله چالوکیه به دو شاخه شرقی و غربی تقسیم شد. در قرن بعد، سلسله راشترکوته در مانیکهته^۵ (مالکهد^۶ کنونی در میسور) جای شاخه غربی را گرفت. سلسله اخیر، همه کوشش‌های جنگی خود را عمدتاً متوجه شمال ساخت و تاخت‌وتازهایی چند تا فراسوی نرمدا کرد. شاخه دیگری از چالوکیه که مرکزش در کلیانی^۷ بود، در سال ۹۷۳ جای راشترکوته را گرفت و تا پایان قرن دوازدهم بر دکن حکومت کرد. در این هنگام، امپراتوری آنان میان یادوده‌های دوه‌گیری^۸ در دکن شمالی، کاکتیه‌های ورنگل^۹ در نواحی تلگو-زیان^{۱۰}، و هویسله‌های دوره‌سمودره^{۱۱} در میسور تقسیم شد.

پلوه‌های کانچی در حالی که دولت رو به افولی داشتند - تا پایان قرن نهم، به حکومت خود ادامه دادند تا آن‌که سرزمین‌های‌شان به تصرف آدیتیة^{۱۲} اول (حدود سال ۸۷۰-۹۰۶) و پرانتکه^{۱۳} اول (حدود سال ۹۰۶-۹۵۳)، از شاهان سلسله چوله در تانجوور^{۱۴} (تنجور)^{۱۵} درآمد. پادشاهی چوله که یکی از سه پادشاهی بزرگ در روایات تأمیل است و عملاً قرن‌ها مقهور پلوه‌ها بود، اینک بار دیگر سر برآورد و مدت سیصدسال بر ساحل کوروماندل و قسمت بزرگی از مناطق جنوبی شبه‌جزیره فرمان راند و برای مردم آن امنیت و رفاه فراوان به بار آورد و پیشرفت در زندگی اجتماعی و فرهنگی را تشویق و پشتیبانی می‌کرد. برجسته‌ترین شاهان سلسله چوله، راجه‌راجة^{۱۶} اول (۹۸۵-۱۰۱۴) و

1. Vātāpi

4. Pallavas

7. Kalyāṇī

10. Telugu-speaking

12. Āditya

15. Tanjore

2. Bādāmi

5. Mānyakheṭa

8. Yādawas of Devagiri

11. Hoysalas of Dōrasamudra

13. Parāntaka

16. Rājārāja

3. Narasimhavarman

6. Mālkhed

9. kākatiyas of Warangal

14. Tānjevūr

راجندر^۱ اول (۱۰۱۴-۱۰۴۲) بودند که دوران سلطنتشان اوج قدرت این سلسله بود. راجه راجه سیلان را تصرف کرد. راجندر اول، سرزمین خود را از راه خشکی تا دهانه گنگ گسترش داد؛ وی لشکرکشی دریایی مهمی کرد و قسمت‌هایی از برمه، مالایا و سوماترا را ضمیمه قلمرو خود ساخت. شاید منظور از این لشکرکشی، سرکوبی و جلوگیری از فعالیت‌های دریازنی شاهان اندونزی بود که مانع بزرگی برای تجارت پررونق میان جنوب هند و چین به وجود آورده بود. سلسله چوله در جنوب-شرق آسیا، گویا چندان دوامی نیاورد، ولی لشکرکشی دریایی راجندر، در سالنامه‌های هندی، رویدادی یگانه و بی‌نظیر است.

پادشاهی چوله قسمت شمالی سیلان را تا اندکی بعد از سال ۱۰۷۰ در تصرف خود داشت، و در این سال، ویجیه‌باهو^۲ی اول (۱۰۷۰-۱۱۱۴)، شاه سینهالی، آنان را بیرون راند. از این پس قدرت چوله رو به ضعف نهاد و شاهان سلسله پاندیه^۳ مدورای^۴، پیوسته می‌کوشیدند که بار دیگر استقلال از دست‌رفته خود را بازیابند، در عین حال فشار چالوکیه‌ها نیز افزایش می‌یافت. در دوران ویجیه‌باهو، پادشاه سیلان، عصر ترقی و موفقیت جزیره آغاز شد و در دوره سلطنت پراکرم‌باهو^۵ی اول (۱۱۵۳-۱۱۸۶)، بزرگ‌ترین شاه سیلان (لوح ۵۵-الف)، به اوج عظمت خود رسید. آثار عظمت و بزرگی این پادشاه را هنوز می‌توان در آثار بازمانده از پولون‌نرووه،^۶ مقر حکومتش مشاهده کرد؛ پایتخت نخست در انورادهپوره^۷ بود، و در زمان هجوم تامل‌ها به این محل انتقال یافت. پراکرم‌باهو مدتی وضع را بر ضد تامل‌ها تغییر داد، و نیروهای سیلانی، با استفاده از شورش‌های پاندیه‌ها در مخالفت با سلسله چوله، به ساحل هند حمله کردند و حتی به‌طور موقت مدوره را به تصرف درآوردند.

اگرچه قدرت چوله‌ها زوال یافت، مدت‌ها قسمت‌های مرکزی امپراتوری خود، یعنی ناحیه اطراف کانچی و تانجوور، را در قبضه تصرف خود نگاه داشتند. ثبات سیاسی و مصون بودن از هجوم و حمله که معلول کارایی و کفایت دولت بود، موجب پیشرفت فرهنگ تامل شد، و شمار زیاد کتیبه‌های متضمن اهدانامه و وقف‌ها که از این عصر باقی مانده، گواه اقتصاد مرفعی و شکوفای این دوره است. امپراتوری چوله از جنبه اداری، به سبب نفوذی که

1. Rājendra

2. Vijayabāhu

3. Pāṇḍya

4. Madurai

5. parākramabāhu

6. Polonnaruva

7. Anurādhapura

هیئت‌های محلی خودمختار اعمال می‌کردند، قابل ملاحظه است. شوراها و روستاها و بخش‌ها، تحت سرپرستی دولت مرکزی، عاملی را در ساختار کشور وارد کرد که اگر نتوان آن را مردمی خواند، لااقل باید گفت که دارای وجهه‌ای ملی بوده است (ص ۱۵۴).

سلسله چوله در قرن سیزدهم سقوط کرد و قلمرو آن بین سلسله‌های هویسله (میسور) و پاندیه (مدوره) – که بار دیگر تجدید حیات کرده بود – تقسیم شد. طولی نکشید که دکن ضربه صلابت قوای اسلام را – که قبلاً بر شمال هند تسلط یافته بود – حس کرد. در دوران سلطنت علاءالدین خلجی (۱۲۹۶-۱۳۱۵)، شاه باکفایت دهلی، بر اثر یک رشته حمله‌های سخت و موفقیت‌آمیز به سرداری ملک کافور، سردار خواجه‌ای که از آیین هندو به دین اسلام درآمده بود پادشاهی‌های دکن را نابود ساخت و برای مدتی در متتهالیه جنوبی مدوره، سلطنتی اسلامی برپا کرد.

اما دراویدی‌ها در نهایت تسلیم نشدند. در سال ۱۳۳۶، چند سالی پس از یورش‌های ملک کافور، یک کشور مستقل هندو در ویجیه‌نگره، بر ساحل رود تونگبهدرا،^۱ تأسیس شد. این کشور پس از مقاومت‌های نومیدانه سلاطین بهمنی شمال دکن، سلطه خود را بر سراسر شبه‌جزیره از رود کریشنا به طرف جنوب مستقر ساخت. شاهان ویجیه‌نگره، با بهره‌گیری از دانش و فنون نظامی که از دشمنان مسلمان خود آموخته بودند، توانستند استقلال خویش را تا اواسط قرن شانزدهم و به صورت ضعیف‌تری، تا بعد از آن هم حفظ کنند. از شکوه و جلال پایتخت و فراخی و وفور نعمت آن، گزارش‌های متعددی از جهانگردان اروپایی در دست است، از جمله گزارش نیکلودیدی کونتی^۲ ایتالیایی که در آغاز قرن پانزدهم به هند سفر کرد، و گزارش جهانگردان پرتغالی، پائس^۳ و نونش،^۴ که تقریباً صدسال بعد از طریق ماندگاه‌های نویناد پرتغالی در گوا، با پادشاهی ویجیه‌نگره تماس برقرار کرده بودند. همه این جهانگردان تحت تأثیر شکوه پایتخت و ثروت دربار قرار گرفته بودند.

اگر کریشنه دوه رایه^۵ (۱۵۰۹-۱۵۲۹) پادشاه بزرگ این سلسله (لوح ۶۹)، اندکی بیشتر عمر می‌کرد، مسلمانان را به کلی از قلمرو دکن بیرون می‌راند. پائس به زبانی که کمتر از طرف یک اروپایی درباره یک پادشاه شرقی به کار می‌رود، در باب او چنین نوشته است:

1. Tungabhadra

2. Nicolodei Conti

3. Paes

4. Nuniz

5. Kṛṣṇa Deva Rāya

وی مهیب‌ترین و کامل‌ترین شاهی است که ممکن است وجود داشته باشد. گشاده‌رو و سرزنده و بسیار خوش‌مشراب است. همواره در حرمت و تکریم بیگانگان ساعی و کوشاست، و آنان را که در هر وضع و حالی باشند، از کارویار و کردارشان جویا می‌شود. حکمرانی است بزرگ و مردی به‌غایت عادل، ولی به‌ناگاه دستخوش حملات قهر و غضب قرار می‌گیرد... از آن رو که ارتش و قلمروی دارد در مقام از هر خاوندی بزرگ‌تر و والاتر است، اما... در قیاس با آنچه مردی همچون او باید داشته باشد، چیزی ندارد، و وی اینچنین در همه چیز بزرگوار و کامل است [۱۲].

پائس در گزارش خود از خوشبختی و کامرانی مردم و ارزانی خواربار در عهد سلطنت کریشنه دوه رایه یاد کرده است. اما نونش، دومین جهانگرد پرتغالی که ویجیه‌نگره را در دوره سلطنت اکیوته^۱ (۱۵۲۹-۱۵۴۲) جانشین کریشنه دیده تا این حد تحت تأثیر قرار نگرفته است. وی متذکر می‌شود که زیردستان شاه مردمی فوق‌العاده متکبر و تحمیلگر، و عامه مردم سخت ستم‌دیده و در زیر فشار هستند. واضح است که حکومت نیکخواهانه و خیراندیش کریشنه دوه رایه پس از مرگ وی دوامی نیافته است. جانشینانش که افرادی ضعیف بودند، بی‌هیچ ضرورتی به پشتوانه وجهه و اعتباری که سلف نیرومندترشان برای آن‌ها کسب کرده بود، خویشتن را در معرکه زدوبندها و دسیسه‌چینی‌های سلاطین مسلمان شمال دکن افکندند و نابود ساختند. در سال ۱۵۶۵، رامه راجه^۲ پادشاه دوفاکتو^۳ ویجیه‌نگره، به‌سختی از ائتلاف سلاطین دکن در تالیکوته^۴ شکست خورد؛ شهر بزرگ بی‌رحمانه مورد تاخت‌وتاز و غارت قرار گرفت و عظمت و بزرگی امپراتوری به سر آمد.

این آخرین امپراتوری مهم هند از نوع قدیم بود. امپراتوری مراته که در اواخر قرن هفدهم در دکن غربی روی کار آمد و مقتدرترین عامل در سیاست هند در قرن هجدهم بود، از حوزه سخن ما بیرون است.

اهمیت نهایی این دوره از تاریخ شبه‌جزیره از جنبه فرهنگی و دینی است. آیین جین روزگاری در میسور و قسمت‌های دیگر جنوب با قدرت تمام حاکم بود، و غالباً خاندان‌های سلطنتی از آن حمایت می‌کردند، تا آن‌جا که دین رسمی کشور شد. اما در

1. Acyuta

2. Rama Raja

3. defacto

4. Talikota

کشور تامل، در این دوره آیین خدایپرستی عاشقانه پرشوری ظهور کرد که برای الهامگیری بیشتر به سرودهای دینی که به زبان عامه سروده شده بود، نظر داشت تا به وداها یا متون مقدس قدیمی‌تر سنسکرت. متعاقباً، این امر با میانجی و یاری متکلمان و مبلغان مذهبی که از اواخر قرون وسطا در سراسر شبه‌قاره به مسافرت می‌پرداختند معیاری برای دین عامه مردم در سراسر هند شد. آثار و تأثیر قدیسان و فیلسوفان بزرگی در اویدی قرون وسطا در فصل دیگری مورد بحث قرار خواهد گرفت.

این چشم‌انداز مختصر تاریخ سیاسی هند نشان می‌دهد که این کشور فاتحان مغرور و متهور بسیاری داشته است. به‌طوری‌که در فصل بعد بیان خواهیم کرد، اینان در کسب قدرت و حفظ آن بی‌رحم بودند و جنگ را یک مصلحت سیاسی عادی تلقی می‌کردند. از وحدت سیاسی در قرون وسطا، به‌استثنای دوران سلسله ماوریه خبری نبود، و اداره کاملاً منسجم و منضبط که در دولت هند باستان مشاهده کردیم، در روابط بین کشورها نظیری نداشت؛ در این‌جا، آنارشیزم [= هرج و مرج] بیماری بومی‌ای بود که تنها گاهی سنت رعایت انصاف در جنگ آن را متوقف می‌کرد - که البته همیشه هم رعایت نمی‌شد. ناتوانی و نقطه‌ضعف عظیم هند هندوگرا در این و در محافظه‌کاری دوره قرون وسطا نهفته است، و همین امر آن را طعمه‌ای برای مهاجمان پی‌آیند قرار داد. از این مهاجمان، قبایل وحشی آسیای مرکزی به‌زودی تحلیل رفتند، اما مسلمانان، با دین شریعتمدار و سختگیر خود، لقمه‌ای بزرگ‌تر از آن بودند که حتی فرهنگ همه‌چیزخوار و همه‌چیزبلعنده هندی بتواند آنان را نیز تحلیل ببرد. در حقیقت، واکنش‌های متقابلی میان این دو دین و راه و رسم زندگی پیروان آن‌ها به‌وجود آمد، و حتی، دست‌کم یک‌بار، به «قرار موقتی»^۱ منجر شد (ص ۷۱۴). به هر تقدیر، کلاً جای تعجب نیست هنگامی که هند از نو در پی احقاق حق خود برآمد، ملت و دو کشور جایگزین راج بریتانیایی^۲ واحدی شد. اما هر دانش‌پژوه بی‌طرفی باید از این‌که وحدت شبه‌قاره هند بار دیگر از میان رفته است تأسف بخورد، و امیدوار باشد که هند و پاکستان به‌زودی مرارت‌های ناشی از قرن‌ها منازعه را فراموش کنند و برای رفاه مشترک ملت‌های خود به همکاری بپردازند.

فصل چهارم

دولت: زندگی و اندیشه سیاسی

منابع

از زمان افلاطون و ارسطو به بعد، اندیشه اروپایی توجه خود را به مسائلی از قبیل خاستگاه دولت، صورت آرمانی حکومت، و مبانی قوانین معطوف کرده و سیاست تا مدت‌ها به چشم رشته‌ای از فلسفه نگریسته می‌شده است. هند نیز به چنین مسائلی اندیشیده، لیکن مکتب‌های فلسفه سیاسی به مفهوم غربی آن در هند وجود نداشته است. به مسائلی که کارمایه فیلسوف سیاسی اروپایی را به وجود می‌آورد در متون هندی پاسخ داده شده است، اما این پاسخ به شیوه «می‌خواهی قبول کن می‌خواهی نکن» است و با بحث و احتجاج همراه نیست؛ و در واقع چه‌بسا تنها حجتی که در اثبات قضیه‌ای آورده می‌شود نقل یک افسانه قدیمی است، درست همان‌گونه که افلاطون اسطوره‌های قدیمی را برای تحکیم نظریه‌های خود به کار می‌گرفت.

اگرچه هند فلسفه سیاسی رسمی ندارد، علم حکومت در آن کشور پیشرفت بسیار کرده و شماری متون مهم در این موضوع برجای مانده است: دندیتی،^۱ (اداره قوا)، راجنیتی^۲ (رفتار شاهان، سلوک‌الملوک) دانش‌هایی کاملاً عملی هستند، و این متون با شگفتی تمام، جنبه فلسفی‌تر علم سیاست را نادیده می‌گیرند، اما اندرزهای نسبتاً مفصلی درباره سازمان دولت و رهبری امور حکومت ارائه می‌دهند. از نوشته‌های متأخر ودایی تصادفاً اطلاعاتی درباره زندگی و اندیشه سیاسی در دوران قبل از بودا به دست می‌آید، و از متون مقدس پالی آیین بودایی مطالب بسیاری می‌توان گردآوری کرد. ولی قدیمی‌ترین و مهم‌ترین متنی که مختص به سیاستمداری و فن حکومت است، کتاب

1. *Dandārūti*

2. *rājārūti*

کاوتیلیه ارته‌شاستره،^۱ منسوب به کاوتیلیه، وزیر معروف چندره‌گوپته از سلسله ماوریه است (ص ۷۶). بعضی از صاحب‌نظران هنوز به صحت و اعتبار کامل این اثر معتقدند، لیکن در برابر این نظریه مخالفت‌های بسیاری نیز وجود دارد. در متن کتاب به قوم‌ها و مکان‌هایی (خصوصاً چین) اشاره شده است که به نظر نمی‌رسد هندی‌های قرن چهارم قبل از میلاد با آن‌ها آشنایی می‌داشته‌اند. همچنین متن مورد بحث از بسیاری اصطلاح‌های رسمی‌ای به کار رفته در کتیبه‌های آشوکا یا متون مقدس پالی استفاده نکرده است؛ اما شمار زیادی از اصطلاحات دولتی را در بر دارد که ظاهراً تا روزگاران پس از سلسله ماوریه متداول نبوده است. با این حال مسلماً اثر مربوط به قبل از زمان سلسله گوپته است، و ما برآنیم که این اثر صورت پرداخته و دستکاری‌شده یک متن اصلی ماوریایی است که احتمالاً کاوتیلیه خود تألیف کرده است. به هر حال ارته‌شاستره، هر تاریخی که داشته باشد دارای تعالیم مشروحی در باب تنظیم امور حکومت، سازمان اقتصاد ملی، و آداب جنگ، و نیز گرانبهاترین منبع برای بسیاری از وجوه زندگی در هند باستان است.

منبع مهم دیگر برحسب ترتیب تاریخی، حماسه بزرگ مهابهاراته است، که کتاب دوازدهم آن موسوم به شانتی‌پرون^۲ مجموعه‌ای است از مطالب گوناگون در باب فن کشورداری و سلوک انسان که در قرن‌های نخستین میلادی به قالب حماسه درآمده است. مطالب دیگری در آیین سیاست و کشورداری در کتاب‌های دیگر مهابهاراته و نیز در رامایانا، دومین حماسه بزرگ هندی، به چشم می‌خورد. پیکره بزرگی از آثار و نوشته‌هایی که معمولاً اسمرتی^۳ نامیده می‌شود و دستورهای درباره قانون مقدس می‌دهد، در این ارتباط بسیار مهم است و ما بعداً به بحث آن خواهیم پرداخت (ص ۷۵ و بعد)؛ به‌ویژه قسمت هفتم قانون‌نامه منسوب به مانو، خردمند عهد عتیق که احتمالاً در اوایل دوره مسیحی تدوین شده است، از این نظر اهمیت دارد.

از دوره سلسله گوپته و قرون وسطا تعدادی متون سیاسی برجای مانده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از نیتساره^۴ (جوهر سیاست) نوشته کامندکه،^۵ که احتمالاً در دوره گوپته نوشته شده است، نیتواکیامیرته^۶ «چکیده کلمات قصار در باب سیاست» اثر

1. *kautilya Arthasāstra*2. *śānti parvan*3. *Smṛti*4. *Nītisāra*5. *Kāmandaka*6. *Nitivākyaṃṛta*

سومدوه سوری،^۱ نویسندهٔ جینی قرن دهم.^۲ در این آثار بسیاری از مطالبی که در متون قبلی آمده تکرار شده است؛ لیکن در هر جای این آثار افکار تازه و بدیعی نیز به چشم می‌خورد. علاوه بر منابعی که اختصاصاً به زندگی و اندیشهٔ سیاسی می‌پردازد، ادبیات هند باستان، به‌طور کلی از زمان ریگ‌ودا به بعد مشتمل بر اطلاعات بسیاری است. همچنین کتیبه‌های موجود از هر نوع که باشند، در این ارتباط جملگی فوق‌العاده ارزشمندند.

در این متون از حکومت‌های آرمانشهری و ناکجاآبادی گفت‌وگو نمی‌شود. پندها و اشارت‌های آن‌ها با این‌که اغلب جنبهٔ نظری و علمی دارد، کمابیش عمل‌کردنی است. با این حال، احتمال آن نمی‌رود که هیچ شاهی کارهایش را مویه‌مو از روی دستورهای کتابی انجام داده باشد، بلکه به‌عکس، شواهد فراوانی در دست است که توصیه‌های این فرزندگان صاحب‌تجربه همواره اجرا نشده است. خواننده باید این نکته را به‌خاطر بسپارد که در متون مربوط به کشورداری و شریعت، نویسندگان امور را آن‌طور که در واقع بوده است تشریح نکرده‌اند، بلکه آن‌ها را بدان‌سان که عقیده داشتند باید چنان باشد توصیف کرده‌اند. احتمالاً در هیچ‌یک از قلمروهای شاهان هند باستان حتی در امپراتوری ماوریه، نفوذ دولت به پایهٔ نظامی که در رسالهٔ ارته‌شاستره تصویر می‌شده آنچنان فراگیر و همه‌گستر نبوده است، با آن‌که مؤلف از قرار معلوم تعالیم خود را بر پایهٔ رویهٔ جاری نهاده بوده است. به همین ترتیب تنبیه‌ها و کیفرهای کینه‌توزانه‌ای که مانو برای جرایم مذهبی روا داشته است، مثلاً اگر یک شودره «با خیره سری تکلیف برهمنی را به وی یادآور شود» باید روغن جوشان در دهان و گوش‌هایش فرو ریخت [۱]، تلقین‌گری متعصبان است و هیچ‌گاه به اجرا درنیامده یا به‌ندرت عملی شده است. از این گذشته، این متون مملو از فضل‌فروشی‌های مؤلفان آن‌ها و نشان از علاقهٔ شدید آنان به طبقه‌بندی‌های خشک و بی‌حاصلی دارد که پاندیت‌ها (فرزندگان) ی هندی غالباً مستعد و پذیرای آن بوده‌اند. احتمال نمی‌رود که حکمروایانی که فعال‌تر بودند و اتکا به نفس

1. Somadeva Sūri

۲. به‌طور قطع و یقین نشان داده شده است که نیشیاستره اثر شکره (śukra) به اوایل قرن نوزدهم مربوط می‌شود که احتمالاً برای استفادهٔ شاهزاده‌ای مراته‌ای که تابع «شرکت هند شرقی» بوده نوشته شده است (L. Gopal *BSOAS* XXV, pp. 524-556). در این کتاب ما آن را ندیده گرفته‌ایم. ← در چاپ جدید با تغییر اندکی آمده است: «نیشیاستره به شکره، فرزانهٔ عهد باستان، منسوب است، ولی اصل آن آشکارا به اواخر سده‌های میانه می‌رسد».

بیشتری داشتند، از بحث اژده‌شاستره دربارهٔ مکتب‌های فکری مختلف، در مورد مسائلی از قبیل این‌که آیا بهتر است کشوری با مردمی وحشی و متمرّد ولی ثروتمند داشت یا این‌که مملکتی آرام اما فقیر، دلوپسی و اضطرابی به خود داده باشند. تاریخنگارانی که مفاد متون سیاسی را بدون انتقاد و بی‌چون‌وچرا پذیرفته و آن‌ها را سیمای واقعی امور پنداشته‌اند، به لغزش‌های فراوانی دچار شده‌اند.

سلطنت

قدیمی‌ترین افسانه دربارهٔ اصل و منشأ سلطنت در ایتاریابراهمانا^۱ [۲]، یکی از متون متأخر ودایی، احتمالاً از قرن هشتم یا هفتم قبل از میلاد آمده است. در این افسانه گفته شده است که چگونه خدایان و دیوان با هم در جنگ بودند، و خدایان از دست دشمنان خویش به سختی در رنج و جور بودند. لاجرم خدایان به دیدار و چاره نشستند و برآن شدند که ما را حاجت به «راجا» (پادشاه)یی بود تا در نبرد، او ما را راهبر شود. پس سومه^۲ را شاه خود خواندند، و از آن پس آنان را بخت، یار شد. از این افسانه چنین برمی‌آید که از قدیم‌ترین ایام در هند چنین می‌اندیشیدند که سلطنت بر نیازهای آدمی و ضرورت‌های نظامی مبتنی بوده، و اولین وظیفهٔ پادشاه رهبری تابعان خود در جنگ است. لیکن اندکی بعد فی‌تیریا اوبه‌نشد^۳ [۳]، همین داستان را به شکل کاملاً تغییر یافته‌ای تکرار می‌کند. در این جا خدایان منکوب شده شاه خود را برنمی‌گزینند، بلکه برای پرچاپتی^۴، خدای متعال مراسم قربانی به جا می‌آورند، و او ایندرا پسر خود را به شاهی نزد آنان می‌فرستد. در این مرحله هنوز پادشاه در درجهٔ اول رهبر در جنگ به شمار می‌آمد—در متن چنین آمده است: «آنان که شاهی ندارند نمی‌توانند جنگ کنند».—لیکن اکنون سلطنت قدوسیّت و مبنای الوهی یافته، و پادشاه نامیرندگان و جاودانان که الگو و نخستین نمونهٔ همهٔ شاهان زمینی بود، به دست خداوند تعالی منصوب می‌شد.

حتی در این موقع، قبل از روزگار بودا، شاه نسبت به دیگر آدمیزادگان به سبب برخورداری از نیرویی جادویی قربانی‌های بزرگ شاهانه مقام بس متعالی‌تری داشت.

1. *Āitareya Brahmana*

۲. Soma: احتمالاً این ضبط دیگری از نام ایندراست که در سایر متون به عنوان شاه خدایان تجسم یافته است.

3. *Taittirīya Upaniṣad*

4. *Prajāpati*

مراسم تقدیس و تبرک شاهانه (راجه سویه)^۱ در کامل‌ترین صورت خود مشتمل بر یک رشته قربانی‌هایی بود که یک سال به طول می‌انجامید و به پادشاه نیرویی خدایی می‌داد. طی این مراسم وی با ایندرا و حتی با خود خدای بزرگ پرچاپتی، یکی می‌شد، «زیرا او از طبقهٔ کشتریه و ازیرا او قربانگر [۴] است» [۵]؛ وی سه قدم بر روی پوست ببری راه می‌رفت و بدین طریق به وجه سحرآمیزی با خدای ویشنو که گام‌های سه‌گانه‌اش زمین و آسمان را می‌پوشانید،^۲ همذاتی می‌یافت. یرستار بزرگ در حین مراسم خطاب به خدایان چنین می‌گفت: «قدرت عظیم کسی راست که تبرک یافته است. او اکنون در زمرهٔ شمایان درآمده است. بر شماست که او را نگهدار و پشتوان باشید» [۶]. و بدین‌گونه شاه اگر خود خدا نبود، همتای خدایان بود.

نیروی جادویی که بر اثر مراسم تقدیس و تیمن در شاه رسوخ می‌یافت، طی سلطنتش با شعایر دیگری نظیر «واجه پیه»، و قربانی اسب («اشومده» ص ۶۳)، که در اصل نوعی مراسم بازیابی جوانی بود، دوباره جان می‌گرفت و نیرو می‌بخشید. این مراسم نه تنها به سبب جاه‌طلبی‌ها و بلندپروازی‌های او صورت می‌گرفت، بلکه عقیده بر آن بود که مایهٔ کامیابی و باروری قلمرو شاهی او می‌شد. در کلی این شعایر براهمایی، اندیشهٔ انتصاب الهی پادشاه مستتر بود، و با آن‌که مراسم راجه‌سویه در دوره‌های بعد جای خود را به مراسم ساده‌تر ابهیشکه^۳ یا تدهین داده، هنوز صبغهٔ جادویی آن حفظ شده بود.

اما مرکز فرهنگ براهمایی در دوآب گنگ-یمونا بود. اگر در میان قبایل کورو و پنچاله که مهم‌ترین قبایل این ناحیه بودند، شاه را هاله‌ای از اسرار الهی فراگرفته بود، در نقاط دیگر پایه و شأن او تا این حد از تعالی نبود، زیرا بوداییان برای خود در مورد منشأ سلطنت افسانه‌ای داشتند که متضمن اصل و الگوی ازلی آسمانی نبود، بلکه ناظر به یک قرارداد اجتماعی ابتدایی بود [۷]. این داستان که از دهان شخص بودا نقل می‌شود - اعم از این‌که واقعاً گفتار خود او باشد یا نه - به‌طور قطع بازنمون وجود اندیشه‌ای در باب سلطنت در قسمت شرقی هند، در قرون پس از مرگ بوداست، زیرا در آیین جین هم که

1. rājasūya

۲. در ریگ‌ودا، به صورت خدای ویشنو خورشید ظاهر می‌شود که سه گام برمی‌دارد: در گام اول از قلمرو زیرین برمی‌آید و گرداگرد زمین را درمی‌نوردد؛ در گام دوم فضا را می‌پیماید؛ و در گام سوم به بالاترین نقطه یا اوج آسمان می‌رسد و بدین‌گونه پهلوان فاتح را مجسم می‌سازد. - م.

3. abhiṣeka

تقریباً در همان زمان و در همان ناحیه ظهور کرد، افسانه مشابهی وجود دارد [۸]. در نخستین ایام دور کیهانی، بشر در فلکی غیرمادی زندگی می‌کرد: به سان سرزمین پریان در هوا می‌رقصید؛ به خوراک و پوشاک نیازی نداشت؛ نه مالکیت خصوصی در کار بود، نه خانواده، نه حکومت و نه قانونی. آن‌گاه به تدریج فرایند انحطاط کیهانی آغاز گردید: بشر زمین‌بند شد و به غذا و سرپناه نیاز پیدا کرد. هنگامی که آدمیان شکوه آغازین خود را از دست دادند، تمایز طبقاتی («ورنه») نمایان شد. ناچار، آدمیان با یکدیگر قراردادهایی بستند و نهادهایی همچون مالکیت خصوصی و خانواده را پذیرفتند. بر اثر این پذیرش، دزدی، آدمکشی، زنا و جرایم دیگر آغاز شد. در نتیجه، آدمیان دور هم جمع شدند و تصمیم گرفتند که فردی را از میان خود برگزینند که نظم را در میان آنان برقرار سازد، و در مقابل سهمی از محصول کشتزارها و گله‌های آن‌ها را دریافت دارد.

او را «برگزیده بزرگ» (مهاستمه)^۱ نامیدند، و چون مردم از او خرسند بودند به او عنوان راجا دادند. اشتقاق واژه «راجا» از فعل «رنجیتی»^۲ (به معنای او خرسند می‌سازد) مسلماً اشتباه است، ولی اشتباه رایجی که حتی در منابع غیربودایی نیز یافت می‌شود. داستان مهاستمه، به صورت اسطوره‌ای که زبینه افلاطون است، یکی از قدیم‌ترین گونه‌های فوق‌العاده شایع نظریه حکومت مبتنی بر قرارداد را مطرح می‌سازد که در اروپا به‌ویژه با نام لاک و روسو قرین است. این نظر هدف اصلی حکومت را استقرار نظم می‌داند که در آن پادشاه به عنوان رئیس دولت، نخستین خدمتگزار اجتماع و در نهایت متکی به آرای رعایای خویش است. بدین ترتیب، در اندیشه هند باستان درباره مسئله منشأ حکومت پادشاهی به‌وضوح دو مکتب وجود دارد: یکی الاهی، و دیگری قراردادی، و این دو غالباً به صورت ناسازی با هم درآمخته است.

اگر نگوییم در عمل، در اندیشه، نظریه الاهی بودن منشأ سلطنت برای نسل‌های آینده مهم‌ترین وزن و اهمیت را داشت. مؤلف ارقه‌شاستره درباره طبیعت انسانی شاه، هیچ دچار وهم و پندار نبود و گویی وقتی برای عرفان باقی نداشته است. لیکن این نکته را می‌پذیرد که افسانه‌های مربوط به منشأ سلطنت ارزش تبلیغی داشته‌اند. وی در جایی چنین سفارش می‌کند که کارگزاران شاه باید این داستان را همه‌جا بپراکنند که در سپیده دم روزگاران کهن، آن‌گاه که آشوب و بی‌سروری همه‌گیر شد، آدمیان نخستین شاه

اسطوره‌ای، یعنی مانو ویوسوته^۱ را به شاهی برگزیدند [۹]. بدین ترتیب، وی نظریه قراردادی بودن سلطنت را تبلیغ می‌کند. اما در همین بخش از کتابش متذکر می‌شود که به مردم باید گفته شود از آن‌جا که پادشاه وظایف ایندرا (شاه خدایان) و یمه^۲ (خدای مرگ) را بر روی زمین انجام می‌دهد، هرکس او را خوار بدارد یا تحقیر کند نه فقط بازوان نگهبان این جهانی او را مجازات خواهند کرد، بلکه در آن جهان نیز کیفر خواهد دید. به پادشاه توصیه می‌شود که چون برای سپاهیان خود، پیش از نبرد، به سخنرانی و رجزخوانی می‌پردازد، بنابر مصلحت باید به آنان بگوید که او هم خادم حقوق‌بگیری نظیر خود آنان است [۱۰]. در عین حال، به وی گفته می‌شود که کارگزاران چهره‌پوش و پنهانی خود را در زی خدایان درآورد، و اجازت دهد که مردم او را در مصاحبت آنان بعینه ببینند، تا رعایای ساده‌دل‌ترش باور بدانند که او هم‌شان خدایان است و با آن‌ها در یک طراز قرار دارد [۱۱]. آشوکا و دیگر شاهان سلسله ماوریه عنوان «محبوب خدایان»^۳ (دوانمپیه)^۴ برخود نهادند، و اگرچه ادعای آن نداشتند که مقام و مرتبه‌ی خدایی دارند، تردیدی نیست که به آنان به دیده‌ی افرادی نیمه‌الاهی می‌نگریستند.

در دوره‌ی ودایی متأخر، گرچه دلیلی در دست نیست که در آن زمان واقعاً یک کشور وسیع هندی وجود داشته است، امکان وجود قلمروی که تا دریا گسترش یافته باشد مورد گواهی است، و چه‌بسا این امر نتیجه‌ی مطالبی باشد که هندیان از اهالی بابل یا مردم ایران شنیده بوده‌اند. با روی کار آمدن سلسله‌ی ماوریه آن امکان به تحقق پیوست، و با این‌که آنان خیلی زود به بوته‌ی فراموشی سپرده شدند، مفهوم امپراتور جهانی «چکره‌ورتین»^۵ را از خود برجای گذاشتند. این مفهوم در روایات بودایی وارد شد و با اندیشه‌های امپریالیستی متأخر ودایی درهم آمیخت، و سپس هندوگری سنت‌گرا آن را اخذ کرد.^۶ همان‌گونه که بوداها گاه‌گاه در دور کیهانی ظاهر می‌شوند، و این ظهور را

1. Manu Vaivasvata

2. Yama

3. Beloved of the Gods

4. Devānampiya

5. Cakravartin

۶ این‌گونه تعبیر مطلب جای سؤال دارد، لیکن به نظر من موجه‌ترین تعبیری که درباره‌ی چکره‌ورتی سیئه‌ناده سوته (Cakkavattisihanāda Sutta) شده، احتمالاً قدیمی‌ترین جایی است که مفهوم چکره‌ورتین در آن آمده است. این متن یا الهام‌بخش آشوکا بوده یا از او الهام گرفته شده است؛ ولی با توجه به متأخر بودن سوته، * شق اخیر به حقیقت نزدیک‌تر است.

* ذمدیا «تعلیم رهایی» در سه مجموعه بزرگ به نام تی‌پتکه (ته سه سبو) نگهداری شده است که عبارتند از: ۱. ونیه - پتکه یا مجموعه روشن، که دربردارنده قوانین زندگی رهروان در انجمن است؛ ۲. سوته پتکه یا مجموعه گفتارها، که از کتاب‌های گوناگون، از گفتارها، گفت‌وگوها، شعرها، داستان‌ها، و مانند این‌ها ساخته شده است و از ←

نشانه‌های فرخنده بسیار و علائم مساعد نوید می‌دهد تا همه موجودات زنده را به راه رستگاری هدایت کنند، به همان نحو هم امپراتوران جهانی ظاهر می‌شوند تا سراسر جمبودویپه^۱ را تسخیر، و با کامیابی و درستی بر آن حکومت می‌کنند. پیروان آیین جین نیز با مفهوم امپراتور جهانی آشنا بودند، و در حماسه‌ها آمده است که بسی از شاهان افسانه‌ای، نظیر یوده‌یشتیره^۲ و راما، فاتحان رُبع مسکون، یعنی دیگ‌وی‌جین‌ها،^۳ بوده‌اند. امپراتور جهانی، یک شخصیت مقدر الاهی بود که در طرح و انگاره کیهانی جایی خاص داشت، و از این رو، تا مقام نیمه‌خدایی بالا برده می‌شد. این روایت برای شاهان جاه‌طلب الهامبخش بود، و در قرون وسطا حتی بعضی از شاهان ادعا کردند که خود امپراتوران جهانی هستند.



شکل ۹- چکره ورتین (امپراتور جهانی)

اقتباس از نقش برجسته یک ستوپا در جگپیته در کریشنای سفلا، حدود ۲۰۰-۱۰۰ ق.م. بر دست راست و طرف راستش چرخ، نماد امپراتوری جهانی، و ملکه بزرگ دیده می‌شود. در سمت چپ، وزیر اعظم و ولیمهد قرار دارند. در کنار پاهایش، فیل و اسب سلطنتی دیده می‌شود.

→

آیین خاص بودا چون «چهار حقیقت عالی» سخن می‌گوید؛ ۳. ابی ذمه پتکه یا مجموعه آیین برتر، که آموزش‌های سوت پتکه را به شکل دقیق منظم و فلسفی عرضه می‌دارد. - م.

1. jambudvīpa

2. Yudhiṣṭhira

3. digvijayins

حملة یونانی‌ها، سکاها و کوشان‌ها معتقدات تازه‌ای از غرب و شرق با خود آورد. اینک شاهان هند، به پیروی از سلوکی‌های شرقی شده و فرمانروایان دیگر خاورمیانه عنوان نیمه‌خدایی «تراتاره»^۱ بر خود نهادند، که معادل منجی (savior) یونانی است؛ آنان دیگر به عنوان ساده «راجا»، که آشوکا آن را به کار برده بود قانع نبودند، بلکه به تقلید از شاهان ایران، خود را «شاه بزرگ» («مهاراجه»)^۲ و «شاهنشاه» («راجاتیراجه»)^۳ می‌خواندند. کوشان‌ها از این هم فراتر رفتند و احتمالاً به تأثیر از چین که در آنجا امپراتور «پسر آسمان» خوانده می‌شد، عنوان «پسر خدایان»^۴ (دوپوتره)^۵ بر خود نهادند. بعداً از زمان گوپته، هر شاه بزرگی عنوان «شاه بزرگ، شاه شاهان» (مهاراجا - دهی راجه - پرمبیه تارکه)^۶ برای خویش قائل می‌شد، درحالی‌که عنوان مهاراجه تنها برای بعضی از شاهان کوچک خراجگزار به کار می‌رفت.

به تأثیر از این القائات نظریه الوهیت پادشاه صریحاً اعلام شد. این مفهوم نخستین بار در حماسه‌ها و قانون‌نامه مانو دیده می‌شود. کتاب اخیر با زبانی فاخر چنین اعلام می‌دارد:

«هنگامی که جهان شاهی نداشت

و مردم با ترس و پریشانی در همه‌جا پراکنده بودند،

خداوند شاهی بیافرید

تا آن‌ها را پشتیبان و نگهبان باشد

او را از ذرات سرمدی

از ایندرا و باد،

از یمه، خورشید و آتش،

از ورونه، ماه و خدای ثروت^۷ بیافرید.

و چون او از اجزای

همه آن خدایان ساخته شده است،

1. trātāra

2. mahārāja

3. rājātīrāja

4. Son of the Gods

5. devaputra

6. mahārājā-dhirāja-paramabhaṭṭāraka

۷. خدای کوبره (صفحه ۴۶۴).

پس شاه در فر و شکوهمندی
فراتر از همه موجودات است.

حتی یک شاه خردسال نباید
از این که موجودی میراست خوار شمرده شود،
زیرا او خدایی بزرگ است
به صورت یک انسان.^۱ [۱۲]

آرمان یک امپراتور جهانی بر الهامبخشی مراسم براهمایی از قبیل قربانی اسب بود که ظاهراً در دوران سلسله ماوریه نادیده گرفته شد، اما دیگر بار سلسله شونگه آن را احیا نمود و بسیاری از شاهان آن را چه در شمال و چه در جنوب به اجرا می گذاشتند، حتی شاهان نسبتاً ضعیف و کوچک هم به نحوی مراسم قربانی اسب را انجام می دادند و برای خود مقام امپراتوران افسانه‌ای قائل بودند. پس از دوره سلسله گوپته قربانی‌ها کاهش یافت، و آخرین موردی که نشانی از آن داریم در زمان امپراتوری چوله در قرن یازدهم است [۱۳]—ولی سنت الوهیت شاه همچنان ادامه یافت. در القاب و مدیحه‌ها به مقام الهی پادشاه اشاره می شد و درباریان مرتب آنان را با عنوان دوه^۱ (خدا) مخاطب قرار می دادند. شاهان سلسله چوله و بعضی سلسله‌های دیگر حتی در معابد به عنوان خدا پرستیده می شدند.

در فاصله زمانی میان سلسله‌های ماوریه و گوپته غالباً هرج و مرجی حکمفرما بود. قانون شکنی، شورش، غارت و هتک ناموس همه گستر و شایع بود. دسته‌های مهاجمان غارتگر از جانب شمال-غرب تا قلب هند نفوذ کردند، و بعضی از برهمن‌ها حتی معتقد شدند که پایان جهان نزدیک شده است و دنیا به زودی نابود خواهد شد. در این هنگام بود که وحشت بیمارانه از آشوب ماتسیه نیایه^۲ در لغت به معنای «راه ماهی‌ها» که در آن قوی ضعیف را می خورد، در ذهن متفکران هندی رشد کرد. به سخن رامایانا:

«هنگامی که سرزمینی شاه نداشته باشد، ابر هرچند آذینی از برق و
آذرخش و غرشی سهمگین داشته باشد، بارانی بر زمین نمی بارد.

هنگامی که سرزمینی شاه نداشته باشد، پسر احترام پدر را نگه
نمی‌دارد، و زن احترام شوهر را

هنگامی که سرزمینی شاه نداشته باشد، مردان در انجمن‌ها حاضر
نمی‌شوند، و باغ‌های زیبا و معابد با شکوه نمی‌سازند

هنگامی که سرزمینی شاه نداشته باشد، ثروتمند بی‌پشتوان است، و
شبانان و برزگران در اتاق‌های در بسته می‌خوابند

رودی بدون آب، جنگلی بدون درخت،
گوسفندانی بدون شبان، چنین است سرزمینی بدون شاه» [۱۴].

قطعاتی از این‌گونه که در بسیاری از منابع نظایر آن را می‌توان دید، بار دیگر به تقویت
حیثیت و قدرت پادشاه کمک کرد، و در پرتو آن‌هاست که باید افسانه‌های مربوط به منشأ
سلطنت را بخوانیم.

داستان بسیار کهنی درباره نخستین انسان مانو هست که در آن ویژگی‌های داستان آدم
و حوا و نوح در روایات عبری یکجا جمع شده است (ص ۴۴۵ و ۴۴۶) این داستان
به صورت‌های مختلف شرح و نقل می‌شود، و یک صورت آن‌که در مه‌بهاراته [۱۵] آمده
است حکایت از آن دارد که در آغاز این دوره از زمان کیهانی، یعنی در آن هنگام که
آزمندی و خشم روابط انسانی را تلخ و ناگوار کرده بود، مردم روزگار را بر یکدیگر سیاه
و نکبت‌بار ساخته بودند؛ پس بناچار، همانند آن افسانه بودایی، در چنین وضعی با هم
توافق کردند که هر یک جان و مال دیگری را حرمت نهد. لیکن به این توافقنامه هیچ‌گونه
اعتماد و اطمینانی نبود، سرانجام به برهما، خدای بزرگ، توسل جستند و از او یاری
خواستند؛ او هم مانو را که در این جا ظاهراً از زمره آدمیان نیست بلکه از خدایان است،
نامزد کرد تا نخستین پادشاه آنان باشد. مسلماً، مؤلف قانون‌نامه مانو به هنگام نوشتن
قطعه‌ای که ذکر کردیم، افسانه‌ای از این نوع را در ذهن داشته است. گونه‌های دیگری از
این داستان در سایر قسمت‌های مه‌بهاراته و جاهای دیگر آمده است. در بعضی از آن‌ها
ویرجه،^۱ پسر ویشنو، خدای هندوان، اولین شاه قلمداد شده است، و چنین می‌نمایند که

خدایان او را بر بشر تحمیل کردند، بدون این که هیچ ذکری از قرارداد یا هرگونه دخالت بشری به میان آورند [۱۶]. همه این مآخذ، افسانه‌های کهن را برای تأیید مقام الاهی شاه و منصوب شدن وی از جانب خداوند به کار می‌گیرند. به استثنای چند خانواده راجپوت که مدعی بودند از تباراگنی، خدای آتش، هستند تقریباً همه شاهان هند در قرون وسطا نسب خود را به مانو، یا از طریق پسرش ایکشواکو^۱ یا از طریق دخترش ایلا،^۲ می‌رسانند؛ اعقاب ایکشواکو سلسله سلاطین شمسی، و اعقاب ایلا سلسله سلاطین قمری را تشکیل می‌دهند.

به رغم شدت ادعای شاهان به الوهی بودن حقوق خود طی قرون، این ادعای آنان از مخالفت‌ها و اعتراض‌ها برکنار نبوده است، و در عمل نیز این الوهیت تفاوت عمده‌ای در کل سیاست مملکتداری آن‌ها به وجود نمی‌آورد. در هند باستانی، الوهیت چیزی ارزان و بی‌بها بود: هر برهمنی به یک معنی خدا به شمار می‌رفت، همچنان که زاهدان برخوردار از شهرت تقدس چنین بودند. رؤسای خانواده‌ها که ناظر و تأمین‌کننده امور مالی قربانی بودند، دست‌کم طی قربانی، به مقام الوهیت اعتلا می‌یافتند. در همان حال حتی چوب‌ها و سنگ‌ها نیز ممکن بود به الوهیت ذاتی خود زنده تلقی شوند. از این گذشته، خدایان نیز خطاپذیر بودند و امکان داشت که مرتکب گناه شوند. اگر شاه خدایی بر روی زمین بود، تنها یک خدا از خدایان بسیار به شمار می‌رفت؛ لاجرم الوهیت او برای اتباعش بار چندان سنگینی نبود، بوداییان و جینیان صریحاً الوهیت شاه را انکار می‌کردند. بانه، شاعری که مورد حمایت هر شه امپراتور بزرگ بود، آن بی‌باکی را داشت که «همه اخبار بی‌پایه و باطل درباره الوهیت مقام سلطنت را رد کند، و آن را کار متملقان و چاپلوسانی بداند که با این یاوه‌پروری‌ها اذهان شاهان ضعیف و نابخرد را آشفته ساخته، ولی نتوانسته‌اند در اندیشه شاهان قوی و خردمند خللی وارد آورند [۱۷]». با شاه همواره با هیبت و احترام رفتار می‌شد. اما جای تردید است که در برابر وی هرگز به آن رفتارهای خفت‌بار و بنده‌واری که مثلاً در برابر امپراتوران روان‌نژند و پریشان ذهن رومی یا چینی به جای آورده می‌شد، متوسل شده باشند.

گرچه شاه حاکم مطلق بود و از لحاظ قانونی هیچ محدودیتی بر سر راه اعمال وی نبود، عملاً موانع زیادی پیش‌روی اعمال قدرت او وجود داشت. وظیفه شاه را نه قانون، که اصل حمایت تعیین می‌کرد، و مطابق این اصل، وی نه فقط وظیفه داشت که اتباع خود

را در برابر حمله و هجوم خارجی حفظ و حمایت کند، بلکه می‌بایست نظم را در اجتماع مستقر بدارد و راه درست زندگی را به همه طبقات و به همه افراد در سن‌های مختلف («ورناشرمه-دهرمه»،^۱ ص ۱۹۸)، آن‌گونه که در متون مقدس آمده است، بنمایاند. اگر وی آشکارا رسوم و آیین‌های مقدس را نقض می‌کرد، دشمنی برهن‌ها و نیز کینه طبقات پایین‌تر را برمی‌انگیخت. در چنین موردی، سرنوشت او ضمن حکایت اختطارآمیزی به وی خاطر نشان می‌شد، و متداول‌ترین حکایت در این‌باره، داستان ونه^۲ پادشاه افسانه‌ای بود. این پادشاه ظاهراً الوهیت خویش را زیاده‌جویی گرفت، از جمله این‌که همه قربانی‌ها را به خویش اختصاص داد و قربانی کردن برای خدایان دیگر را ممنوع کرد، و با تحمیل ازدواج میان طبقاتی، نظام جامعه را در هم ریخت. فرزنانگان دینی، یا «ریشی»‌ها،^۳ وی را نکوهش کردند، ولی او از اعمال سوء خود دست برنداشت. سرانجام فرزنانگان خشمگین او را در میان گرفتند و با ضربه ساقه‌های علف مقدس («کوشه»^۴) که در دست آنان معجزه‌آسا به نیزه تبدیل شده بود، به قتل رسانیدند. این داستان که در چند منبع بارها آمده است، می‌بایست اختطاری دایمی برای شاهان دنیاپرستی بوده باشد که وسوسه می‌شدند به قانون مقدس یا شریعت اهانت و بی‌احترامی کنند. شک نیست که بسیاری از شاهان خودسر به نقض قوانین پرداخته و مجازاتی هم ندیده‌اند، لیکن اذعان به موجه بودن شورش علیه شاهان شریر ناپرهیزگار، از نظر اخلاقی همواره به مثابه مانعی بر سر راه خودکامگی آن‌ها عمل می‌کرده است. چندین سلسله بزرگ، همچون ننده، ماوریه و شونگه، بر اثر دسیسه‌های برهمنان سقوط کردند. مه‌بهاراته، به‌صراحت شورش علیه شاه ستم‌پیشه یا شاهی که وظیفه خویش را حمایت رعایایش به‌جا نمی‌آورد تجویز می‌کند، و متذکر می‌شود که چنین شاهی اصلاً شاه نیست و باید سرش را مانند سگی دیوانه کوبید [۱۸].

نباید تصور کرد که برهمنان و قانون مقدس یا شریعت یگانه مانع بر سر خودکامگی شاه بوده‌اند. همه آثاری که دربارهٔ کشورداری و آیین حکومت نوشته شده است، به شاه توصیه می‌کنند که به اندرزها و نصایح وزیران خود گوش فرا دهد، در عین حال به اینان نیز سفارش شده است که در برخورد و سخن گفتن با شاه نه‌راسند و از ادای آنچه مصلحت است سر باز نزنند. چه‌بسا پادشاهان که بر اثر توطئه‌های مشاوران خود

1. varṇāśrama_dharma

2. Vena

3. ṛṣis

4. kuśa

برافتاده‌اند. مانع بسیار مهم دیگر افکار عمومی است. شاهان ودایی را انجمن‌های مردمی و نیمه‌مردمی در ریفه خود داشتند، و اگرچه این انجمن‌ها در ادوار متأخر از میان رفت، به شاهان توصیه می‌شد که همواره انگشت بر نبض احساسات عمومی داشته باشند و هیچ‌گاه آشکارا آن‌ها را نرنجانند. حکایت‌های جاتکه^۱ بودایی (ص ۳۹۱ و ۳۹۲)، اگرچه یقیناً جنبه تاریخی ندارد، منعکس‌کننده اوضاع شمال هند درست قبل از آغاز دوره مسیحیت می‌باشد. در این حکایت‌ها بیش از یک‌بار از شاهانی نام برده شده که بر اثر شورش توده‌های مردم از سلطنت برکنار شده‌اند. در افسانه راما (ص ۶۰۷ و بعد) وی که در میان فرمانروایان متأخر هندو پادشاهی آرمانی به شمار می‌رود، مجبور می‌شود همسر محبوب خود سیتا^۲ را که چون شنیده است رعایایش به پاکدامنی او ظنین هستند، و با آن‌که شخصاً به پاکی و عفاف او ایمان دارد تبعید کند، از ترس آن‌که مبادا حضورش در دربار موجب بدبختی مردم کشورش شود. درست در اواخر عصری که از آن سخن می‌گوییم، شاه بزرگ مملکت ویجیه نگره، یعنی کریشنه‌دوه رایه (ص ۱۱۲ و بعد)، مالیات ازدواج را که عامه از آن ناراضی بودند، بخشید [۱۹]. توده‌های شهری هند به صورت خطرناکی ملتهب و برآشفته بودند، و پادشاه که افکار عمومی را شدیداً جریحه‌دار می‌ساخت خطر را به جان خریده بود. بیشتر متون بر این نکته اصرار می‌ورزند که شاه باید به هر قیمت که هست، توده‌های مردم را از خود راضی نگاه بدارد. با این حال، در هند باستان اطاعت محض از پادشاه نیز طرفداران و حامیانی داشت. در مه‌بهاراته، همان‌گونه که دیدیم، در جاهایی صریحاً شورش علیه شاه فاسد و ضعیف را تجویز می‌کند، در جاهای دیگر می‌گوید که هر پادشاهی بهتر از نبودنش است. ترس از آشوبگری عاملی قوی بود که حتی یک شاه ضعیف و ستمگر را هم بر سر تخت پادشاهی نگاه دارد.

«مرد باید نخست پادشاه خود را برگزیند، سپس زن خویش را،

و تنها آن‌گاه به گرد کردن ثروت پردازد؛

زیرا اگر شاهی در جهان نباشد،

زن و ثروت کجا تواند بود؟» [۲۰]

وظیفه شاه

اندیشه وحدت طبیعی در عالم اجتماع، و به عبارت دیگر، اندیشه تشبیه یک کشور به یک سازواره زنده که از عناصر ترکیب‌کننده خود برتر و والاتر است، هرچند به صورت مبهمی در فکر هندو ظاهر می‌شود، به نظر نمی‌آید که در افکار هندیان قدیم پایگاه مستحکمی داشته است. در یک طبقه‌بندی که مورد توجه نظریه‌پردازان است، هفت عامل برای سلطنت برشمرده^۱ می‌شود که «انگه‌ها» نام دارند و «انگه» به معنای اندام و عضو بدن انسان است.

ولی این قیاس‌ها و تمثیل‌های ضعیف، وزن و اهمیت چندانی ندارد. جامعه، راه و رسم کهن و مقدّر الاهی برای زندگی هندوان، برتر از دولت و حکومت، و مستقل از آن بود. وظیفه پادشاه حمایت از جامعه بود، و دولت فقط تعمیمی از شاه برای تمهید و تدبیر وسایل در رسیدن به آن هدف به شمار می‌رفت.

وظیفه شاه نه تنها حفظ کشور در برابر تهاجم خارجی، بلکه حمایت از زندگی، اموال و رسوم سنتی علیه دشمنان داخلی نیز بود. وی می‌بایست پاکی و اصالت طبقات را در نظام «کاست» حفظ کند، و هرآن کس را که رسم «کاست» را رعایت نمی‌کند از جامعه طرد کند. وی می‌بایست با تنبیه زناکاران نظام خانواده را مصون بدارد، و تسهیم عادلانه ثروت موروث خانوادگی را تأمین کند؛ زنان بیوه و یتیمان را در کنف حمایت خویش بگیرد و سرپرستی و قیمومیت آنان را به نحوی عهده‌دار شود؛ با قطع ریشه دزدی ثروتمند را در برابر فقیر حفاظت کند، و با جلوگیری از ستم و زیاده‌ستانی، فقیران را در برابر توانگران پشتیبان باشد. دین نیز باید با بخشش‌های آزادمنشانه و سخاوتمندانه به برهمنان دانشمند و معبدها، و نیز گاهی به فرقه‌های بدعتگذار، مورد حمایت قرار گیرد. وظیفه حمایتگری غالباً چیزی بیش از حفظ وضع موجود نبود؛ با وجود این، کاری سنگین و متضمن وظایف مثبت دیگر بود، مانند توسعه شبکه‌های آبیاری، اعانه‌دادن و کمک کردن در زمان قحطی و به‌طور کلی اداره و نظارت دایم بر زندگی اقتصادی کشور. پادشاه آرمانی مظهر و سرمشق احسان و نیکوکاری فعالانه بود. آشوکا یگانه شاه هند نبود که اعلام داشت جمیع رعایایش به منزله فرزندان او هستند، و باز هم وی یگانه شاهی نبود که از فعالیت خستگی‌ناپذیر خویش به خود بی‌بالد. ارته‌شاستره، با آن‌که برای کسب قدرت و حفظ آن توسل به هر وسیله نامشروعی را مجاز می‌شمارد، وظایف شاه را با زبانی ساده و پر قدرت بیان می‌کند، و چنان سیمای آرمانی و کمال مطلوبی از شاه

۱. در بعضی از دستنویس‌های ارته‌شاستره، عامل هشتمی - دشمن - هم اضافه شده است.

وظیفه شناس تصویر می‌کند که معدودی از تمدن‌های باستانی می‌توانند لاف رقابت با آن بزنند. وی شاه و راهب را در برابر هم می‌نهد و چنین می‌گوید:
 «عهد پرهیزگاری شاه، آمادگی او در کارهاست،
 قربانی اش، به جا آوردن وظایفش.

* * *

خوشبختی شاه در خوشبختی ملت اوست،
 ورفاهش در رفاه آنان.
 خوب نه آن چیزی است که شاه را خوش آید
 بلکه آن است که ملت را خوش آید.

بنابراین، شاه باید همواره فعال و کوشا باشد،
 و برای ترقی و پیشرفت ملت خویش مجاهده کند،
 چه، پیشرفت نتیجه کوشایی است،
 و اماندگی و ناکامی بهره کاهلی و کوتاهی، [۲۱].

ارتهه شاستره در جای دیگر پیشنهاد می‌کند که شاه باید برنامه ساعات کار داشته باشد. مطابق این برنامه، شاه باید در شبانه روز چهار ساعت و نیم بخوابد، سه ساعت را صرف غذا و تفریحات کند، و بقیه اوقات را در کل به کارهای کشور مصروف بدارد. تردید نیست که چنین برنامه‌ای به ندرت به عمل درآمده است، ولی دست کم برنامه مطلوب و آرمانی‌ای را که برای شاه مقرر شده نشان می‌دهد. به گفته مگاستنس، چندره گوپته حتی در ساعاتی که بدنش را ماساژ می‌دادند، به شکایات رعایایش گوش فرا می‌داد. نوه اش، آشوکا، مقرر داشته بود که امور مهم در هر زمان، بی درنگ به اطلاع وی برسد، حتی اگر در حرمسرا باشد. در همه منابع آمده است که شاه باید در اجرای عدالت سریع و قاطع باشد و ترتیبی دهد که رعایا همیشه به وی دسترسی داشته باشند. خیل نگهبانان، راهنمایان و دیگر پایورانی که شاه را در میان گرفته بودند، برای آن که بگذارند کسی نزد شاه برود اغلب تقاضای رشوه می‌کردند، و گرنه مانع دسترسی مردم به پادشاه می‌شدند. لیکن بهترین شاهان هند در هر لحظه مردم را بارعام می‌دادند - و این «بارعام» یا «دربار» یکی از وسایل مهم حکومت بود.

تقریباً همه جهانگردانی که در این دوره به هند سفر کرده‌اند، تحت تأثیر شکوه و جلال پادشاه هند قرار گرفته‌اند. عقیده آنان را منابع داخلی هند هم تأیید می‌کنند. کاخ باشکوه شاه را رئیس دربار اداره می‌کرد که خیل کارمندان آن، از مرد و زن به فرمانش بودند. زندگی معنوی کاخ زیر نظر یک برهمن والامقام («پوروहितه»^۱) و تعدادی برهمن‌های کوچک بود. جمعی از منجمان، پزشکان، شاعران، نقاشان، موسیقیدانان و دانشوران در حول و حوش کاخ به سر می‌بردند و از حمایت شاهانه برخوردار بودند. یکی از اشخاص مهم آن عصر – هرچند در کتیبه‌های ادوار متأخر هیچ اشاره‌ای به وی نشده است – «سوته»^۲ بود؛ وی اربابان، چاووش و خنیاگر شاه بود، و نیز دوست و محرم راز وی به شمار می‌رفت. یکی دیگر از ملتزمان پادشاه «ویدوشکه»^۳ بود که در نمایشنامه‌های سنسکریت از او یاد شده است. وی تقریباً همتای دلقک دربارهای اروپای قرون وسطا بود.

بسیاری از شاهان دایم در گشت‌وگذار بودند و به سراسر قلمرو خود سفر می‌کردند. در این سفرها جمع‌کثیری از سپاهیان، درباریان، زنان، متعگان و خدمتگزاران شاه را همراهی می‌کردند. در چنین سفرهایی کار با تفریح آمیخته بود – تفریحات عبارت بود از شکار که مقدمات و اسباب آن قبلاً تهیه و آماده می‌شد؛ دیدن مکان‌های مقدس معروف؛ و نیز در همین سفرها بود که شاهان خراجگزار متمرّد یا مقصر گوشمالی داده می‌شدند؛ به شکایت‌ها در محل رسیدگی می‌شد و پرس‌وجوهای محلی انجام می‌گرفت. کتیبه‌های منقور سنگی یا مسی بسیاری از عصر آشوکا به بعد در دست است که در آن‌ها از بذل و بخشش شاهان متدین در چنین سفرهایی به نهادهای مذهبی یا برهمنان حکایت می‌کند.

از شاهان انتظار آن می‌رفت که از هنر، ادبیات و علوم حمایت کنند. آنان نیز مانند سایر افراد طبقه بالا اهل ادب بودند و قسمتی از اوقات فراغت خود را صرف شنیدن قصاید شعرای درباری می‌کردند. بعضی از شاهان خود نویسندگان زبردستی بودند و هم‌اکنون آثار متعددی منسوب به آنان در دست است. سمودره گوپته موسیقیدان برجسته‌ای بود و در بعضی از سکه‌های به‌جامانده از عصر وی، او را در حال نواختن چنگ می‌بینیم (شکل ۲۴ - ب، ص ۵۶۱).

به‌رغم «امرونی»‌های ارته‌شاستره، شاه غالباً مجالی برای مشغله‌های فکری کوچک‌تر نیز پیدا می‌کرد. شکار از زمره عمده‌ترین تفریحات بود، و اگرچه اصل آزار نرسانیدن به جانداران آن را ممنوع می‌داشت، ظاهراً شاهان و بزرگان از این امر مستثنا بودند. اغلب اشاره شده است که شاهان با درباریان خود قماربازی می‌کرده‌اند و گاه نیز باده‌گساری؛ و این کار نه فقط با درباریان بلکه در خلوت حرم با ملکه و کنیزان دیگر انجام می‌شد. در متون باقیمانده همه این اعمال مذمت شده و ارته‌شاستره به مرور و بررسی آن پرداخته است. مؤلف کتاب اخیر عقاید صاحب‌نظران مختلف قدیم را در باب ضرر و زیان نسبی آن‌ها خاطر نشان می‌کند.

حرم «انته‌پوره»^۱ زیر نظر یکی از پایوران «کنچوکین»^۲ اداره می‌شد، اما وی همچون دیگر کارگزاران حرمسرا در سایر مراکز تمدن باستانی خواجه نبود، بلکه مردی سالخورده و آن‌گونه که در ادبیات به وصف درآمده است نیکخواه بود و به شاه و بانوان او محبتی پدرانه داشت. از نمایشنامه‌ها و داستان‌هایی که به این جنبه از زندگی درباری پرداخته‌اند چنین برمی‌آید که با بانوان حرم – چه ملکه‌ها یا متعگان و کنیزان – بسیار خوب رفتار می‌شد، ولی هم شاه و هم ملکه‌های کوچک‌تر و متعگان عموماً از ملکه بزرگ «مهی‌شی»^۳ هراس داشتند، زیرا قدرت وی در حرم بسیار زیاد بود و با ملکه‌های دیگر و متعگان و کنیزان با تندی و خشونت رفتار می‌کرد.

کمال مطلوب آن بود که خاندان سلطنتی از طبقه کشتریه یا جنگجویان باشد، ولی در عمل غالباً چنین نبود. سلسله‌های شونگه و کانوه از میان برهمنان برخاسته بودند، و این وضع در مورد چند سلسله دیگر نیز صادق بود. به گفته هسوان تسانگ، خانواده هر شه از طبقه ویشیه^۴ یا بازرگانان بود؛ سلسله ننده و حتی سلسله ماوریه، از طبقه فقیر و ناچیز شوده برآمده بودند. در عمل، شعار «آن کس که شاه است از طبقه کشتریه می‌باشد» اعمال می‌شد، و پس از چند نسل خانواده‌های سلطنتی از طبقات پایین بی‌سروصدا در طبقه جنگجویان جذب می‌شدند.

پادشاهی معمولاً خاص مردان بود، اگرچه در معدودی از خانواده‌های سلطنتی کوچک اریسا در قرون وسطا، گویا به دختر هم اجازه داده می‌شد که تخت و تاج را به

1. antahpura

2. Kañcukin

3. mahiṣī

4. vaiśya

ارث ببرد. دیدا،^۱ ملکه بدخو و شریر قرن دهم کشمیر، به عنوان نایب‌السلطنه پسران خود با از میان برداشتن آن‌ها یکی پس از دیگری قبل از رسیدن به سن بلوغ، مملکت را مدت‌ها شخصاً اداره می‌کرد. رودره‌ما^۲ (حدود سال ۱۲۵۹-۱۲۸۸)، ملکه نیکوکار خاندان کاکتیه‌های ورنگل، با جعل قانونی مدت‌ها سلطنت کرد و در اسناد دولتی کشور خود را به صیغه مذکریاد می‌کرد. به‌طور کلی، ملکه‌هایی مانند دیدا و پربهاوتی از سلسله گوپته (ص ۹۴) در دوران طفولیت پسران خود به عنوان نایب‌السلطنه حکومت می‌کردند، و بانوان خاندان شاهی گاه از قدرت زیادی در کشور برخوردار بودند. مثلاً راجیشری^۳ بیوه گره‌هورمن، آخرین شاه کانیه کوبجه از سلسله موکهایری، اغلب به‌طور افتخاری بر کرسی در کنار برادرش هرشه می‌نشست و در رایزنی‌های حکومتی شرکت می‌کرد. در پادشاهی‌های شبه‌جزیره در دوران قرون وسطا، زنان بسیاری بودند که در امور سیاسی دخالت می‌کردند؛ از جمله اکادوی^۴ خواهر جیه‌سیمهاشی دوم (۱۰۱۵-۱۰۴۲) از سلسله چالوکیه فرمانروای ولایتی بود، و گندوای^۵ خواهر مهین راجه راجه اول از سلسله چوله نقشی مشابه راجیشری در امور کشوری داشت. چه‌بسا زنان که در جنگ‌ها حضور داشتند، مانند اکادوی که سخت می‌جنگید و در محاصره هم نظارت مستقیم داشت؛ اومادوی^۶ ملکه ویرباله^۷ دوم (۱۱۷۳-۱۲۲۰) از سلسله هویسله دوبار علیه شاهان دست‌نشانده متمرد لشکرکشی کرد.

جانشینی عموماً براساس نخست‌زادگی صورت می‌گرفت؛ لیکن موارد استثنایی هم دیده می‌شود. زیرا شریعت اجازه نمی‌داد که شخص بیمار یا علیل و ناتوان به مقام سلطنت برسد و سلسله از طریق چنین شاهزاده‌ای نمی‌توانست ادامه پیدا کند، بنابراین، در افسانه مه‌بهاراته (ص ۶۰۰)، شاهزادگان پاندوه^۸ که مدعی سلطنت دهرته‌راشتره^۹ کور بودند، کاملاً در محدوده حقوق خود عمل می‌کردند. فساد اخلاقی نیز ممکن بود ولیعهدی را از جانشینی محروم سازد. در ارنه‌شاستره مذکور است که «پسر فاسد، حتی اگر یگانه‌فرزند هم باشد، نباید به سلطنت بنشیند» [۲۲]. شاهان گاهی خود شخصاً جانشین خود را تعیین می‌کردند و ادعای پسران ارشدی را که راه خطا رفته بودند به

1. Diddā

2. Rudrammā

3. Rājyaśrī

4. Akkādevī

5. Jayasimha

6. Kuṇḍavai

7. ūmādevī

8. Vīraballāla

9. Pāṇḍava

10. Dhṛtarāṣṭra

چیزی نمی‌گرفتند و بر آن خط بطلان می‌کشیدند. مثلاً سمودره گوپته از طرف پدرش چندره گوپته اول، نامزد جانشینی شد، با آن‌که مدعیان مخالف دیگری هم در آن دربار بزرگ برای سلطنت وجود داشت، به دنبال آن شاه سالخورده ظاهراً از مقام سلطنت استعفا داد - نظایر این مورد بسیار است. نبود قاعده صحیح و دقیق برای سلطنت نخست‌زاده علت مناقشه‌های سلسله‌ای بود، و همین بدون تردید به تضعیف امپراتوری‌ها منجر شد.

شاهزادگان را با وقت و مراقبت بسیار بار می‌آوردند و ولیعهد («یووه‌راجه») غالباً در امر سلطنت با پدر شریک بود. این رسمی کاملاً معمول و شایع بود و مخصوصاً مهاجمان شمال-غرب و چوله‌ها از آن پیروی می‌کردند. در میان آن‌ها، ولیعهد‌ها در زمان حیات و سلطنت پدر به نام خود فرمان صادر و با استقلال رفتار می‌نمودند. سلسله‌های سکایی و پارتی غالباً نام شاهی را که هنوز سلطنت می‌کرد بر روی سکه، و نام شاه آینده را بر پشت آن ضرب می‌کردند.

شاهزادگان اصولاً می‌توانستند کانون خطر عمده‌ای برای خویشاوندان خود باشند. بنابر روایتی بودایی، بر مملکت مگده از زمان شهریار اجاتشتر به بعد پنج شاه پدرکش سلطنت کردند. از این امر چنین برمی‌آید که در آن زمان در این ناحیه از هند، از رسم بسیار ابتدایی و شایع کشتن شاهان در هنگامی که قوای بدنی‌شان ضعیف می‌شده است پیروی می‌کرده‌اند، رسمی که ماهیت آیینی آن را نسل‌های بعد به یاد نداشت. به پادشاهان مخصوصاً به ضد دسیسه‌های پسران و زنان‌شان زنهار داده شده است، زیرا شاهزادگان مانند خرچنگ والدین خود را می‌خورند» [۲۳]. فعالیت شاهزادگان می‌بایست کاملاً کنترل شود و آنان همواره تحت مراقبت شدید قرار گیرند تا اطمینان حاصل شود که برضد پدر خود خیال شورش ندارند.

برای این‌که انتظار ولیعهد در تصاحب مرده‌ریگ پدر زیاد به طول نینجامد، غالباً شاه سالخورده به خواست خود از سلطنت کناره می‌گرفت، و این روشی بود که هم سنت و هم عُرف آن را تأیید می‌کرد. نمونه این‌گونه کناره‌گیری‌ها را در همه ادوار و همه

قسمت‌های هند می‌توان یافت. گاهی به دنبال استعفا خودکشی مذهبی پیش می‌آمد. گفته می‌شود که تعدادی از شاهان — که معروف‌ترین آن‌ها چندره‌گوپته از سلسلهٔ ماوریه است — پس از استعفا، از خوردن غذا امساک ورزیدند و تحت تأثیر آیین جین به تدریج خود را از گرسنگی کشتند. بعضی دیگر با غرق ساختن خود در رود مقدس یکسره راه بهشت در پیش گرفتند. از این شاهان، مشهورتر از همه سومشوره^۱ اول (حدود سال ۱۰۴۲-۱۰۶۸) از سلسلهٔ چالوکیه است که چون قدرتش رو به افول بود، قدم به رود مقدس تونگبهدرا گذاشت و در میان آوای موسیقی مذهبی و درحالی‌که درباریان بر ساحل صف کشیده بودند، خود را در آب غرق ساخت. در پاره‌ای از امیرنشین‌های کوالا در قرون وسطا، خودکشی آیینی شاه به صورت یک عرف متداول درآمد بود.

در چند مورد نیز نظام‌های دیگری از وراثت به چشم می‌خورد. مثلاً اورنگ پادشاهی شهرهای سکایی اوجیین به پسر شاه نمی‌رسید، بلکه از آن برادر کوچک‌ترش بود، و تنها پس از آن‌که همه برادران شاه در می‌گذشتند، پسر بزرگ برادر ارشد بر تخت سلطنت می‌نشست. شواهدی در دست است که جانشینی برادر به جای برادر در سایر نقاط هند نیز امری سابقه‌ای نبوده است و مثلاً در سیلان رسمی معمول به شمار می‌رفته است. این رسم در دوران سلسلهٔ شانگ (حدود سال ۱۵۰۰-۱۱۰۰ ق م) در چین مرسوم بود و بسیاری از قبایل آسیای مرکزی نیز از آن پیروی می‌کردند؛ امروزه هم در افریقای شرقی بدان عمل می‌شود.

در دوران نخستین پادشاهی چیره^۲ در کرالا، وراثت در شاخهٔ ذکور ادامه می‌یافت، لیکن در قرن دوازدهم نظام مادرتباری معمول شد که به موجب آن وارث تاج و تخت پسر پادشاه نبود، بلکه پسر خواهر ارشد شاه بود. این نظام که مرومک‌کتایم^۳ نام داشت، در کوچین^۴ و تراونکور^۵ تا روزگاران اخیر هم برای جانشینی پادشاه و هم برای وراثت اموال مرسوم بود. احتمالاً این شیوه از دیرباز در کرالا برقرار بوده، لیکن بر اثر نفوذ برهمنان، در میان طبقات بالا مدتی موقوف و بعدها طی قرون بار دیگر احیا شده است. نشانه‌های دیگری از جانشین‌هایی مادرتبار در هند قدیم، به‌ویژه در مورد عنوان‌های

1. Someśvara

2. Cēra

3. Marumakkattāyam

4. Cochin

5. Travancore

شاهانه در دست است، ولی در هیچ‌یک از پادشاهی‌های بزرگ و عمده به صورت منظم از آن پیروی نمی‌شد.

چنانچه شاهی بدون وارث در می‌گذشت قدرت به دست بزرگان کشور می‌افتاد، در این هنگام درباریان، اشراف، وزیران، رهبران مذهبی و بازرگانان ثروتمند انجمن می‌کردند و پادشاهی برمی‌گزیدند. مثلاً اشراف کانیه کوبجه پس از آن‌که گروه‌ورمن بدون فرزند درگذشت، از هر شه دعوت کردند که مقام سلطنت را بپذیرد. گوپاله،^۱ بنیانگذار سلسله پاله در بنگال و بهار، از طرف بزرگان مملکت به شاهی برگزیده شد. نمونه دیگر انتصاب نندی‌ورمن^۲ (۷۳۵-۷۹۷) خردسال به عنوان شاه سلسله پلوه در کانچی است که مجمعی از اشراف و وزیران برگزید. در رویدادنامه‌های کشمیر نیز نمونه‌های دیگری از این امر دیده می‌شود.

شبه فئودالیسم

صاحب‌نظران در مورد تعریف نظام فئودالی اختلاف نظر دارند. بعضی آن را به ساختار درهم‌پیچیده‌ای از روابط قراردادی محدود می‌کنند که کل جامعه را، از شاه و رعیت دربر می‌گیرد مانند آنچه در اروپای قرون وسطا حکمفرما بوده است. جمعی دیگر آن را چنان با بی‌دقتی و توسع به کار می‌برند که هر نظامی را که در آن قدرت سیاسی عمدتاً در دست زمینداران باشد فئودال می‌خوانند. بیشتر تاریخ‌نگاران غیرمارکسیست تعریف محدودتری را می‌پذیرند که بر طبق آن هند باستانی هیچ‌گاه دارای یک نظام فئودالی واقعی نبوده است. پس از حمله مسلمانان، نظامی کاملاً مشابه فئودالیسم اروپایی در میان راجپوت‌ها به وجود آمد، لیکن این امر با دوره‌ای که ما از آن سخن می‌گوییم ارتباطی ندارد. با این حال، هند باستان دارای یک نظام خاوندی بزرگ بود که جنبه فئودالی کاذبی داشت، ولی هیچ‌گاه به آن صورت که در اروپا معمول بود گسترش نیافت و اصولاً متکی بر مبانی دیگری بود.

در دوره متأخر ودایی بسیاری از رؤسای کوچک، خراجگزار رؤسای قوی‌تر و بزرگ‌تر از خود بودند. اصطلاحاتی که در این متون به کار رفته مانند ادهی راجه^۳ و

1. Gopāla

2. Nandivarman

3. adhirāja

سمرات غالباً به تسامح به «امپراتور» ترجمه شده است و حال آن‌که عملاً مراد از آن خاوندی بر تعدادی از تیولداران است. امپراتوری مگده بر آن بود که کشور متمرکزی پدید آورد، اما حتی در عصر ماوریه هم امرای دست‌نشانده و فرمانبرداری در دورترین نقاط امپراتوری وجود داشتند. با سقوط سلسله ماوریه، یک مملکت وسیع نمونه‌وار عبارت بود از یک هسته مرکزی از سرزمین‌هایی که مستقیماً اداره می‌شد، و حلقه‌ای از ممالک دست‌نشانده و خراجگزار^۱ که درجات سرسپردگی و فرمانبرداری‌شان از امپراتور متفاوت بود. این خراجگزاران نیز خود دست‌نشانده‌های کوچک‌تری داشتند که راجا نامیده می‌شدند. نظام فئودالی در هند با اروپا تفاوت داشت. اختلاف عمده در این بود که روابط خاوند بزرگ و تیولدار عموماً مبتنی بر قرارداد، اعم از قرارداد نظری یا نوعی دیگر نبود، و در هند باستان شخصیتی که کاملاً با خاوند اروپایی قابل مقایسه باشد وجود نداشت. اگرچه در اواخر دوره‌ای که از آن سخن می‌گوییم نهادهایی تقریباً مشابه در حال به وجود آمدن بود.

اگر شاهی در جنگی شکست قطعی می‌خورد، می‌بایستی به فاتح خود اظهار سرسپردگی کند تا بتواند بر سر تاج و تخت خویش باقی بماند. شاهان دست‌نشانده و خراجگزار عموماً از طریق جنگ چنین می‌شدند، نه از طریق پیمان و قرارداد. اگرچه ارتبه‌شاستره شاهان ناتوان را اندرز می‌دهد که در صورت لزوم با طوع و رغبت نسبت به شاه قوی همسایه اظهار سرسپردگی کنند. نوشته‌های حماسی و اسمریتی از این امر حمایت و غلبه و استیلای مستقیم را نهی می‌کردند. «غلبه قانونی و مشروع»^۲ (دهرمه‌ویجیه)^۳ متضمن آن نبود که سرزمین فتح‌شده ضمیمه قلمرو کشور فاتح گردد، بلکه تنها آن را به صورت کشور خراجگزار در می‌آورد. با آن‌که بسیاری از شاهان بعد مانند سمودره گوپته قانون مقدس را نادیده می‌گرفتند و کشورهای گشوده‌شده را به امپراتوری خود منضم می‌ساختند، رسم و عرف مخالف این کار بود.

میزان نفوذ و قدرتی که خاوند بزرگ بر شاهان دست‌نشانده و خراجگزار اعمال می‌کرد متفاوت بود. از لحاظ اصولی از امیر خراجگزار انتظار آن می‌رفت که مرتب

خراجش را به امپراتور بپردازد؛ در زمان جنگ با نیروی انسانی و کمک مالی به یاری وی برخیزد؛ و در مراسم و ایام تشریفات، در دربار خوانند بزرگ حاضر شود. مدایح شاهان مقتدر قرون وسطا پیوسته از جواهرات و دستارهای باشکوهی دم می‌زنند که به هنگام خم شدن شاهان خراجگزار در برابر خوانند بزرگ، همچون امواج دریا با تلاطو می‌درخشیده‌اند. از امیر خراجگزار انتظار می‌رفت که در خطبه‌ها و فرمان‌ها نام و عنوان خوانند بزرگ را قبل از نام خود ذکر کند. در مواردی، نماینده‌ای دایمی از طرف خوانند بزرگ در پایتخت او اقامت می‌کرد. پسر امیر خراجگزار می‌توانست با شاهزادگان مخدومش تعلیم و تربیت یابد، به عنوان غلام به خدمت شاه بپردازد، و امکان داشت که دخترانش را نیز برای حرم شاه بطلبند. چه‌بسا یک امیر خراجگزار به عنوان وزیر و مشاور به خوانندش خدمت می‌کرد؛ و به‌عکس نیز ممکن بود که وزیر یا مشاور معتمد و محبوبی را مخدومش به امارت منصوب کند و امیری دست‌نشانده شود. از همین جاست که در قرون وسطا مقام وزیر یا مشاور غالباً با مقام امیر خراجگزار برابر است. حکام ولایاتی که مطابق میل و رضای شاه حکومت می‌کردند، تمایل بر آن داشتند که خود به‌خود شاهی دست‌نشانده یا امیری خراجگزار بشوند.

امیران خراجگزار بزرگ (مهاسامنته)^۱ همواره بسیار قدرتمند بودند و برای خود ارتش و دستگاه حکومتی داشتند. شورش امیران دست‌نشانده عمده‌ترین خطری بود که امنیت شاهی را تهدید می‌کرد. تاریخ دکن غربی نمونه‌هایی از این قبیل شورش‌ها را عرضه می‌کند. در این‌جا، از قرن ششم به بعد، سلسله چالوکیه حکومت را در دست داشت؛ دنتی دورگه راشترکوته،^۲ یکی از امیران دست‌نشانده، آن سلسله را برانداخت و حدود سال ۷۵۳، سلسله‌ای از آن خود در آن‌جا تأسیس کرد، و شاهان چالوکیه به صورت امیران خراجگزار بی‌اهمیتی درآمدند. اما ۲۰۰ سال بعد، از ضعف سلسله راشترکوته استفاده کرده، برتری خود را بازیافتند، و آن را تا پایان قرن دوازدهم حفظ کردند. در این هنگام فرمانروایان یادوه، کاکتیه و هویسه که از زیردستان شاهان چالوکیه بودند، قلمرو این سلسله را میان خود تقسیم کردند.

1. mahāsāmanta

2. Dantidurga Rāṣṭrakūṭa

در واقع، ارباب و خاوند بزرگ نفوذ چندانی بر امیران دست‌نشانده مقتدرتر یا دوردست‌تر نداشت، و همه ادعاهای مربوط به اطاعت و فرمانبرداری و خراج‌پردازی به چیز بسیار اندکی می‌رسید. مثلاً، سمودره گوپته حتی مدعی بود که شری‌مگهورنه،^۱ شاه سیلان خراج‌گزار اوست؛ لیکن به‌طوری‌که از یک منبع موثق چینی برمی‌آید، این ادعا صرفاً بر پذیرفتن یک هیئت سیلانی حاصل هدایا و تقاضای برپا کردن یک صومعه بودایی در منطقه مقدس گایا مبتنی بود.

از طرف دیگر، قدرت امیران کوچک‌تر در هند کمتر از قدرت خاوندان اروپایی در قرون وسطا بود، هرچند که عنوان پرطمطراق راجا را به دنبال می‌کشیدند. در این مورد داستان جالبی در کتیبه‌ای در دودهپانی،^۲ واقع در جنوب بهار، که متعلق به قرن هشتم میلادی است، نقل شده است:

سه برادر بازرگان از بندر تامرلیتی^۳ به منزل خود در آیودها^۴ بازمی‌گشتند و کاروانی از مال‌التجاره و ارزاق با خود همراه داشتند. شب را برای بیتوته در آبادی بهمرشالملی^۵ توقف کردند. قضا را در همان شب پادشاه محل موسوم به آدیسیمه^۶ که به شکار می‌رفت، باجمعی کثیر از همراهان به همین آبادی رسید و چنان‌که مرسوم است، از روستاییان درخواست غذا و علوفه کرد. اما اینان در آن موقع دچار کمبود آذوقه بودند و نمی‌توانستند تقاضای شاه را برآورده سازند. لاجرم نماینده‌ای نزد سه برادر فرستادند و از آنان درخواست کمک کردند. اینان از اموال و آذوقه خود احتیاجات شاه را برآورده ساختند. شاه از مصاحبت برادر بزرگ‌تر، اوده‌یمانه،^۷ لذت فراوان برد، و در نتیجه وی و دو برادر دیگر به آدیسیمه پیوستند. روزی اوده‌یمانه از همین روستا بگذشت؛ روستاییان که محبت و لطف قبلی او را به یاد داشتند از او خواستند که پادشاه آنان بشود. شاه آدیسیمه نیز با درخواست آنان موافقت کرد، و بدین ترتیب، اوده‌یمانه بازرگان راجای بهمرشالملی شد و دو برادرش نیز پادشاه آبادی‌های مجاور شدند [۲۴].

این حکایت کوچک راه دیگری از نحوه استقرار روابط شبه‌فئودالی (شبه‌تئودلاری)

1. Śrīmeghavarṇa

2. Dūdhpanī

3. Tāmralipti

4. Ayodhyā

5. Bhramaras'ālmali

6. Ādisiṃpha

7. Udayamāna

را نشان می‌دهد. پس از عصر سلسلهٔ ماوریه چنین مرسوم شده بود که شاهان به صاحب‌منصبان و ندیمان خود پول نقد نمی‌پرداختند، بلکه به آنان اجازه می‌دادند که درآمدهای یک یا چند آبادی را جمع‌آوری کنند... چنین حق و اجازه‌ای غالباً متضمن امتیازهای دیگری نیز بود و معمولاً گردآورنده را به صورت واسطه‌ای میان شاه و مالیات‌دهندگان در می‌آورد. این امر به پیدایش فساد، بی‌ثباتی و هرج و مرج میان ایالات کمک بزرگی کرد.

اولیگارش‌ها و جمهوری‌ها

اگرچه در هند قدیم حکومت سلطنتی حکمفرما بود، دولت‌های قبیله‌ای نیز وجود داشتند که به روش اولیگارش‌ی اداره می‌شدند. برای این حکومت‌ها غالباً اصطلاح «جمهوری» به کار می‌رود اگرچه صاحب‌نظران از این تعبیر انتقاد کرده‌اند، اما اگر به یاد بیاوریم که گنه‌ها، یا قبایل، مانند جمهوری هند به وسیلهٔ مجمعی که با آرای عمومی انتخاب شده باشد اداره نمی‌شدند، آن انتقاد کاملاً بجا خواهد بود. جمهوری روم یک حکومت دموکراسی نبود؛ با این حال جمهوری بود، و شواهد نشان می‌دهد که در بعضی از این جامعه‌های جمهوری هند، شمار زیادی از افراد در حکومت صاحب‌نظر و عقیده بودند.

در نوشته‌های ودایی به این‌گونه قبایل در ادوار بسیار قدیم (ص ۴۹) اشاره‌های ضعیفی شده است، و نوشته‌های مقدس بودایی نیز به وجود جمهوری‌های بسیاری، مخصوصاً در دامنه‌های کوه هیمالیا و شمال بهار گواهی می‌دهد. بیشتر این جمهوری‌ها به کشورهای بزرگ‌تر خراج می‌پرداختند، ولی از استقلال داخلی برخوردار بودند. یکی از این نوع جمهوری‌ها، قبیلهٔ شاکیه بود که در حاشیهٔ نپال کنونی سکونت داشت – بودا خود از همین قبیله بود. اگرچه در افسانه‌های بعد پدر بودا موسوم به شوددهودنه^۱ به صورت شاه مقتدری توصیف شده که در شکوه و جلال زندگی می‌کرده است، درواقع وی رئیس قبیله‌ای بود که به پشتیبانی انجمن بزرگی از رؤسای خانواده‌ها حکومت می‌کرد. این انجمن به‌طور منظم در تالاری که برای اجتماعات بود (به پالی

1. Suddhodhana

«سته‌گاره»^۱) تشکیل می‌شد و در باب مسائل سیاسی قبیله به بحث و گفت‌وگو می‌پرداخت.

مقتدرترین کشور غیرپادشاهی این زمان، کنفدراسیون وریجی^۲ بود. عنصر عمده این کنفدراسیون، قبیله لیچهای^۳ بود که مدت‌ها در برابر اجاتشترو، شاه مقتدر و بزرگ مقاومت کرد. بنابه یک روایت مشکوک بودایی لیچهای‌ها، هفتاد و هفت هزار و هفت (۷۷۰۷) راجا داشتند، که ظاهراً می‌بایست در این جا لفظ «راجا» به همه رؤسای خانواده‌های قبیله که حق داشتند در انجمن قبیله شرکت کنند، اطلاق شده باشد. منابع جینی^۴ از یک شورای داخلی سخن می‌گویند که از رؤسای ۳۶ قبیله تشکیل می‌شده و امور لیچهای‌ها، مله‌ها،^۵ و قبایل متحد آن‌ها را در جنگ علیه اجاتشترو اداره می‌کرده است. کل کنفدراسیون یک راجای اعظم یعنی رهبر اجرایی داشت که مانند راجای قبیله شاکیه، این سمت را برای تمامی مدت عمر عهده‌دار بود و پس از مرگ مقامش به وارثش می‌رسید.

گفته می‌شود که سازمان راهبان بودایی که شخص بودا تشکیل داده بود، از روی الگوی یکی از این قبایل جمهوری، احتمالاً قبیله شاکیه طرح‌ریزی شده بود—و این گفتار معقول به نظر می‌رسد. امور دیرها و صومعه‌های بودایی شورای عمومی راهبان با نظامی روشمند و مراتب و درجات ثابت اداره می‌کرد که با نظام مجامع سوداگری امروزی تفاوت چندانی نداشت. مجمع بودایی با کمیته امروزی در این نکته تفاوت داشت که تصمیم‌ها بایستی به اتفاق آرای راهبان حاضر در جلسه باشد. مسائل مورد اختلافی که در این مجمع قابل حل به نظر نمی‌رسید، به مجمعی از ریش‌سفیدان ارجاع می‌شد.

در عصر بودا قبایل آزاد با دشواری فشار داخلی تغییر اوضاع اجتماعی و اقتصادی، و فشار خارجی روی کار آمدن پادشاهی‌ها و مملکت‌های هند شرقی مواجه بودند. همان‌طور که قبلاً دیدیم، قبایل شاکیه و وریجی مقارن مرگ بودا مقهور شدند، و از این دو، شاکیه دیگر هیچ‌گاه کمر راست نکرد. (ص ۶۹ و بعد). خود بودا اگرچه دوست پادشاهان بود، ظاهراً تمایل عمیقی به سازمان جمهوری قدیم داشت. گویند وی در گفته بسیار

1. santhāgāra

2. Vṛjjan confederacy

3. Licchavi

4. jaina

5. Mallas

جالبی، قبیله وریجی را اندکی قبل از مرگش آگاه کرده بود که امنیت و موجودیت آنان به آن است که سنن خود را خوب حفظ کنند و مجامع و شوراهاى مردمی و قومی خود را منظم تشکیل دهند و در آن مجدانه حضور یابند.

هند غربی فشار توسعه طلبی نظام های پادشاهی را به مراتب کمتر از هند شرقی احساس کرد، و لاجرم قبایل جمهوری آن مدت های مدید برجای ماندند. در اخبار یونانی و رومی مربوط به حمله اسکندر از تعدادی از این قبایل نام برده شده است، و ارتیه شاستره فصل کاملی را به عواملی که یک شاه جاه طلب می تواند چنین قبایلی را به خراجگزاری تابعانه درآورد تخصیص داده است. از جمله این عوامل افشاندن بذر نفاق و اختلاف در میان رهبران قبیله هاست، که در نتیجه آن، مجمع و شورای قبیله ای اتفاق نظر و اتحاد خود را از دست می دهد و جمعی علیه جمع دیگر به پا می خیزد و قبیله از هم می پاشد. بنابر یک افسانه بودایی، ورشکاره،^۱ وزیر سیاستمدار و مدبر اجاتشترو، برای تضعیف وریجی ها قبل از حمله به آنها، از چنین شیوه ای استفاده کرد. ارتیه شاستره، در آن جا که می گوید اعضای هفت قبیله نامدار با داشتن عنوان راجا معاش خود را تأمین می کند» [۲۵]. شاید از سر استهزا به ادعاهای جنگی و ناشایستگی عملی این جمهوری ها اشاره می کند.

مهابهارته به وجود قبایل جمهورخواه در غرب هند آگاهی کامل دارد، و این که آنان تا قرن پنجم میلادی بقا و دوام داشته اند، گواهِش سکه های بی شمار و تعدادی کتیبه های کوتاه است. احتمالاً مهم ترین قبیله جمهوری غربی، قبیله یاودهیه^۲ در راجستان شمالی بود که بر سکه های متعددش نقش «پیروزباد قبیله یاودهیه» رقم زده شده است. یکی از مهرهای رسمی آنان که به دست آمده این عبارت است: «از یاودهیه مالک طلسم جادویی پیروزی»؛ و قسمتی از یک کتیبه یاودهیه نیز باقی است. در این کتیبه به رئیس قبیله اشاره می شود که متأسفانه نامش بر اثر گذشت زمان و تأثیرات آب و هوا بر سنگ محو شده است. وی عنوان شاهی مهاراجه داشته، لیکن همچنان «مهاسنپتی»^۳ یعنی فرمانده کل سپاه، خوانده می شده است و «در رأس قوم یاودهیه قرار داشته است» [۲۶].

احتمال دارد که وضع قبیله مالوه^۴ نیز مانند قبیله مالوی^۵ بوده باشد که بنا به توصیف

1. Varṣakāra

2. yaudheya

3. mahāsenāpati

4. Mālava

5. Malloi

مورخان یونانی، در زمان اسکندر در پنجاب می‌زیسته‌اند. اگر چنین باشد، این قبیله باید طی قرون به طرف جنوب حرکت کرده باشد، زیرا سکه‌های آن در راجستان به دست آمده است، ناحیه مالوا،^۱ در اطراف اوجین در شمال نرمدا از آنان نام گرفته است. در بعضی از کتیبه‌های کوچک قرن سوم در نندسا،^۲ واقع در راجستان، از مالوه شریسومه^۳ یاد شده است که «طرفدار یوغ حکومت اجدادی بوده» و از این رو می‌بایست هواخواه نظام موروثی حکومت بوده باشد [۲۷]. متحمل است که مالوه‌ها عصری را که بعداً به نام عصر ویکرمه موسوم شده آغاز نهاده باشند، زیرا در بعضی از کتیبه‌های اولیه به این نکته چنین اشاره شده است: «عصری را که قبیله مالوه به ارث گذاشت».

بیشتر این قبایل غربی پس از فتوحات بزرگ سمودره گوپته در قرن چهارم (ص ۹۳)، خراجگزار سلسله گوپته شدند. از این پس دیگر چندان نامی از آنان در میان نیست و احتمالاً در نتیجه حمله هونها نابود شده‌اند. درباره سازمان حکومتی آنها که ممکن است تا حدی جنبه فئودالی می‌داشته است مطلب چندانی نمی‌دانیم، جز این که ظاهراً نظام آنان از عده‌ای رؤسای کوچک تشکیل می‌شد که کمابیش از رئیس واحدی که با رضایت آنان در آن مقام قرار گرفته بود و بدون استعانت آنان کاری نمی‌توانست کرد، فرمانبرداری داشتند. به هر حال، هند جدید می‌تواند از این واقعیت به خود ببالد که اگرچه حکومت‌های دموکراسی به معنای امروزی آن نداشته حکومت از طریق تعاطی افکار به هیچ‌وجه در تمدن باستانی آن ناشناخته نبوده است.

مشاوران و مقامات رسمی

ازتیه‌شاستره، اگرچه رأیش بر صواب نیست، می‌گوید: «یک چرخ تنها نمی‌تواند بچرخد؛ به همین دلیل هم حکومت تنها با معاونت و همکاری میسر است. از این رو شاه باید مشاورانی برگزیند و به اندرزه‌های آنان گوش فرا دهد» [۲۸]. در رأس امور هیئت کوچکی از سیاستمداران سالخورده قرار داشت که به شاه توصیه می‌شد آنان را با نهایت توجه و دقت برگزیند. شمار افراد این شورای خصوصی («منتری-پریشد»)^۴ متفاوت بود، و صاحب‌نظران تعداد آن را از ۷ تا ۳۷ نفر دانسته‌اند، اما عملاً از عده آنان اطلاع چندانی در

1. Mālava

2. Nandsā

3. Mālava Śrīsoma

4. *mantri-pāriṣad*

دست نیست، و چنین به نظر می‌رسد که تعداد آن‌ها به رقم کوچک‌تر باید نزدیک‌تر باشد تا به رقم بالاتر.

این شورا هیئت دولت (کابینه) به معنای امروزی نبود، بلکه یک مجمع مشورتی با وظایف سازمانی محدود و مشخصی بود. مثلاً در یک‌جا به شاه به‌خصوص توصیه شده است که محرمانه‌ترین نقشه‌های خود را تنها با یک عضو این شورا در میان بگذارد تا از افشای آن جلوگیری شود. هدف مشورتی در درجهٔ اول توصیه و کمک به شاه بود و جنبهٔ دستوری نداشت؛ اما نباید تصور کرد که این شورا یک هیئت صرفاً «پوشالی» و «عروسکی» بود، زیرا همهٔ مراجع بر این نکته تأکید دارند که مشاوران باید آزادانه و بی‌پروا سخن گویند و شاه هم باید به توصیه‌های آنان دقت و توجه کند.

در عمل شورا از قدرت بسیاری برخوردار بود و می‌توانست در غیاب شاه کارها را حل و فصل کند. کتیبه‌های آشوکا نشان می‌دهد که شاه جز در امور بسیار کوچک، بدون مشورت شورا کاری انجام نمی‌داده است. رودردامن، شهر ب سکاها (ص ۹۲)، مسئلهٔ تجدید ساختمان سدی را در گرنر^۱ با مشاوران خود در میان گذاشت، ولی اینان در مورد آن نظر مخالفی ابراز داشتند. لاجرم وی مجبور شد برخلاف توصیهٔ آنان کار را انجام دهد، اما هزینهٔ آن را از کیسهٔ شخصی خود پرداخت، نه از خزانهٔ عمومی. وقایع‌نامهٔ کشمیر موردی را ذکر می‌کند که یک شورای خصوصی شاهی را عزل کرده است؛ و مورد دیگری که شورا کسی را که شاه به جانشینی خود برگزیده بود نپذیرفته است.

شورا در جلسه‌های خود نهایت دقت و احتیاط را به کار می‌برد تا جنبهٔ محرمانه بودن کارها محفوظ بماند، زیرا دشمنان شاه، در داخل و خارج مدام در صدد کسب اخبار و اطلاعات بودند. متون همواره توصیه می‌کنند که زنان و کسانی را که به اعتمادناپذیری شهره هستند، و همچنین پرندهگان سخنگو از قبیل طوطی و مینا را - که بر نیروی تکلم آن‌ها در هند باستان مبالغه می‌شده است - از نزدیکی محل شورا دور نگاه دارند.

با این‌که اذتیه‌شاستره به شاه توصیه می‌کند که در انتخاب وزیران خود فقط و فقط لیاقت و کاردانی را ملاک‌گزینش قرار دهد، چنین به نظر می‌رسد که در ادوار متأخر، بیشتر مشاوران شورای خصوصی، و در حقیقت همهٔ خدمتگزاران کشوری، مشاغل و مناصب خود را با وراثت به دست می‌آوردند. کتیبه‌های چندله نشان می‌دهد که پنج نسل متوالی

از مشاوران، در دوران سلطنت هفت نسل از پادشاهان در مشاغل خود باقی بوده‌اند؛ نمونه‌های بسیار دیگری از این قبیل وجود داشته است.

گاهی وزیری موفق می‌شد اختیار کامل کشوری را در دست بگیرد؛ در چنین حالتی شاه به صورت یک عروسک خیمه‌شب‌بازی درمی‌آمد. نمونه بارز این وضع را در دوره‌های پایانی حکومت مراته‌ها می‌توان دید که در آن اعقاب شیواجی،^۱ به تمام معنی آلت دست پیشواها^۲ یا وزیران موروثی خود شده بودند. وضع مشابهی نیز در نپال پیش‌آمد که تا همین اواخر ادامه داشت. در هند باستان موارد متعددی از این‌که سلطنت را وزیران غصب کرده‌اند، و نیز مواردی که وزیران بر اثر ضعف و سستی شاهان حکمروایان واقعی مملکت بوده‌اند، دیده شده است. رامه‌راجا فرمانروای سالخورده و بیجیه‌نگره (ص ۱۱۲)، که در جنگ تالیکوته شکست خورد – و با این شکست دوران آخرین امپراتوری بزرگ هندوی هند نیز به سرآمد – شاه قانونی نبود، بلکه وزیر موروژ سداشیوه،^۳ شاه بی‌کفایتی بود که بعداً هم به دست برادر رامه‌راجا به قتل رسید.

وظایف مشاوران شاه همیشه مشخص و معین نبود، و اصطلاحات و الفاظی که برای آن به کار می‌رفت، فوق‌العاده متنوع بود. چنین به نظر می‌رسد که یک مشاور کل، یا مترن^۴ به معنای اعلای کلمه وجود داشت. که غالباً «مشاور بزرگ» «مهامترن»^۵ خوانده می‌شد و در رأس مشاوران قرار داشت. پوروहितه یا پرستار بزرگ در دربار پادشاهان درست ایمان،^۶ صاحب نفوذ بسیار زیادی بود، حتی در متنی چنین آمده است که شاه قبل از اخذ تصمیم نهایی می‌بایست به‌طور خصوصی با وی مذاکره کند [۲۹]. خزانه‌دار و متصدی جمع‌آوری مالیات (که ارته‌شاستره آنان را به ترتیب «سیندهاتری»^۷ «سماهترتی»^۸ خوانده است)، مانند دو «وزیر صلح و جنگ» بسیار مهم بودند – اصطلاح وزیر صلح و جنگ «ساندهیوگره هیکه»^۹ تا عصر گوپته به چشم نمی‌خورد. این وزیر تا حدی مشابه وزیر خارجه امروزی بود، اما وظایف نظامی هم بر عهده داشت و غالباً در لشکرکشی‌ها شاه را همراهی می‌کرد. «پرادویاکه»^{۱۰} یا قاضی القضاات و مشاور قضایی شاه، گویا در پادشاهی‌های هندوی قرون وسطا اهمیت زیادی داشته است. «سنپتی»، یا سپهسالار،

1. Śivājī

2. Peshwās

3. sadāśiva

4. mantrin

5. mahāmantrin

6. orthodox

7. Samādhātṛ

8. Samāhartṛ

9. sāndhivigrahika

10. prādvivāka

نیز شخص با نفوذی بود. همین‌طور «مهاکشپتلیکه»^۱ یا رئیس دیوان اسناد و دفتر محرمانه، نیز در جلسه‌های شورا حضور داشتند.

از جنبه نظری، نه شاه و نه شورای او، هیچ‌یک قوه مقننه به معنای جدید به شمار نمی‌رفتند. فرمان‌های شاه «شاسنه»^۲ را که مشاوران اعلام می‌کردند معمولاً قوانین تازه‌ای نبود، بلکه دستورهایی مربوط به مواردی خاص بود. دهرمه و رسوم مقرر و متداول غالباً نقض‌ناپذیر تلقی می‌شد، و احکام شاه صرفاً به نحوه به کار بستن قانون مقدس یا شریعت مربوط می‌شد. شاهان سنت‌شکن هرازگاهی فرمان‌هایی صادر می‌کردند که ماهیت یک قانون تازه را داشت – و آشوکا بارزترین نمونه این گونه شاهان است.

کار تهیه و صدور فرمان‌های شاه را گروهی از کاتبان و دبیران برعهده داشتند. برای جلوگیری از اشتباه‌ها، مراقبت‌ها و احتیاط‌های درخور توجهی به عمل می‌آمد. مثلاً در دوران سلسله چوله، احکام و فرمان‌ها را نخست شاه تقریر می‌کرد و کاتب می‌نوشت، و سپس صحت نوشته به تأیید گواهان خبره می‌رسید. اما پیش از آن‌که آن‌ها را برای گیرنده‌شان بفرستند، با دقت تمام تحریر می‌شد و عده‌ای گواه که گاهی تعدادشان به سیزده تن می‌رسید باز صحت آن‌ها را تصدیق می‌کردند. در مورد اعطای زمین و امتیازهای خاص، یک مقام عالی‌رتبه دربار مأموریت می‌یافت تا بر اجرای دقیق فرمان نظارت کند. بدین ترتیب سوابق احکام هم با کمال دقت نگاهداری و ضبط می‌شد و هیچ‌کاری به بخت و اتفاق واگذار نمی‌شد؛ کاتبان شاه عموماً شخصیت‌های مهمی بودند. مشاوران و مقامات عالی به‌طور کلی، در منابع قدیم با عنوان «مهاماتره»^۳ یاد شده‌اند، و از عصر گوپته به بعد «کوماراماتیه»^۴ یا «وزیران اعظم» نامیده می‌شدند؛ لقب اخیر صرفاً عنوانی افتخاری بوده است. این مقامات هیچ‌گونه تخصص عالی‌ای نداشتند؛ و مشاوران مانند وزیران کابینه‌های امروز اغلب تغییر منصب و مقام می‌دادند. همه آنان، حتی وزیران سالخورده طبقه برهمن می‌بایست وظایف نظامی انجام دهند. درپاره‌ای از منابع، آنان به دو گروه تقسیم شده‌اند: مقامات مشورتی «متی سچیوه»^۵ یا «دهی سچیوه»^۶ و مقامات اجرایی «کره سچیوه»^۷. دسته اول مشاوران بودند و دسته دوم تقریباً با مقامات عالی کشوری امروز مطابقت داشتند.

1. mahākṣapaṭalika

2. S'āsana

3. mahāmātra

4. kumārāmātya

5. matisaciva

6. dhisaciva

7. karmasaciva

از هفت طبقه‌ای که مگاستنس همه ساکنان هند را بدان تقسیم کرده بود، دو گروه با دولت ارتباط داشتند. طبقه هفتم کسانی بودند که «در امور عامه تدبیر می‌کردند» و همان مشاوران شاه بودند. طبقه ششم، یعنی گروه ناظران، همان «ادهیکشه‌ها»^۱ یا مشاوران مندرج در کتاب ارتقه‌شاستره بودند. در متن اخیر علاوه بر مقاماتی که ذکر کردیم، از تعداد دیگری مقام‌ها نام برده شده است که بیشتر ناظر بر امور و کارهای گوناگون بودند، از جمله: ناظر بر اراضی سلطنتی؛ جنگل‌ها؛ فرآورده‌های جنگلی؛ مواشی دولتی؛ اراضی بایر؛ خزانه؛ معادن؛ زرگرخانه؛ انبارهای غله دولتی؛ بازرگانی؛ عوارض و گمرکات؛ کارگاه‌های ریسندگی و بافندگی دولتی؛ کشتارگاه؛ گذرنامه و کشتیرانی. ملزومات نظامی را مباشران تسلیحات و متصدیان سواره‌نظام از فیل‌ها، ارابه‌ها، و نیز پیاده‌نظام رسیدگی و مراقبت می‌کردند. به نظر می‌رسد همه مباشران و متصدیان، تا آن‌جا که بتوان میان دو رسته کشوری و لشکری در هند باستان فرق گذاشت، از مقامات کشوری بوده‌اند، نه لشکری. کوچک‌ترین تفریحات مردم زیر نظر مباشران و ناظرانی چون ناظر رسومات، ناظر قمارخانه و ناظر فاحشه‌خانه اداره می‌شد. آشوکا گروه دیگری نیز به وجود آورد به نام «دهرمه-مهاماتره‌ها»، یا «وزیران درستکاری»، که بر کار همه هیئت‌های مذهبی نظارت داشتند تا اطمینان حاصل شود که مأموران سیاست جدید شاه را اجرا می‌کنند. این گروه از مقامات در بعضی از امپراتوری‌های متأخر نیز با عنوان‌های متفاوتی وجود داشتند، همچنان که گروهی از پایوران بودند که عطایا و موقوفه‌های بزرگ شاهانه را به مؤسسه‌های مذهبی زیر نظر داشتند.

بدین ترتیب، در دوره سلسله ماوریه، دولت بر هر یک از مظاهر زندگی فردی نظارت داشت و تا حد امکان از آن‌ها مراقبت می‌کرد با آن‌که درجه نظارت و کنترل دولت‌های بعدی بر زندگی مردم از حد دولت ماوریه در نگذشت، کمال مطلوب ارتقه‌شاستره به کلی از یادها نرفت. دولت نه تنها زندگی اقتصادی کشور را تنظیم می‌کرد بلکه خود نیز در آن سهم عمده‌ای داشت. همه معادن - که در هند باستان، این کلمه همه جایگاه‌های صید مروارید و حوضچه‌های نمک‌گیری را نیز شامل می‌شد - به دولت تعلق داشت و دولت یا مستقیماً با به کار گرفتن بزه‌کاران و بردگان از آن‌ها بهره‌برداری می‌کرد، یا آن‌ها را به مقاطعه‌کاران وامی‌گذاشت و درصدی از درآمد آن‌ها را به عنوان حق امتیاز می‌گرفت.

محصولات جنگل‌ها از فیل تا هیمة سوختنی ملک دولت بود. دولت کشتزارهای وسیعی داشت که یا با کار مستقیم کشت می‌شد یا بر مبنای «نظام سهم بردن از محصول»^۱ و دولت سهم خود را به انبارهای غله دولتی می‌سپرد. دولت مالک کارخانه‌های ریسندگی و بافندگی بود که در آن‌ها زنان مستمند و تهیدست به کار گماشته می‌شدند که تا حدی نظیر خانه‌های صنعتی در لوای قانون مستمندان^۲ دوران ملکه الیزابت بود. مهمات جنگی در زرادخانه‌های دولتی، و کشتی‌ها در کارگاه‌های کشتی‌سازی دولتی ساخته می‌شد و به صیادان و بازرگانان واگذار می‌گردید. در حقیقت در هند باستان از آنچه به سیاست آزادی عمل^۳ تعبیر می‌شود اثری نبود.

این دیوانسالاری کاملاً سازمان‌یافته، به نهایت افراط و تشریفات رسیده بود. ارته‌شاستره^[۳۰] بر آن است که در رأس هر دستگاه باید بیش از یک نفر رئیس وجود داشته باشد تا از اختلاس بیش از حد جلوگیری شود، و در ضمن یک فرد هم نتواند قدرت زیادی به دست آورد. همان متن اضافه می‌کند که محل خدمت صاحبان مقامات باید مرتباً تغییر داده شود و متذکر می‌شود که هیچ مستخدم دولت حق ندارد، جز در موارد ضروری و فوری، بدون مراجعه به مقام بالاتر خود تصمیمی اتخاذ کند.

نظر ارته‌شاستره این است که حقوق بسیاری از متصدیان امور دولتی باید نقدی پرداخت شود که خود تعرفه مفصلی از دستمزدها به دست می‌دهد^[۳۱]. ولی این تعرفه بسیار گنگ است، زیرا در آن تنها به ذکر ارقام اکتفا شده است، بدون تعیین نوع سکه یا مدت پرداخت. احتمالاً ارقام مزبور مربوط به حقوق ماهانه، و نوع سکه، «پنه»^۴ سکه‌ای نقره‌ای بوده است. در هر حال، از فهرست مزبور چنین برمی‌آید که سطح زندگی مستخدمان دولتی در هند باستان، نظیر کارمندان کشوری امروز هند، به مراتب بالاتر از همقطاران دیگرشان بوده است که مانند آن‌ها خوشبخت نبوده‌اند. مشاور کل، پوروهیت،

۱. share-cropping نظامی در دوران تیولداری، مبنی بر عوامل پنجگانه (آب، خاک، بذر، کار، و گاو). هر مالک و کشاورزی که یکی از این عوامل را می‌داد، یک‌پنجم محصول را می‌برد. - م.

۲. poor-law: قانونی که در سال ۱۶۰۱ در انگلستان برای کمک به مستمندان و جلوگیری از سرگردانی و لگردی آنان وضع شد. به موجب این قانون، دولت عهده‌دار نگاهداری گدایان شد. - م.

۳. Laissez-faire: در اقتصاد، نظریه اقتصادی فیزیوکرات‌ها، مشعر بر این‌که فعالیت اقتصادی موقعی سودمند است که دولت هیچ‌گونه مداخله‌ای در آن نداشته باشد. اقتصاددان‌های مرفی، پیروی از این نظریه را اختلاف مصالح جامعه و زیانبخش می‌دانند. - م.

ولیعهد، ملکه اصلی، ملکه مادر، معلم شاه و سرپرستار مراسم قربانی کاخ هرکدام ماهانه ۴۸,۰۰۰ پنه دریافت می کردند، در صورتی که حقوق افراد پایین تر ستون، حتی کارگران کاخ، مستخدمان و نگهبانان گارد مخصوص در ماه ۶۰ پنه بود. در نقطه مقابل این افراد، یک کشاورز اراضی سلطنتی در ماه $1\frac{1}{4}$ پنه به علاوه خواربار دریافت می کرد [۳۲]. آخرین ارقام به حدی ناچیز است که انسان تردید می کند که سکه مورد نظر نقره بوده باشد؛ چه بنابر ارنه شاستره، بهای یک دیگ غذاپزی بیش از دستمزد سالانه کشاورزی با این واحد پول می شد.

این اطلاعات مربوط به دوره ماوریه و دوره بلافاصله بعد از آن است. از آن پس چنین مرسوم شد که شاه به مقامات دریاری اجازه جمع آوری درآمد یک روستا یا ناحیه را می داد - رسمی که حتی در دوره های پیش تر هم ناشناخته نبوده است، و چنان که دیدیم، به بسط نظام شبه فئودالی در قرون وسطا کمک کرد.

طرز اداره محلی

مملکت باستانی هند به ایالت هایی تقسیم شده بود، و این ایالت ها به بخش هایی که هر یک اصطلاحات کاملاً متفاوتی داشتند. در دوره سلسله های ماوریه و گوپته، حاکم ایالت ها را مستقیماً شاه منصوب می کرد و غالباً عضوی از خاندان سلطنتی بود. در زمان های متأخر منصب او غالباً موروثی بود و تا حدی به یک پادشاه دست نشانده خراجگزار نزدیک می شد. از روی کتیبه های فراوانی که از فرمانداران امپراتوران گوپته در بنگال غربی در قرن های پنجم و ششم میلادی باقی مانده است [۳۳]، می توان تحول این فرایند را به خوبی مشاهده کرد. در این جا سه نسل متوالی از فرمانداران را می بینیم که نخستین آن ها چیراندته،^۱ صرفاً یک اوپریکه^۲ یا نایب السلطنه است؛ با کاهش قدرت حکومت مرکزی در دوره بوده گوپته،^۳ جانشینان وی خود را «اوپریکه-مهراجه»^۴ خواندند، و به این ترتیب در راه شاه شدن قدم گذاشتند، اینان به زاد صاحب مقام می شدند، نه از راه انتصاب. در حقیقت، سلسله های مستقل زیادی عملاً از میان همین حاکمان ایالات برخاستند و قوی تر از آن شده بودند که از مخدومان خود فرمانبرداری کنند.

1. Cīrātadatta

2. uparika

3. Budha Gupta

4. uparika-mahārāja

فرمانداران بخش‌ها معمولاً از مرکز تعیین نمی‌شدند، بلکه انتصاب آن‌ها برعهده حکمران ایالت بود. اینان نیز مانند بخشداران خدمات کشوری هند، وظایف قضایی و اداری را توأم عهده‌دار بودند. در این سطح، لااقل در بعضی از قسمت‌های هند، فرماندار را شورایی معاضدت می‌کرد، چه از روی کتیبه‌های سلسله‌گوته که قبلاً ذکرى از آن‌ها به میان آمد، می‌دانیم که مسئول بخش پس از رایزنی با هیئتی از نمایندگان مقیم، شامل رئیس بانک، کاروانسالار، رئیس پیشه‌وران و رئیس کاتبان، تصمیم می‌گرفت. اعضای این شورا بدون تردید رؤسای اصناف یا طبقات بودند و احتمالاً منصبشان موروثی بود. در شبه‌قاره هند، به‌ویژه در دوران سلسله چوله، شوراهای محلی و ناحیه‌ای مشابهی وجود داشته و از قدرت زیادی هم برخوردار بوده است، از جمله می‌توانسته است مالیات وضع کند، عوارض محلی برقرار سازد؛ و امور قضایی را با موافقت نماینده حکومت مرکزی حل و فصل نماید.

شهرها نیز شوراهای خود را داشتند. بنابه نوشته مگاستنس، در حکومت پاتلیپوتره، مجمعی متشکل از سی عضو وجود داشت که خود به شش مجمع فرعی تقسیم می‌شد، ولی این مطلب در جایی دیگر ذکر نشده است، لذا در صحت و اصالت آن جای تردید است. اما بعضی شهرها سکه مخصوص به خود ضرب می‌کردند، و لاجرم می‌بایست از استقلال محلی نسبتاً زیادی برخوردار بوده باشند. در قسمت‌های مختلف هند، در شهرهای کوچک و دهکده‌های بزرگ، شوراها وجود داشت، خاصه در مملکت چوله، شوراها با قاطعیت و شدت عمل زیادی کار می‌کردند.

به‌طور کلی مهم‌ترین عامل در اداره شهر شخص فرماندار («ناگرکه»^۱ «پورپاله»^۲) بود. مسئولیت‌های عمده وی جمع‌آوری مالیات و حفظ قانون و نظم به وسیله افراد پلیس، مأموران خفیه و سربازانی بود که در شهرک‌های عمده زیر نظر سرهنگی دندنایکه^۳ قرار داشتند، ممکن بود این سرهنگ شخص فرماندار باشد. اعمال و رفتار پلیس گاه با بی‌رحمی و خشونت، حتی ظلم و ستم همراه بود. از جمله مزایایی که شاهان نیکوکار برای دهکده‌های برهمن‌نشین قائل بودند، ممنوعیت ورود پلیس به آن‌جا بود که یکی از بالاترین امتیازها به شمار می‌رفت.

نظام حکومت، بدان‌سان که در ارته‌شاستره توصیه شده، متضمن رسیدگی دقیق به اعمال و فعالیت‌های همه ساکنان شهر، به یاری خُرده پایورانی است که گوپه^۴ نامیده

1. nāgaraka

2. purapāla

3. dandanāyaka

4. gopa

می شدند. اینان نیمه وقت کار می کردند؛ مسئول جمع آوری درآمدها و نظارت بر زندگی چهل خانوار بودند. گویه ها نه فقط موارد تولد، مرگ، درآمد و هزینه خانواده هایی را که زیر نظرشان بود ثبت می کردند، بلکه اشخاصی را هم که به ملاقات آنان می آمدند زیر نظر داشتند و هر اتفاق مهمی که در این خانواده ها روی می داد، یادداشت می کردند. اطلاعاتی را که گویه ها به دست می آوردند به اداره مرکزی شهرک فرستاده، و دایم ثبت می شد. عین همین گزارش ها و اسناد هم در روستاها نگهداری می شد. با قطع و یقین نمی توان گفت نظامی که ارتهه شاستره توصیه می کند کاملاً به اجرا در می آمده است. لیکن مگاستنس تأیید می کند که این اطلاعات و گزارش ها دقیقاً ضبط و نگهداری می شده و کردار و رفتار بیگانگان به دقت زیر نظر بوده است. در واقع چنین به نظر می رسد که اوضاع و احوال در شهرهای بزرگ در دوره سلسله ماوریه تا حدی به وضع یک دولت پلیسی جدید شبیه بود که نظارت آشکار گویه ها را خدمات یک پلیس مخفی خشن تکمیل می کرده است.

فرماندار شهر وظایف مثبت تر دیگری نیز بر عهده داشت. وی مسئول نظافت خیابان های شهر و پیش اندیشی های لازم برای جلوگیری از آتش سوزی بود. همچنین وظایف وی ایجاب می کرد که از بروز حوادث مصیبت زایی چون قحطی، سیل و طاعون جلوگیری کند و در صورت بروز چنین حوادثی در برطرف ساختن آن اقدامات فوری به عمل آورد. آخرین گزارشی که درباره سد گرر داریم گویای این واقعیت است که چگونه این سد شکست و فرماندار محلی چکره پالیت،^۱ در سال ۴۵۵، در دوران سلطنت سکنده گوپته آن را از نو ساخت [۳۴]. چکره پالیت پسر حکمران ایالت پرنه دته،^۲ در کتیبه یادبود بازسازی سد با الفاظی ستوده شده که گویی ستایشنامه ای رسمی است، لیکن پاره ای از قسمت های آن کاملاً بی سابقه است و ضمن آن حاکم شهر به صورت قهرمانی ملی معرفی می شود که با شهروندان رفتاری کاملاً دوستانه دارد. در هر حال، ابیات زیر سرمشقی آرمانی را که برای یک مقام محلی در عصر گوپته قرار داده شده بوده به ما نشان می دهد و از این رو اهمیت بسیار دارد:

وی هیچ گاه موجب پریشانی و محنت کسی در شهر نشد،
بلکه تنها بدکرداران را گوشمالی داد.

حتی در میانسالگی
اعتماد مردم را از دست نداد.
شهروندان را چون فرزندان خود عزیز می‌داشت
از ارتکاب جرایم جلوگیری می‌کرد.
وی اهالی شهر را با هدایا، روی بشاش،
و سخنان محبت آمیز خرسند می‌ساخت،
و با دیدارهای رسمی و میهمانی‌های دوستانه
بر مهر و محبت آنان می‌افزود.

اداره دهکده

ده در همه ادوار واحد حکومتی بود. در جنوب و احياناً در نواحی شمال، تقسیم‌بندی بخش‌ها، برحسب تعداد ده‌هایی که گمان می‌رفت در بر دارند صورت می‌گرفت، مثلاً گنگاواد^۱ ۹۶,۰۰۰ ده یا نیدگوندیگه^۲ ۱۲۰ ده. تعداد دهکده‌هایی که تصور می‌شد در واحدهای بزرگ وجود دارد، مسلم مبالغه‌آمیز است. لیکن باید به خاطر داشت که تقریباً هر ماندگاهی، حتی تعداد کمی کلبه که در فضای باز یا بخش سترده‌ای^۳ از جنگل برپا شده بود، «گرامه» نام می‌گرفت. اما یک گرامه ممکن بود تا ۱,۰۰۰ خانواده را دربرگیرد؛ بدین ترتیب هیچ خط تمایز مشخصی میان ده و شهر وجود نداشت.

از روزگاران قبل از سلسله ماوریه، مأمورانی برای جمع‌آوری درآمد چند ده تعیین می‌شدند. در خود ده دو عامل که تا امروز هم باقی مانده است، آخرین حلقه زنجیره نظارت حکومتی بر امور را نمایندگی می‌کرد. این دو عامل کدخدا و شورای ده بود.

مقام کدخدا عموماً موروثی بود، اگرچه وی را غالباً نماینده شاه تلقی می‌کردند، به دلخواه او می‌توانست تغییر یابد. وی معمولاً یکی از روستاییان توانگرتر بود، و از پرداخت مالیات یا حقوق و عوارض جنسی یا هردو معاف بود. در دهات بزرگ وی کارگزار مهمی تلقی می‌شد و شمار اندکی از ساکنان ده به عنوان حسابدار، پلیس و متصدی جمع‌آوری عوارض در خدمتش بودند. این مشاغل نیز غالباً از پدر به پسر می‌رسید، و صاحبان آن از همان مزایایی که کدخدا داشت بهره‌مند بودند.

1. Gangāvādi

2. Nidgundige

۳. clearing: قطع زمینی از جنگل که آن را برای زراعت از درخت خالی کرده باشند. - م.

در پاره‌ای منابع کدخدا به صورت یک فرد جابر و ستمگر محلی معرفی شده است. گامب‌هوجکه،^۱ که در تعداد زیادی از داستان‌های جاتکه به زبان پالی از او نام برده شده است، نماینده مردم ده و یکی از خود آنان که سمت ریاست یافته باشد، بلکه وی اقتدار زیادی بر روستاییان داشت و برای کوچک‌ترین خطایی آن‌ها را جریمه می‌کرد؛ و در صورت ارتکاب خطاهای بزرگ‌تر به تبعید آنان مبادرت می‌ورزید. در این منبع بارها و در موارد متعدد به این واقعیت برمی‌خوریم که روستاییان از وی شکایت به شاه برده و درخواست کرده‌اند که آنان را از شر این کدخدای بدکردار رهایی بخشد. اما کدخدا عموماً قهرمان مردم ده تلقی می‌شود. وی مسئول دفاع از ده است. در جنوب هند که شورای ده اعتبار بیشتری داشت، عمل دفاع مهم‌ترین وظیفه او به شمار می‌رفت. روستاها معمولاً در معرض حمله و هجوم کشورهای همسایه و قبایل وحشی کوه‌نشین و جنگلی قرار داشتند. در روزگارانی که دهکده‌ها هنوز به‌خوبی پا نگرفته بودند و استقرار و اسکان کامل نیافته بودند، راهزنان با دسته‌های انبوه، و همچنین آریایی‌ها و دراویدی‌ها، به عادت کهنشان به یغمای گله‌ها و رمه‌ها می‌پرداختند. اگر حکومت مرکزی ضعیف بود، امکان داشت که دشمنی‌های خانوادگی و غارت و دزدی گله‌ها به جنگی حسابی و تمام‌عیار بینجامد. در سراسر دکن، در هر جا به مزارهای سنگی قهرمانان^۲ «ویره‌گل»^۳ برمی‌خوریم که به یادبود مرگ سلحشور قهرمانی از یک ده - غالباً کدخدا - برپا شده که به هنگام دفاع از مواشی ده جان خود را از دست داده است. در قرون وسطا کدخدا نیز جزو نظام شبه‌فئودالی شد. مثلاً اوده‌یمان^۴ بازرگان (ص ۱۳۹) هرچند عنوان محترمانه راجا داشت، در واقع چیزی جز کدخدای یک دهکده نبود.

با آن‌که شوراها ده در سراسر هندوستان به‌طور مسلم وجود داشته، کمتر از آن‌ها نام برده شده، و در بیشتر ممالک جزو دستگاه حکومتی شناخته نشده است. در یک کتاب قانون [۳۵]، از شورا ذکر مختصری به میان می‌آید و عنوان می‌کند که قدرت آن ناشی از شاه است، اما مسلماً این تعبیر نادرست است. هیچ‌گونه مدرکی در دست نیست که حقوق شورای ده متکی به تفویض قدرت از جانب شاه بوده باشد. شورا مستقل از حکومت بود و به وظایف خود ادامه می‌داد، فارغ از این‌که چه سلسله‌ای بر منطقه حکومت کند. با این حال، شاهان جنوب به‌طور فزاینده‌ای آن را به رسمیت شناختند - و

1. gāṃabhojaka

2. hero - stones

3. viragal

4. udayamāna

از همین جاست که در امپراتوری چوله، شورا در اداره امور نقش مؤثری بر عهده داشته است.

از ترکیب و تشکیلات درونی شورای ده در شمال اطلاعات چندانی نداریم. در این قسمت، در ادوار متأخر، شورا عرفاً از پنج نفر از محترم‌ترین مردم ده از جمله کدخدا تشکیل می‌شد. در حقیقت در هیچ منبع هندی شمالی اطلاع رسمی درباره وجود شورا تا هنگام حمله مسلمانان مطلقاً در دست نیست، و چه‌بسا که حتی در زمان تمدن دره گنگ وجود نداشته است.

شورا در مناطق جنوبی بر طبق رسوم محلی تشکیل می‌شد. در بعضی از دهکده‌های دکن غربی، همه اهل خانه در اجتماع ده شرکت می‌کردند، هرچند ممکن است رؤسایی می‌داشته‌اند که آن‌ها نیز یک شورای داخلی تشکیل می‌داده‌اند. در جاهای دیگر دهات را کمیته‌ها اداره می‌کردند که اعضای آن‌ها با قرعه انتخاب می‌شدند. در پادشاهی چوله در اوترمیرور،^۱ یعنی دهکده بزرگی که مسکن برهمنان بود «اگره‌هاره»،^۲ تعدادی کتیبه از قرن دهم میلادی به بعد باقی مانده است که تا حدی بر وضع سیاست محلی روشنی می‌افکند. این ده به سی منطقه تقسیم شده بود و هر یک از آن‌ها نماینده‌ای در شورا داشت که سالانه با قرعه انتخاب می‌شد. شورا خود شامل پنج کمیته فرعی بود که سه کمیته اول آن مسئولیت باغ‌ها و باغ‌های میوه، مخازن آب و آبیاری، و رفع اختلاف‌ها را عهده‌دار بودند، وظیفه دو کمیته دیگر نامشخص است. خدمت در شورا افتخاری بود، کارمندان حقوقی دریافت نمی‌کردند؛ و در صورت بروز رفتار ناشایست از عضویت شورا برکنار می‌شدند. شرایط انتخاب شدن به عضویت شورا، داشتن خانه و قطعه کوچکی زمین بود. عضویت شورا مخصوص مردانی بود که سنشان بین سی و پنج تا هفتاد باشد. کسی که یک سال به عضویت شورا انتخاب می‌شد تا سه سال بعد از انتخاب مجدد محروم بود.

دو مشخصه اخیر از تشکیلات شورای ده اوترمیرور، در سازمان شوراهای دهات دیگر - که مدارک و شواهدی از آن‌ها در دست است - نیز دیده می‌شود. همه این شوراهای ده به روی افراد جوان و هم به روی سالخورده‌گان بسته بود؛ در مواردی حداقل سن ۴۰ سال بود. در بعضی از این شوراهای ده، برای انتخاب اعضای سابق شورا که از آن کناره‌گیری کرده بودند موانعی در نظر گرفته شده بود؛ و این ممنوعیت بدون تردید به

1. Uttaramērūr

2. agrahāra

منظور جلوگیری از فساد بود، و هم برای آنکه فردی قدرت و نفوذ زیاد پیدا نکند. در مواردی، حتی بستگان نزدیک اعضای سابق برای مدت پنج سال از انتخاب شدن به عضویت شورا محروم بودند، و در مواردی دیگر، عضو سابق تا مدت ده سال از انتخاب مجدد محروم بود.

شوراهای جنوب نه فقط در اختلاف‌ها به حکمیت می‌پرداختند و کارهای اجتماعی را در خارج از دستگاه‌های قضایی مملکت رسیدگی می‌کردند، بلکه مسئولیت جمع‌آوری درآمدها را نیز بر عهده داشتند؛ وظیفهٔ هریک از اعضا را تعیین می‌کردند؛ و دربارهٔ تشخیص مالیات جمعی دهکده با نمایندگان شاه به مذاکره می‌پرداختند. شورا مالکیت اراضی بایر دهکده و حق فروش آن را داشت؛ و در امور آبیاری، جاده‌سازی و سایر کارهای عمومی دهکده فعالیت می‌کرد. متن مذاکرات شورا که بر دیوارهای معابد دهکده نوشته می‌شد، نشان می‌دهد که زندگی اجتماعی و اشتراکی فعالانه‌ای در آن‌جا حکمفرما بود که یادبودی دایمی، از بهترین سیمای سیاست باستانی هند به شمار می‌رود.

مالیهٔ عمومی

همهٔ کسانی که در هند باستان دربارهٔ کشورداری صاحب‌نظر بوده‌اند، بر اهمیت داشتن یک خزانهٔ پر و ثروتمند برای توفیق دولت تأکید می‌کنند. هند قبل از عصر سلسلهٔ ماوریه، یک نظام مالیاتی منظم به وجود آورده بود. در تمام دوره‌ها، مالیات اصلی، مالیات زمین بود که «بهاگه»^۱ یا سهم یا بخش نامیده می‌شد و آن نسبت ثابتی از محصول بود. این نسبت، بنا به نوشته‌های اسمرتی یک ششم است، اما مگاستنس آن را یک‌چهارم می‌داند، حال آن‌که ارتشه‌شاستره آن را یک‌چهارم و حتی برای اراضی حاصلخیز یک‌سوم نوشته است. به دلایلی می‌توان قبول کرد که یک‌چهارم نسبتی بوده که عموماً مالیات بر مبنای آن بر اراضی بسته می‌شده، چه همین نسبت در دوران سلطنت معتدل آشوکا متداول بوده است. مالیات معمولاً به صورت جنسی گرفته می‌شد. در داستان‌های جاتکه به مأموران دربار اشاره شده است که محصول در خرمنگاه پیمانه می‌کرده و بخش مالیاتی آن را به انبارهای غلهٔ شاه حمل می‌کردند. اما یک نوع تأدیهٔ مالیاتی دیگر، نیز مانند آنچه در ادوار بعد مرسوم بود وجود داشت، و آن تعیین مالیات از قبل براساس

تخمین محصولی که زمین به دست خواهد داد بود. در قرون وسطا، به‌ویژه در مناطق جنوبی، دهکده‌های بسیاری مالیات ارضی خود را به صورت پرداخت نقدی سالانه تصفیه می‌کردند.

معافیت‌ها و بخشودگی‌های مالیاتی متعددی نیز وجود داشت؛ مثلاً زمینی که تازه زیر کشت می‌رفت برای مدت پنج سال از پرداخت مالیات معاف بود. در سال‌هایی که محصول خوب نبود، مالیات به‌طور کامل یا بخشی از آن بخشوده می‌شد. چنانچه دهکده‌ای به یک طرح آبیاری دسته جمعی یا اقدام مهم دیگری دست می‌زد که نفع عامه را دربر داشت، نیز شامل بخشودگی مالیات می‌شد. مالیات عموماً از روی محصول ناخالص گرفته می‌شد، اما گاهی برای نیازمندی‌های مصرفی و بذرتا فرارسیدن محصول سال آینده، کمک‌هایی می‌شد. بعضی از ارزیابی‌های مالیاتی قرون وسطا به نظر می‌آید بر مبنای محصول خالص انجام می‌گرفته است.

بنابر قانون مقدس، زنان، اطفال، دانش‌آموزان، برهمنان فاضل و زهاد از پرداخت هر نوع مالیاتی معاف بودند؛ زمین‌های معاف از مالیات بسیاری به برهمنان و معابد بخشیده می‌شد؛ لیکن در عمل، حتی نهادهای مذهبی غالباً مالیات می‌پرداختند - البته به نسبت کمتری از روستاییان عادی. از طرف دیگر، گروه‌ها و طبقاتی که در جامعه چندان خواستنی و خوشایند نبودند، به‌ویژه در مناطق جنوبی، می‌بایست مالیات‌های بیشتر و اضافی بپردازند، از زمره این گروه‌ها: کسانی که کسب و کارشان اعتراض‌پذیر و ناروا بود، نظیر کارگرانی که با چرم سروکار داشتند، و پیروان مذاهب بدعتگذار، مانند مسلمانان و آجیوکه^۱ها (ص ۴۳۴ و بعد).

علاوه بر مالیات اراضی، مالیات‌های دیگری نیز از کشاورزان گرفته می‌شد، از قبیل پرداخت‌های نقدی سالانه ثابت، عوارض استفاده از آب‌انبارها یا کانال‌های متعلق به شاه. از گاو و سایر دام‌ها، فرآورده‌های کشاورزی و شیری نیز مالیات گرفته می‌شد. روستاییان در جنوب هند غالباً مالیاتی برای خانه خود می‌پرداختند. همچنین از دکان‌ها و ابزار و وسایل صنعتی لازم، همچون دستگاه ریسندگی، چرخ کوزه‌گری و دستگاه‌های شیره‌کشی مالیات گرفته می‌شد. بسیاری از این خرده مالیات‌ها از دریاست‌های شورای محلی بود و برای نیازمندی‌های خود ده به مصرف می‌رسید.

بنا به ارته‌شاستره، بازرگانی که از محلی به محلی دیگر مسافرت می‌کردند، مبلغی جزئی به عنوان عوارض راهداری می‌پرداختند که عامل ویژه‌ای به نام «انت‌پاله»^۱ جمع‌آوری می‌کرد، و به مصرف تعمیر و نگهداری جاده و امنیت راه‌ها می‌رسید. اگر مندرجات متن فوق را قبول کنیم، این مالیات‌ها نوعی بیمه هم به شمار می‌رفت، زیرا انت‌پاله موظف بود هرگونه ضرر و زیانی را که راهزنان به بازرگانان وارد می‌کردند، جبران کند. این نکته روشن نیست که آیا این نظام در ادوار متأخر هم که سازمان کشورها دیگر آن قوام و استحکام سابق را نداشتند، برقرار بوده است یا نه؟ ولی، در هر حال، در عصر سلسله ماوریه می‌بایست مالیاتی نظیر این وجود می‌داشته است. در دروازه‌های شهر عوارضی متناسب با بهای کالا از اجناس وارداتی وصول می‌شد. ارته‌شاستره متذکر می‌شود که مالیات کالاهای اساسی از قبیل گندم، روغن، شکر، ظروف سفالی و پارچه‌های ارزان‌قیمت یک‌بیستم ارزش آن‌ها بوده است؛ و درمورد سایر کالاها، به تفاوت از یک‌پانزدهم تا یک‌پنجم. عوارض مختلفی نیز از بازار گرفته می‌شد، لیکن مالیات فروش ده درصدی که مگاستنس در گزارش خود آورده، در هیچ‌یک از منابع هندی ذکر نشده است.

از همه پیشه‌وران انتظار می‌رفت که یک یا دو روز را در ماه برای شاه کار کنند. این بیگاری که خود مالیاتی به شمار می‌رفت غالباً با نوعی مالیات بر درآمد براساس حد متوسط دستمزد روزانه مبادله می‌شد. همچنین تعهد نوعی کار اجباری «ویشتی»^۲ هم در میان بود، ولی سنگینی این بار چندان بر دوش توده‌ها نبود. هنگامی که شاه یا مقامات عالی‌رتبه به سفر و بلوک گردشی می‌پرداختند، از رعایا انتظار می‌رفت به انجام خدمات ضروری کمر همت بریندند و آذوقه و سروسات را تأمین کنند. چه‌بسا این الزام، جامعه‌های کوچک روستایی را با مشکلات مهمی مواجه می‌ساخت (ص ۱۳۹). تعهد به انجام این گونه کارهای اجباری و خدماتی در بعضی از ممالک هند تا زمان‌های اخیر هم رایج بوده است.

چنین نظام مالیاتی پیچیده‌ای مسلماً بدون انجام ممیزی و حسابرسی نمی‌توانست بقا و دوام یابد. در داستان‌های جاتکه از مأموران محلی به عنوان «صاحبان بندِ ممیز» «رجوگاهکه»^۳ نام برده شده است، و چه‌بسا پایورانی که در کتیبه‌های آشوکا به نام

«رجوکه»^۱ خوانده شده‌اند همین کسان باشند. مگاستنس متذکر می‌شود که کل اراضی ممیزی شده بود. برای انتقال زمین به مالک جدید، ابتدا به گزارش‌ها و سوابق آن زمین مراجعه می‌شد، آنگاه انتقال‌پذیر بودن زمین را متصدیان ثبت گواهی می‌کردند، و نام آنان را در لوحه مسین مالکیت می‌نوشتند. ممالکی که سازمان یافته‌تر بودند ظاهراً کامل‌ترین و جدیدترین اسناد مربوط به مالکیت زمین را داشتند که مانند «نامه روز داوری»^۲ در انگلستان بود. متأسفانه چون در هند این اسناد بر روی مواد ضایع شدنی ثبت شده بود، لاجرم از مدت‌ها پیش همه نابود شده است.

در سال‌هایی که وضع محصول رضایت‌بخش نبود یا پادشاهی آزمند و حریص بر سر کار بود، مالیات به صورت بار سنگین و غیرعادلانه‌ای درمی‌آمد. در داستان‌های جاتکه، به زیاده‌ستانی‌های مأموران محلی، آن هم با اعمال شدت و خشونت، و مهاجرت دسته‌جمعی روستاییان از دهکده‌ها برای فرار از بار کمرشکن مالیات اشاره‌های زیادی شده است. در کتیبه‌های قرون وسطایی هند جنوبی به مطالبی دربارهٔ چیزی مانند اعتصاب اجاره‌کاران دوره‌های بعد، زندانی شدن همهٔ اعضای شورای ده به علت قصور در پرداخت مالیات ارضی برمی‌خوریم. در یک کتیبه، دادخواست اعتراض‌آمیز مردم یک روستا به راجه راجهٔ اول امپراتور سلسلهٔ چوله، در مورد غارت مردم ده به جزای کوتاهی در پرداخت مالیات ثبت شده است؛ در این قضیه شاه عمل مأموران خود را تأیید و حمایت کرده است. کسی که در پرداخت مالیات خود تعلل می‌ورزید، به خلع ید از زمین محکوم می‌شد؛ در مقابل، چنانچه مسلم می‌شد که واقعاً نیازمند و درمانده است، امکان داشت که برای مدت یک سال یا بیشتر از پرداخت مالیات معاف شود.

متون مربوط به کشورداری همواره خطر گرفتن مالیات‌های سنگین و ناحق را تأیید کرده‌اند. هیچ‌کس نمی‌تواند غسل را در دهان نگه دارد و مزهٔ آن را نچشد، بنابراین انتظار می‌رفت که مأموران محلی نیز بیش از آنچه باید از مردم مالیات می‌گرفتند، اما در واقع، مأموران زیاده‌ستان مالیاتی بزرگ‌ترین دشمن امنیت شاه هستند. در منابع موجود پاره‌ای اصول کلی نیک و ستوده برای وصول مالیات وضع شده است مانند: مالیات هیچ‌گاه

1. rajjūka

۲. *Dooms day Book* یا گزارش ممیزی و سرشماری عمومی انگلستان که در ۱۰۸۶ به فرمان ویلیام اول انجام گرفت. در این گزارش منابع اقتصادی بیشتر کشور برای مالیات‌بندی دقیق‌تر تعیین شد. در تاریخ قرون وسطا، از نظر سرعت و کامل بودن، گزارشی از آن بهتر نیست و یک سرچشمهٔ گرانبهای تاریخ به شمار می‌رود.

نباید مانعی در راه توسعه تجارت یا صنعت به وجود آورد؛ پادشاه در گرفتن مالیات باید از زنبور عسل تقلید کند: شهد را بمکد بی آنکه به گل آسیبی برساند؛ میزان مالیات باید عادلانه و به نحوی باشد که مالیات‌دهنده هم از کار خود سود ببرد؛ از کالاهای تجارتي نباید بیش از یک‌بار مالیات گرفته شود؛ افزایش مالیات نباید بدون اطلاع و اخطار لازم انجام گیرد. تردید نیست که نیکوترین شاهان می‌کوشیدند تا این اصول را در سیاست مالی خود مراعات کنند.

توجیه وضع مالیات از لحاظ اصولی مبتنی بر این اساس بود که پرداخت آن در برابر حمایتی است که شاه از رعایای خود به عمل می‌آورد. در داستان مانو (ص ۱۲۵)، اولین شاه آمده است: پس از آنکه برهما برای نخستین‌بار او را به شاهی برگزید، وی در پذیرفتن آن درنگ و تأمل کرد، زیرا می‌ترسید که مسئولیت گناهان مردم برگردن او خواهد بود. ولی مردم چون نیاز مبرمی به وجود حاکم و حکومت داشتند، قول دادند که مسئول گناهان خود باشند، و تعهد کردند که اگر از آن‌ها حمایت کند، سهمی از محصول و دام‌های خود را به وی بدهند.^۱ داستان بودایی نخستین شاه نیز از وعده مشابه مردم به عنوان بخشی از قرارداد یاد می‌کند. به‌طور کلی این مطلب تصریح شده است که شاه تنها در صورتی می‌تواند از رعایای خود مالیات بگیرد که آن‌ها را تحت پوشش و حمایت خویش قرار دهد، و در این صورت سهمی نیز از مزایا و صواب دینی رعایای خود، به‌ویژه برهمنان به او خواهد رسید. اگر وی در انجام وظایف خویش قصور ورزد اخلاقاً حقی به دریافت مالیات ندارد، بلکه سهمی نیز از پادافراه و بزه‌های اتباعش نصیب او خواهد شد.

از طرف دیگر، در منابع متعدد سخن از آن می‌رود که شاه مالک همه آب و خاک مملکت خویش است؛ نتیجه این حکم آن است که وضع مالیات بر محصول و سایر فرآورده‌های زمین در واقع مال‌الاجاره [آب و خاک] مورد اجاره به شمار می‌رود. در

۱. در مهابهاراته، فصل دوازدهم، صفحات ۴۴ - ۴۵ در این باب چنین آمده است: «اهل عالم» از ظلم به تنگ آمده پیش مانو که یکی از ابنای برهما بود رفتند و از او التماس کردند که بیاید و در میان ایشان حاکم بوده باشد. مانو گفت شما مردم زیونید، من در کار شما دخل نمی‌کنم چرا که اگر کسی هزار مرتبه با شما نیکی کند شما خشنود نمی‌شوید و شکایت می‌کنید. مرا سر و برگ در دسر شما نیست. ایشان گفتند که ما شرط می‌کنیم که آنچه زراعت می‌کرده باشیم ده یک حاصل را به تو می‌داده باشیم به خوشی خاطر خود، و آنچه خیر و ثواب می‌نموده باشیم چهار یک آن از تو باشد، و چنانچه اندر در آسمان سردار سی و سه کروور دیوته است. تو در زمین سردار باش و همچو اندر باش در میان این خلق. - م.

این‌که این اندیشه، و نیز نظریه وضع مالیات در برابر حمایت، مبنای رویه مرسوم مالیات‌ستانی در هند باستان بوده است جای سخن نیست، و این امر از این واقعیت پیداست که شاه حق داشت زمینی را از روستاییانی که در پرداخت مالیات قصور می‌ورزند پس بگیرد؛ و نیز مالکیت اراضی‌ای که صاحبان آن‌ها بدون وارث در می‌گذشتند به خود بازگرداند؛ و گاهی در ازای انتقال مالکیت زمین و دارایی درگذشتگان به وارثان آن‌ها، مبلغی، مانند آنچه از تیولداران قرون وسطای اروپا خواسته می‌شد، مطالبه می‌کرد؛ و بالاخره هرگنجی هم که در زمین یافت می‌شد متعلق به او بود. مانو از شاه به عنوان خداوندگار اصلی زمین [۳۶] «ادهی پتی»^۱ سخن می‌گوید، و لاجرم او را سزاوار سهمی از گنج‌ها و معادن می‌داند. بهاتا(باتا)سوامن^۲ مفسر اشته‌شاستره در قرون وسطا، با صراحت اعلام می‌دارد که شاه مالک زمین و آب است و تنها چیزهای دیگر ملک شخصی خانواده‌ها محسوب می‌شود [۳۷]. نظریه را منابع دیگر و نیز گزارش مگاستنس تأیید می‌کنند. در افسانه‌های هندی بارها از شاهانی سخن می‌رود که مملکت خود را چنان‌که گویی ملک شخصی است واگذار کرده یا می‌خواسته‌اند واگذار کنند.

با این حال، منابعی چند نظریه مالکیت غایی شاه را بر زمین رد کرده‌اند. مثلاً در یکی از داستان‌های جاتکه، سخن از شاهی است که به معشوقه خویش می‌گوید که نمی‌تواند مملکت خود را بدو ببخشد، زیرا به وی تعلق ندارد. هنگامی که ویشوَه کَرمَن بهاؤنه^۳ شاه افسانه‌ای، زمین به پرستاران بخشید، الاهی زمین شخصاً قد برافراشت و به سرزنش و توبیخ وی پرداخت و گفت که او حق بخشیدن وی را نداشته است. یک مفسر قرون وسطایی نیز احتمالاً بر مبنای همین داستان متذکر می‌شود که شاهان حق واگذار کردن زمین را ندارند، زیرا زمین متعلق به عموم است [۳۸]. نیله کتتهه^۴ حقوق‌دان قرن شانزدهم، می‌گوید که زمین از آن مالک آن است و پادشاه فقط می‌تواند مالیاتی بر آن مقرر دارد. وی اضافه می‌کند که بخشیدن زمین متضمن بخشش خود خاک نیست، بلکه حق استفاده از آن بخشیده شده است [۳۹].

کوشش بعضی از پژوهندگان برای اثبات این‌که اندیشه مالکیت شاهانه بر زمین هیچ‌جا در هند باستان سابقه نداشته است، به نظر می‌رسد ناشی از این استدلال ضمنی باشد که در چنین اندیشه‌ای چیزی بدوی و شرم‌آور وجود دارد، که این خود در نهایت

1. adhipati

2. Bhaṭṭasvāmin

3. Viśvakarman Bhauvana

4. Nīlakaṇṭha

شاید از فلسفه اجتماعی آزادی عمل^۱ هربرت اسپنسر^۲ گرفته شده باشد. درخور توجه است، محققانی که مالکیت شاه را بر زمین به شدت رد می‌کردند همان کسانی بودند که بر عنصر دموکراتیک بودن روش زندگی هند باستان بیش از حد تأکید می‌نمودند. دکتر ک. پ. جایسوال^۳، دانشور میهن‌پرستی که نوشته‌هایش مربوط به زمانی است که هند هنوز استقلال نیافته بود، بسیار کوشیده است تا در ملت خود اعتماد به نفس ایجاد کند و بدین ترتیب عملاً خدمتی انجام دهد. اینک که هند رهایی یافته است، دیگر عذری برای کوشش در تفسیر زورکی متونی که معنای آن‌ها کاملاً آشکار است، به منظور اثبات این که شاه هیچ حقی بر مالکیت آب و خاک مملکت خویش ندارد، موجه نیست. درباره این مسئله مانند بسیاری موارد دیگر، در هند باستان عقاید متفاوتی در کار بوده است [۴۰]، لیکن منابع موجود نشان می‌دهد که اکثر متفکران در این باره موافق نظریه مالکیت شاهانه می‌باشند.

اصول نظری هرچه باشد، باید قبول کنیم که در عمل مالکیت شاه بر دوش روستاییانی که مالیات خود را منظم می‌پرداخته‌اند زیاد سنگینی نمی‌کرده است. لیکن ارنه‌شاستره متذکر می‌شود که نه فقط کسانی که در پرداخت مالیات خود کوتاهی می‌ورزند، بلکه کشاورزانی هم که در کشت اراضی خود کوشایی نمی‌دارند، باید خلع ید بشوند؛ اگرچه گواهی در دست نیست که نشان دهد این امر به‌طور منظم اجرا می‌شده است یا نه.

نظامی که نکات برجسته آن را شرح دادیم، در سراسر هند، در ایام عادی، پیش از غلبه مسلمانان، با تفاوت‌هایی اجرا می‌شد. اما در مواقع ضرورت، خشونت بیشتری در کار می‌آمد، و وضع از بد به بدتر می‌گرایید. نظریه‌پردازان معتقد بودند که شاه چون در فشار و تنگنای شدید مالی قرار گیرد، می‌تواند شدیدترین و ظالمانه‌ترین تصمیم‌ها را بگیرد و نگذارد تاج و تخت از دستش بیرون رود؛ از جمله می‌تواند مالیات‌ها را به هر اندازه که بخواهد بالا برد؛ از توانگران قرضه اجباری و اعانه و بخشش بطلبد؛ عطایا و معافیت‌ها را کاهش دهد، سرمایه‌های اندوخته‌شده گوه‌ر فروشان و زرگران را مصادره کند، حتی به اموال نهادهای مذهبی، به‌ویژه دارایی‌های فرقه‌های بدعتگذار چنگ اندازد. در وقایعنامه کشمیر و نقاط دیگر شواهدی از این که پادشاهان گاهی همه این اعمال را تا حد افراط انجام داده‌اند دیده می‌شود. در هر حال باید انصاف داد که

نظریه پردازان در توجیه این زیاده روی‌ها، نه فقط به خطر خارجی و دشمنان داخلی اشاره کرده‌اند، بلکه خطر گرسنگی فقرا را بر اثر قحطی، سیل و یا طاعون نیز در نظر داشته‌اند. درباره درآمد و عایدی شاهان هند اطلاعات وسیعی در دست است، لیکن درباره هزینه‌های آنان چیزی بیش از آن نمی‌دانیم. بیشتر درآمدهای کشور در خزانه ذخیره می‌شد. هم گزارش جهانگردان خارجی و هم گزارش‌های مربوط به غنایمی که مهاجمان مسلمان از هند برده‌اند، گواه بر این است که شاهان هند، حتی شاهان کوچک آن، ثروت زیاده از حدی داشته‌اند. نظریه مورد قبول این بود که عمده‌ترین عامل اقتدار شاه، خزانه پر و انباشته اوست، و هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون داشتن چنین خزانه‌ای به نحو شایسته‌ای به وظایف خود عمل کند. تأثیر چنین نظریه‌ای مسلماً ناخوشایند بود. اندوخته‌های هنگفت فلزات قیمتی و جواهرات که جز به هنگام اضطرار به کار نمی‌آمد، از جنبه اقتصادی چیز بی‌فایده و بی‌استفاده‌ای بود، جز تنها این که خزانه‌های پادشاهان همواره آماج آزمندی و ولع همسایگان قرار می‌گرفت. همین گنجینه‌ها بود که چون جهانگردان مسلمان در گزارش‌های خود به وجود آن‌ها اشاره کردند، انگیزه دست‌اندازی‌هایی شد که سرانجام هند هندو را به ویرانی و نابودی کشانید.

ادبیات شرعی

با گذشت زمان دستورها و مقررات آیین برهمنی درباره قربانی‌ها مبهم و نامفهوم شده بود، لاجرم در شرح و توضیح آن‌ها یک رشته متون جدید تصنیف شد. این متون عبارت بودند از شروته سوتره^۱ها؛ لفظ «سوتره» از لحاظ لغوی به معنای نخ و ریسمان است؛ اما در این جا به معنای دیگر یعنی دستنامه‌ای از تعالیم به صورت تمثیلات کوتاه به کار رفته است؛ کلی این عنوان را می‌توان «دستنامه‌هایی در شرح کتب مقدس»^۲ خواند. اندکی بعد گریه سوتره^۳ها تألیف شد که با مراسم مذهبی خانگی سروکار داشت، و بالاخره دستنامه سلوک انسان، یعنی دهرمه سوتره^۴ها، نوشته شد. مجموعه‌ای از سه سوتره، که هر یک درباره یکی از این موضوع‌هاست، به همان حکیم افسانه‌ای نسبت داده شده و کپه سوتره^۵ خوانده شده است. دهرمه سوتره‌ها قدیمی‌ترین منابع ما درباره قوانین هندوست و

1. Śrauta Sūtra

2. Mahuals Explaining the Scriptures

3. Grihya Sūtra

4. Dharma Sūtra

5. Kalpa Sūtra

مهم‌ترینشان آن‌هاست که به گوتمه،^۱ بودهاینه،^۲ و سیشته،^۳ و آپستمبه^۴ نسبت داده شده است. احتمالاً این آثار به‌طور عمده بین قرن‌های ششم و دوم قبل از میلاد تدوین شده‌اند، ولی از بعضی جهات به ادوار قدیم‌تر ناظر هستند، و در عین حال اضافات و ملحقاتی از دوره‌های متأخر نیز دربردارند. سه سوتره نخست ظاهراً در بخشی از هند غربی‌تر از محل تدوین کتب مقدس قدیم بودایی، و تقریباً همزمان با آن‌ها نوشته شده است، حال آن‌که آپستمبه احتمال دارد در دکن شمالی تصنیف شده باشد.

بعداً، از قرون اولیه مسیحی به این طرف، سوتره‌های منثور – و از جمله آن‌هایی که امروزه در دست نیست – بسط داده شد و به صورت منظوم درآمد. این سوتره‌های تجدیدنظرشده منظوم همان‌هاست که دهرمه شاستره^۵ نامیده می‌شود (یعنی «تعالیمی در شریعت مقدس»).^۶ اصطلاح اخیر گاه برای دهرمه سوتره‌ها نیز به کار می‌رود، لیکن بیشتر صاحب‌نظران جدید آن را برای نامیدن متون منظوم بلندتر ادوار متأخر به کار می‌برند. دهرمه شاستره‌های متعددی وجود دارد که قدیم‌ترین آن‌ها از مانوس و احتمالاً در قرن‌های دوم و سوم میلادی به صورت نهایی خود درآمده است. از دهرمه شاستره‌های مهم دیگر آن‌هاست که به یاجنه‌ولکیه،^۷ و نازده،^۸ و ویشنو^۹ تعلق دارند و تاریخ نگارش آن‌ها به عصر سلسله گوپته و قرون وسطا می‌رسد. همچنین دهرمه شاستره‌های کم‌اهمیت‌تری بی‌شماری وجود دارد که بعضی از آن‌ها به صورت ناقص باقی مانده است. دهرمه شاستره مانو هنوز هم به‌طور کلی بیشتر به سلوک و رفتار انسان می‌پردازد، اما آثار جانشینانش رفته رفته به صورت کتب درسی محض درباره قانون درمی‌آیند.

سوتره‌ها و شاستره‌ها روی هم اسمرتی «به خاطره مانده»^{۱۰} خوانده می‌شوند تا از نوشته‌های قدیمی ودایی موسوم به شروتی^{۱۱} «مسموع، شنیده»^{۱۲} متمایز باشند، زیرا اعتقاد بر آن بود که این نوشته‌ها مستقیماً به مؤلفان آن‌ها الهام شده است، و بنابراین قدوسیت بیشتری از متون متأخر دارند. مثلاً مانوه دهرمه شاستره،^{۱۳} یا قانون‌نامه مانو غالباً

1. Gautama

2. Baudhāyana

3. Vasiṣṭha

4. Āpastamba

5. *Dharma Śāstra*

6. Instructions in the Sacred Law

7. yājñavalkya

8. Nārada

9. Viṣṇu

10. remembered

11. *Śruti*

12. heard

13. Mānava Dharma Śāstra

به نام مانو - اسمرتی^۱ شناخته می‌شود. حماسه‌ها و پورانه‌ها نیز به عنوان اسمرتی تلقی می‌شدند و اطلاعات و دانستنی‌های قانونی بسیار دربر دارند. در حقیقت، صدها بیت از قانون‌نامه مانو در مهابهاراته نیز آمده است، و این به احتمال زیاد انتحال و اقتباس نیست، بلکه هردو اثر آن‌ها را از سرچشمه واحدی به میراث برده‌اند.

بسیاری از حقوق‌دانان قرون وسطا تفسیرهای مبسوطی درباره ادبیات اسمرتی نوشته‌اند. معروف‌ترین همه این‌ها ویجنانشوره^۲ بود که در دربار امپراتور ویکرمادیتی^۳ ششم (۱۰۷۵-۱۱۲۷)، از سلسله چالوکیه می‌زیست. اثر وی به نام میتاکشرا^۴ که تفسیری بر کتاب قانون یاجنه‌ولکیه است، سهم مهمی در تدوین قانون مدنی هند جدید داشته است. از دیگر حقوق‌دانان معروف قرون وسطا می‌توان از همداری^۵ (حدود سال ۱۳۰۰) و جیموته‌واهنه^۶ (قرن دوازدهم) نام برد که این یک رساله‌اش در باب وراثت (دایهاگه)^۷ قسمتی از اثر بزرگی موسوم به دهرمه‌رتنه^۸ را تشکیل می‌دهد. این اثر در قوانین بعدی هند مؤثر بوده است.

نمی‌توان با تأکید تمام گفت که همه ادبیات اسمرتی کار برهمنان است، و این آثار را از نقطه نظر شخصی خود نوشته‌اند. ارتهه‌شاستره، که از دیدگاه دنیوی تری نوشته شده است، در جزئیات بسیار با اسمرتی‌ها تفاوت دارد. مسلم است که از تدابیر و چاره‌اندیشی‌های اسمرتی‌ها در بسیاری از مملکت‌های قدیمی هند به طور منظم پیروی نمی‌شده است، هرچند به مرور زمان سندیت و اعتبار بیشتری پیدا کرده است. احکام اسمرتی‌ها را باید تا آن‌جا که ممکن است، از طریق مقایسه با ارتهه‌شاستره، و اشاراتی که در نوشته‌ها و ادبیات عمومی به قوانین و رسوم شده، و نیز کتیبه‌ها و گزارش‌های جهانگردان خارجی بررسی بازبینی کرد.

مبانی قانون

با وجود کمی اطلاعات ما درباره نظام حقوقی عصر ریگ‌ودا، واضح است که اندیشه یک نظم کیهانی الاهی از دیرباز در هند وجود داشته است. ریته،^۹ یعنی نظم و قاعده‌مندی فرایند جهانی، احتمالاً صورت قدیمی مفهوم متأخر «دهرمه» بوده است. کلمه اخیر که از

1. *Mānu - Smṛti*

2. *Vijnāneśvara*

3. *Mitākṣarā*

4. *Hemādri*

5. *jīmūtavāhana*

6. *Dāyabhāga*

7. *Dharmaratna*

8. *Rta*

لحاظ ریشه‌شناسی با واژه انگلیسی «فرم»^۱ خویشاوند است، ترجمه‌ناپذیر و دارای معانی بسیار است. در کتیبه‌های آشوکا و پاره‌های منابع دیگر بودایی، چنین به نظر می‌رسد که معنای کلی و عام «راستی و درستی» دارد، لیکن در نوشته‌های حقوقی می‌توان آن را به هنجار مقرر الاهی برای رفتار نیکو تعریف کرد. این هنجار برحسب گروه و طبقه فرق می‌کند. در این بافت ما آن را «قانون مقدس»^۲ ترجمه می‌کنیم.

بنا بر متون، علاوه بر دهرمه مبانی دیگری نیز برای قانون وجود دارد. این مبانی عبارتند از قرارداد، عرف، و فرمان شاه. قانون‌نامه‌های مذهبی قدیم به این مبانی توجه چندانی نداشتند، ولی با گذشت زمان اهمیت آن‌ها افزون شد. عاملان و کارگزاران تشخیص دادند که بر اثر انحطاط زمانه، دهرمه دیگر به صورت اصیل و کامل شناخته شده نیست؛ بنابراین به منابع و مآخذ قانونی دیگری برای تکمیل آن نیاز افتاد. به‌طور کلی چنین تصور می‌شد که دهرمه همه مبانی دیگر قانون را زیر نفوذ قرار می‌دهد، ولی ارته‌شاستره و یک کتاب قانون دیگر [۴۱] بر این عقیده‌اند که فرمان شاه بالاتر از همه مبانی دیگر است؛ و این نظریه‌ای است که باید آن را به حکومت مطلقه سلسله ماوریه منسوب داشت – عقیده‌ای که شمار کمی از حقوق‌دانان بعدی از آن جانبداری کرده‌اند.

وظیفه حمایتگری شاه عمده‌تاً به حفظ و پاسداری از دهرمه معطوف بود، و وی به عنوان حافظ دهرمه خود تجسم دهرمه به شمار می‌رفت. از این رو، از زمان آشوکا به بعد، شاهان گاهی به خود عنوان «دهرمه راجه»^۳ می‌دادند که یکی از نام‌های یمه، خدای مرگ و درگذشتگان بود. یمه و شاه هر دو با کیفر بدکاران و پاداش دادن به نیکوکاران قانون مقدس را حفظ می‌کردند.

مفهوم دیگر که در بعضی منابع از آن بسیار سخن رفته است، مفهوم «دنده»^۴ است. معنای لغوی این کلمه «عصا» است؛ و از آن به سهولت می‌توان به معنای فرعی‌اش پی‌برد. در متون مختلف می‌توان آن را به «نیروی نظامی»، «فشار یا زور»، «کیفر»، «جریمه» یا به سادگی «عدالت» تعبیر کرد. طبیعت بشری اصولاً شریر و فاسد به شمار می‌آمد. بیشتر نویسندگان باستانی هند که درباره قانون و اخلاق قلم زده‌اند، بر این باور بوده‌اند که در این عصر ظلمت و تباهی که خود نیز در آن زندگی می‌کنند، بشر را تنها با ترس از تنبیه و مجازات می‌توان به حفظ انضباط و رعایت قانون مقدس وادار کرد. به این سخنان درشتناک مانوگوش فرا دهید:

1. form

2. Sacred Law

3. Dharmaraja

4. Danda

«اگر شاه به نحوی خستگی ناپذیر، مجازات را
در مورد اشرار و بدکاران معمول ندارد،
قوی ضعیف را همچون ماهی
به سیخ خواهد کشید. ...»

«جهان سراسر بر مدار مجازات می چرخد
زیرا به ندرت می توان فردی بی گناه یافت. ...»

«هنگامی که الاهی سیاه مجازات با چشمان خون آلود خود
پا بر زمین می گذارد و گناهکاران را هلاک می سازد،
اگر آن کسی که مجازات را تعیین می کند بصیر
و بیدار باشد، مردم به جان نخواهند آمد» [۴۲].

مسئولیت شاه در حفظ دهرمه با توسل به دنده کاری سهل نبود. اجرای بی طرفانه عدالت برای وی همان پاداش معنوی قربانی های مقدس ودایی را داشت. شاهانی که در وظایف خود قصور می کردند، در دوزخ دچار عذاب می شدند. حتی تأخیر در اجرای عدالت موجب مجازات های شدید بود، چنان که نریگه^۱ شاه افسانه ای، در تولد مجددش به صورت بزوجه ای زاده شد، زیرا در حل اختلاف دعوایی بر سر یک گاو تأخیر روا داشته بود. بعضی منابع تصریح می کنند که در مورد اشیای مسروقه، چنانچه نتوان دزد را دستگیر کرد و به پای میز عدالت کشانید، بر شاه فرض و واجب است که ارزش کامل اشیای مسروقه را شخصاً به مالباخته بپردازد. از این گذشته، اعتقاد بر این بود که شاه در تقصیر مجرمانی که به حسابشان رسیدگی نشده شریک است و در زندگی دیگر به خاطر آن متحمل زجر و عذاب خواهد شد. علاوه بر این، از لحاظ دنیوی شاهی که عدالت را مخدوش می ساخت یا در انجام وظایف مربوط به اداره کشور کوتاهی می ورزید، با این خطر مواجه بود که تاج و تخت خود را از دست بدهد.

جوابیم

مگاستنس می گوید که هندیان به نحو درخور ستایشی پیرو و مطیع قانون هستند؛ و

اضافه می‌کند که جرم و جنایت در آن سرزمین نادر است. گواهی‌های مشابهی نیز در نوشته‌های فا-هسین و جهانگردان مسلمان قرون وسطا دیده می‌شود، اگرچه تصویری که هسوان تسانگ از هند ترسیم می‌کند تا این حد مطلوب و رضایت‌بخش نیست. با این حال، منابع هندی اظهارات جهانگردان خارجی را درست تأیید نمی‌کنند، چه این امر بیان نوعی احساس عمیق نبود امنیت جانی و مالی است که در بسیاری از نوشته‌های حقوقی به چشم می‌خورد.

در نخستین بخش دوره‌ای که از آن سخن می‌گوییم، فرایندی در هند در کار بود که به نحوی با آنچه امروزه در قسمت‌هایی از آفریقا روی می‌دهد قابل قیاس است. قبایل غیرمتمدن یا نیمه‌متمدن تحت فشار تمدن آریایی‌ها خُرد می‌شدند؛ حتی در اوایل سلسلهٔ ماوریه، روستاها بیش از حد جمعیت داشتند؛ بسیاری از مردم فقیر از روستاها و تپه‌سارها به شهر رانده می‌شدند همچنان‌که امروز رانده می‌شوند، ولی زندگی را در شهر سخت‌تر از محیط قبلی خود می‌یافتند. بعضی از این آدم‌های شوربخت و از زادگاه به دور افتاده در زمرهٔ آن یک‌دهم جنایتکاران معتادی در می‌آیند که در شهرهای باستانی هند به چشم می‌خورند. از تپه‌شاستره به منظور از بین بردن جرم و جنایت توصیه می‌کند که باید برنامهٔ منع رفت‌وآمد را، از دو ساعت و نیم بعد از غروب آفتاب تا دو ساعت و نیم قبل از برآمدن آن، دقیقاً و به سختی به موقع اجرا گذاشت. منابع بعدی سخن از طبقات دزدان حرفه‌ای به میان می‌آورند که دزدی را تا مرتبهٔ یک هنر ظریف و دقیق ارتقا داده بودند. اینان حتی در حرفهٔ خود از رساله‌های راهنمای مکتوب استفاده می‌کردند.

ارتکاب جرایم در خارج شهرها نیز همین اندازه شیوع داشت، و در این‌جا وجود دسته‌های بزرگ راهزنان از زمان بودا به بعد سابقه دارد. هسوان تسانگ، قدیمی‌ترین گزارش را از راهزنانی موروئی می‌دهد که اموال قربانیان خود را می‌ربوده و خود آنان را به عنوان یک تکلیف دینی، مانند فرقهٔ آدمکشان بعدی هند به قتل می‌رسانیده‌اند. از کاروان‌های تجارتي به شدت و به سختی نگهبانی می‌شد؛ با این حال راهزنان غالباً آن‌ها را چپاول می‌کردند. بدین ترتیب، هند باستان با مسئلهٔ جدی و دشوار جرم و جنایت مواجه بود، ولی گزارش‌های جهانگردان خارجی دال بر آن است که بهترین شاهان هند به‌خوبی از عهدهٔ مقابله با آن برمی‌آمده‌اند. متصدیان محلی و فرماندهان پادگان‌ها که شمار زیادی پلیس و سرباز و نیز مأموران خفیه و کارآگاهان در اختیار داشتند، از ارتکاب جرایم جلوگیری می‌کردند. شبگردان در تمام طول شب، شهر و دهات را زیر نظر

داشتند، و در بعضی از قلمروهای هندی در قرون وسطا، مأموران ویژه «دوه ساده- سادهنیکه»^۱ وجود داشتند که وظیفه شان ردگیری و بازداشت راهزنان بود.

دستگاه اجرای عدالت

در ممالک کوچکی که در دهرمه سوتره ها به آن ها اشاره شد، شاه یگانه مرجع عدالت و دادگستری و عملاً مجری آن بود؛ همو بود که با عصای خود دزدان محکوم را مجازات می کرد. لیکن به طور کلی اجرای عدالت به دستگاه دیگری تفویض شده بود و دادگاه سلطنتی صرفاً برای استیناف و رسیدگی به جرایمی که برضد امنیت کشور صورت می گرفت، تشکیل می شد. در حکومت های قرون وسطایی، پرادیواکه، مشاور کل قضایی شاه، مسئول استقرار عدالت بود و چه بسا خود نیز به عنوان قاضی این وظیفه را انجام می داد.

ساخت و ترکیب دادگاه ها برحسب زمان و مکان متفاوت بود، ولی شواهد موجود دال بر آن است که در هند باستان، هیئت قضات را بر قاضی تنها ترجیح می داده اند. در یکی از داستان های جاتکه سخن از دادگاهی می رود متشکل از پنج قاضی که تصادفاً همه آن ها فاسد بوده اند. ارتهه شاستره توصیه می کند که برای هر ده روستا دادگاهی با هیئتی مرکب از سه قاضی تشکیل شود و دادگاه های عالی تر در بخش ها و ولایات برپا گردد. نظر مانو بر این است که دادگاه ترکیبی از پرادیواکه و سه قاضی کهنتر باشد، حال آن که در نمایشنامه موسوم به اربانه سفالی کوچک^۲ (ص ۶۵۷ و بعد)، صحنه دادگاهی هست که ریاست آن را یک قاضی عالی مقام، که در این جا «ادهی کرنیکه»^۳ خوانده می شود برعهده دارد، و بازرگانی ثروتمند «شرشتین»^۴ و نماینده طبقه کاتبان «کایسته»^۵ اعضای دیگر آن را تشکیل می دهند. عنوانی که به قاضی کل داده شده از واژه «ادهی کرنه»^۶ به معنای «اداره دولتی» گرفته شده است، و نشان می دهد که وی مأموری بوده که وظیفه اداری و قضایی را توأم بر عهده داشته است. دو قاضی دیگر از قرار معلوم از شارمندان سرشناس بوده اند که بر کرسی قضاوت انجام وظیفه می کرده اند - در سمتی مانند امین صلح های امروزی ما.

اگرچه غالباً از فساد دستگاه قضایی سخن به میان می آید، معیارها و ضوابطی که

1. duṣṣādhā - Sādhānika

4. śreṣṭhin

2. The Little Clay Cart

5. kāyastha

3. adhikarāṇika

6. adhikaraṇa

برای قاضیان و دادرسان دادگاه‌ها تعیین شده بود، بسیار عالی و در سطح بالا بود. اینان می‌بایست فاضل، مؤمن، خویش‌نمدار و تا آن‌جا که ممکن است در کار قضا بی‌طرف باشند. برای جلوگیری از رشوه‌خواری مقرر بود که تا پایان دادرسی هیچ‌گونه تماس خصوصی میان داوران و دادخواهان صورت نگیرد. ازتهه‌شاستره بر آن است که درباره درستی و شرافت دادرسان، باید گاه‌گاه مأموران ویژه تحقیقاتی انجام دهند؛ از طرف دیگر، وشنواسمریتی^۱ پیشنهاد می‌کند چنانچه دادرسی مرتکب فساد یا بی‌عدالتی شود، تبعید و همه اموالش ضبط گردد - شدیدترین تنبیهی که بنابر قانون مقدس می‌تواند در مورد یک برهمن صورت بگیرد.

شهادت دروغ کار بسیار نفرت‌انگیزی تلقی می‌شد؛ و مرتکب آن علاوه بر این که در این جهان به مجازات‌های سختی محکوم می‌گردید، در زندگی اخروی‌اش نیز به صدمه بار تولد ناگوار و مصیبت‌زا محکوم بود. در مورد جرایم سنگین، هر مدرک و گواه و شاهدهی را از هر منبعی که می‌بود می‌بایست پذیرفت، لیکن در امور مدنی تنها بعضی از شاهدان واجد شرایط شهادت دادن بودند. به‌طور کلی، زنان، برهمنان فاضل، مستخدمان دولت، خردسالان، ورشکستگان، کسانی که پیشینه جنایی داشتند و مبتلایان به نقص عضو و عیوب جسمانی شهادتشان مسموع نبود. علاوه بر این، شهادت افراد طبقات پایین به ضد طبقات بالا اعتبار نداشت. آزمون‌های متعددی که بعضی از نظر روان‌شناسی بسیار درست بود، به عمل می‌آمد تا از صحت گواهی اطمینان کامل حاصل شود.

چنانچه متهمی در معرض سوءظن شدیدی قرار می‌گرفت، ولی دلایل کافی برای اثبات اتهام وجود نداشت، می‌بایست او را تحت شکنجه قرار داد تا به جرم خویش اعتراف کند. شکنجه‌هایی که برای این منظور به کار گرفته می‌شد همگی از انواع بسیار سخت نبود، بلکه بیشتر شامل تازیانه زدن می‌شد. برهمنان، کودکان، سالخورده‌گان، بیماران، دیوانگان و زنان باردار از جنبه نظری از شکنجه معاف بودند، و در مورد زنان فقط شکنجه‌های خفیف به کار می‌رفت.

روش دیگری که برای اثبات جرم به کار می‌رفت، روش رنج‌آزمون^۲ بود که هم در مورد دعاوی مدنی و هم در مورد دعاوی جزایی به کار می‌رفت. این روش هنوز هم به صورت‌هایی برای فیصله دادن به منازعه‌ها در خارج از دادگاه به کار می‌رود. در متون قدیم درباره رنج‌آزمون‌ها مطالب زیادی نیامده است، ولی چنین به نظر می‌رسد که در

دوره‌های بعد متداول و رواج بیشتری یافته باشد. نویسندگان اسمریتی ظاهراً به شیوه رنج‌آزمون با بدگمانی و بی‌اعتمادی می‌نگریسته‌اند، و عموماً استفاده از آن را به مواردی محدود می‌ساخته‌اند که مدرک و شاهد مطمئنی درباره هیچ‌یک از دو طرف دعوا وجود نداشته است. به هر تقدیر، از چند نوع آزمون سخت برای اثبات بی‌گناهی یاد شده است، از جمله: آزمایش آتش، غوطه دادن در آب، همانند آنچه در قرون وسطا در اروپا مرسوم بوده است و احتمالاً هر دو یک ریشه مشترک هند و اروپایی قدیمی دارند. جالب‌تر از همه، آزمون آهن داغ است که در آن متهم می‌بایست زبان خود را بر میله آهن گذاخته‌ای می‌زد. اگر آسیب نمی‌دید بی‌گناه فرض می‌شد، و الا گناهکار، و این آزمون از لحاظ روانی صحیح بود و نتیجه‌اش به میزان اطمینان و اعتمادی بود که شخص به خویشتن داشت؛ زیرا آن کس که از سر وجدان خود را مقصر می‌دانست دستخوش اضطراب می‌شد، در نتیجه غده‌های بزاقی‌اش درست فعالیت نمی‌کرد و زبان‌ش می‌سوخت.

مگاستنس این نکته را خاطرنشان می‌کند که هندیان اصولاً نسبت به دعوا و مرافعه تمایلی نداشتند. شاید او درست می‌گوید، ولی این وضع در مورد هند روزگاران اخیرتر صادق نیست. در هر حال، با آن‌که تعداد برهمنان دانشور و متبحر در علم حقوق زیاد بود، اینان هیچ‌گاه طبقه‌ای که حرفه‌شان دادخواهی و مدافعه باشد به وجود نیاوردند، و در هیئت دادگاه شرکت نمی‌جستند، و از قرار معلوم از علم و دانش قضایی خود در بیرون از محاکم و دادگاه‌ها استفاده می‌کردند. اما شواهدی در دست است که در اواخر دوره مورد نظر ما، طبقه‌ای از وکلای مدافع به معنای امروزی در حال به وجود آمدن بوده است، زیرا در بعضی از متون متأخر به دادخواهان اجازه داده شده است که وکیل مدافعی استخدام کنند؛ به وکلا سهمی از پول مورد دعوا پرداخته می‌شد. در منبعی دیگر، به هر برهمن دانشمندی این حق داده می‌شد که نظر خود را در مورد رسیدگی به دعوا به اطلاع هیئت دادرسان برساند [۴۳].

مجازات

مجازاتی که به جرایم تعلق می‌گرفت مبنی بر دو رسم بسیار کهن بود: دیه و توبه در مورد جرایم دینی. تأثیر این هر دو را در قوانین جزایی که در زمان‌های متأخر وضع شده است به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد.

سوتره‌های نخستین برای قتل نفس جرایم نقدی تعیین کرده بودند: برای کشتن یک کشتریه ۱,۰۰۰ رأس گاو، برای یک ویشیه ۱۰۰ رأس و برای هر شودره یا زنی از هر طبقه ۱۰ رأس. قتل یک برهمن با پرداخت تاوان قابل جبران نبود. گاوها را به شاه تسلیم می‌کردند تا وی آن‌ها را به بستگان مقتول تحویل دهد، یک گاو نیز هم اختصاصاً به شاه داده می‌شد. منابع متأخر ماهیت واقعی غرامت را که برای بازخرید انتقام خون مقتول از خانواده وی در نظر گرفته شده بود، فراموش کرده یا نادیده گرفته‌اند، و بر آنند که گاوها برای کفاره گناه است و باید به برهمنان داده شود. ولی پرداخت دیه تأثیر خود را بر نظام حقوقی به صورت جریمه، که با یا بدون مجازات‌های دیگر یکی از مشخصه‌های دادگستری قدیم هند است، باقی گذاشته است. جریمه ممکن بود یک سکه مسی کوچک باشد، یا ضبط همه اموال مجرم را شامل شود. با ادای آن هر جرمی بخشیده می‌شد، مگر جرایم بسیار بزرگ. از این گذشته، جریمه منبع مهمی برای درآمد و عایدات دولت هم بود، و در بسیاری از احکام و سیاهه‌هایی که در قرون وسطا برای جمع‌آوری درآمد روستاها یا بخش‌ها داده می‌شد، حق وصول جرایمی را که دادگاه‌های محلی تعیین می‌کردند نیز در آن ذکر شده بود. اگر شخص محکوم نمی‌توانست جریمه مقرر را بپردازد، به بردگی گرفته می‌شد تا با کار خود تاوان کیفر را تمام و کمال پس دهد. نویسندگان اسمریتی به‌ندرت از زندانی کردن مجرمان یاد کرده‌اند، ولی از همه منابع دیگر معلوم می‌شود که زندانی کردن امر رایجی بوده است. آشوکا از این‌که در دوران سلطنت خود بسیاری از زندانیان را آزاد کرده است به خود می‌بالید. بنابه روایتی متأخر، وی در سال‌های اول سلطنت خود، یعنی در آن هنگام که هنوز دست به اصلاحات نزده بود، زندانی داشت که در آن زندانیان مورد سخت‌ترین و ددمنشانه‌ترین انواع شکنجه‌ها قرار می‌گرفتند، به‌طوری‌که هیچ زندانی از آن زنده بیرون نمی‌آمد [۴۴]. هسوان تسانگ می‌گوید که زندانی کردن مجرمان در عصر هرشه، عادی‌ترین شکل تنبیه و مجازات بوده است. در ارتهه‌شاستره، کار اجباری در معادن دولتی و نقاط دیگر به عنوان مجازات ذکر شده است، و تردیدی نیست که گاهی به حبس‌های بسیار سخت می‌انجامیده است. نقص عضو و شکنجه برای بسیاری از جرایم کیفری عادی بود، و حقوق‌دانان در نوشته‌های خود انواع متعددی از شکنجه را توصیف کرده‌اند. این‌گونه مجازات‌ها غالباً به‌منزله حد شرعی برای توبه دادن بزهکار تلقی می‌شد. نویسندگان پرهیزگار و خدا ترس اسمریتی، اندیشه توبه مذهبی را در احکام مربوط به کیفر جرایم هیچ‌گاه از نظر دور

نداشته‌اند. غالباً عقیده بر این بود که مجرم با تحمل مکافات اعمال خود در این دنیا، از عواقب سوء عملش در سرای دیگر رهایی خواهد یافت.

مجازات مرگ به اشکال گوناگون و در مورد بسیاری از جنایات‌ها اعمال می‌شد. ارتیه‌شاستره، برخلاف سوتره‌های قدیم، آن را در حکم مجازات قتل نفس تجویز می‌کند، حتی قتل که نتیجهٔ دوئل یا زد و خورد باشد، مشروط بر این‌که مصادوم تا هفت روز پس از جراحت جان بسپارد. مجازات اشاعهٔ اکاذیب، شکستن حریم خانه و دزدیدن فیلان یا اسبان شاه، به دار آویختن بود. بزه‌کاران زیر را زنده در آتش می‌سوزانیدند: کسانی که بر ضد شاه توطئه می‌کردند؛ به عنف وارد حرم سلطنتی می‌شدند؛ با دشمنان شاه همدستی می‌کردند؛ در بین سپاهیان نارضایی به وجود می‌آوردند؛ پدر، مادر، فرزند، برادر خود یا راهبی را می‌کشتند؛ و یا مرتکب آتش‌سوزی‌های بزرگ می‌شدند. ارتیه‌شاستره مجازات گردن‌زدن را برای قتل عمد یا دزدیدن یک گلهٔ گاو تجویز می‌کند. کسی که به عمد سدی را می‌شکست، در همان سد غرق می‌شد. زنانی که شوهر یا فرزندان خود را می‌کشتند، یا دیگران را مسموم می‌ساختند، یا مرتکب ایجاد حریق می‌شدند، به وسیلهٔ دو گاو نر دو شقه می‌شدند. مجازات شهروندانی که تجهیزات نظامی را سرقت می‌کردند، تیرباران بود. این‌ها بعضی از صورت‌های مختلف اعدام است که ارتیه‌شاستره پیشنهاد کرده است. ارتیه‌شاستره تا حدی در مورد جرایم جنسی تساهل نشان می‌دهد، لیکن مانو برای بیشتر انواع زنا و هتک ناموس، نیز مجازات اعدام را به صور ناخوشایند مختلف آن تجویز می‌کند. حتی آشوکای نیکخواه و خیراندیش، به‌رغم تنفر خود از گرفتن جان کسی، مجازات مرگ را ملغی نداشت (ص ۸۱ و بعد). به رایج‌ترین صورت اعدام در متون مدرسی اشارهٔ چندانی نشده است ولی در نوشته‌های معمولی که غالباً از آن یاد شده به چهار میخ کشیدن بوده است.

با وجود این، آشکار است که بعضی عقاید مخالف مجازات اعدام نیز وجود داشته است. در قطعهٔ بسیار درخشانی از مهابهاراته، مسئله از دیدگاه مخالف و موافق بحث و بررسی شده است [۴۵]. برهان‌های مخالف مجازات اعدام و کیفرهای سنگین دیگر برخلاف انتظار مبتنی بر عقیده به اصل خشونت پرهیزی نبود که در کل مجازات اعدام یا جنگ را ناروا می‌شمرد، بلکه براساس تأمل‌های انسان‌دوستانه بود. در بیشتر موارد مجازات قطع عضو، زندان‌های درازمدت و اعدام مجرم موجب مصایب و رنج‌های بی‌شماری برای افراد بی‌گناه، به‌ویژه زن و خانوادهٔ مجرم می‌شد. ولی بعضی این

استدلال را مردود می‌دانستند و می‌گفتند که در این عصر ظلمت و تاریکی، بی‌گناه هم باید با گناهکار عذاب ببیند تا جامعه محفوظ بماند؛ از آشوب و بی‌قانونی جلوگیری شود؛ و مردم بتوانند با آرامش از قانون مقدس پیروی کنند.

اندیشه‌های انسان‌دوستانه که احتمالاً آیین بودا به ترویج و تشویق آن می‌پرداخت، در عصر سلسله گوپته، در تعدیل مجازات‌های وحشیانه روزگاران قدیم مؤثر افتاد. فال-هسین متذکر می‌شود که مجازات مرگ در قسمت‌های شمالی هند اعمال نمی‌شد، و کیفر بیشتر جرایم پرداخت جریمه بود؛ تنها در مورد شورش‌های سخت به قطع یک دست مبادرت می‌شد. شاید این جهانگرد چینی در این مورد راه مبالغه پیموده باشد، ولی در هر حال نوشته وی مبین این نکته است که مجازات اعدام به‌ندرت صورت می‌گرفته است. هسوان تسانگ در دو قرن بعد متذکر می‌شود که در دوران هرشه زندانیان اعدام نمی‌شدند، بلکه آن‌ها را در سیاهچال‌هایی می‌انداختند تا بپوسند. شواهد مطمئنی در دست است که در دوره‌های بعد مجازات اعدام اجرا می‌شده و مجرمان اغلب معروض قربانی شدن انسان قرار می‌گرفتند. اما در قرون وسطا به احکامی برمی‌خوریم که، حتی با معیارهای امروزی نیز، بسیار معتدل و سبک به نظر می‌رسد. از جمله یکی از کتیبه‌های سلسله چوله، هدیه ۹۶ رأس گوسفند را برای خرید و اعطای چراغی همیشگی به معبد ثبت کرده است؛ هدیه‌دهنده مردی است که یک افسر ارتش را به ضرب خنجر کشته است، در هند جنوبی نمونه‌های دیگری از این‌گونه جنایتکاران را که با مجازات‌های نسبتاً سبک جان به‌در برده‌اند می‌توان یافت. چنین به نظر می‌رسد که در این جا قصاص خونی به هیچ وجه از میان نرفته بود، و اگر قاتلی می‌توانست دشمنی خانواده مقتول خود را تشفی دهد، دادگاه نیز به آسانی از سر تقصیر او در می‌گذشت. کشتن در مقام دفاع از نفس مطابق قانون مجاز بود. همچنین اگر کسی مختصر غذایی می‌دزدید تا شکم خود را سیر کند و از گرسنگی نمیرد، عملش مستوجب مجازات نبود.

در دوره‌های بعد قانون از جان بسیاری از حیوانات، مخصوصاً گاو نیز حمایت می‌کرد. مسلماً داستان آن پادشاه سلسله چوله که دستور داد پسرش را به جرم کشتن تصادفی گوساله‌ای به قتل برسانند، افسانه‌ای بیش نیست. همچنین نمی‌توان باور کرد که کوماره‌پاله^۱ (حدود سال ۱۱۴۳-۱۱۷۲)، شاه گجرات از سلسله چالوکیه که پیرو آیین جین بود، اصل پرهیز از خشونت را تا جایی رسانده باشد که جریمه‌های سنگین برای

کسانی که ککی را بکشند مقرر کرده باشد. اما این داستان‌ها، فضای فکری و اعتقادی مردم هند را در قرون وسطا نشان می‌دهد. به هر حال، در ادوار بعد کشتن گاو از روی هوی و هوس از زمره شدیدترین جرایم به شمار می‌رفت.

در نظام حقوقی اسمرتی‌ها، مجازات برحسب درجه و طبقه مقرر شده بود. مثلاً اگر برهمنی فردی از طبقه کشتیه را می‌کشت، می‌بایست بنا به قانون مانو جریمه‌ای برابر پنجاه پنه پردازد؛ اما اگر فردی از طبقه ویشیه یا شودره را می‌کشت، جریمه‌اش به ترتیب، تنها بیست و پنج و دوازده پنه بود. چنانچه افراد طبقات پایین، افرادی از طبقه بهتر از خود را می‌کشتند، مجازاتشان بسی سنگین‌تر می‌بود. برای بسیاری از جرایم دیگر نیز مجازات‌های درجه‌بندی شده‌ای از این نوع، بسته به طبقه مجرم و قربانی مقرر شده بود. اصل تساوی در برابر قانون هیچ‌گاه در هند باستان پذیرفته نشد، و کاملاً در تخالف با بیشتر اندیشه‌های هندی بود. [۴۶] اگر مُراد از «سمتا»،^۱ که آشوکا به کارگزاران خویش دستور می‌داد در رفتار قضایی خود به کار بندند به معنای مساوات باشد، موردی یگانه و بی‌همتاست، محتمل است که واژه مزبور معنایی بجز ثبات و استواری یا احیاناً ملایمت نداشته باشد. به دشواری می‌توان احتمال داد که حتی آشوکا آن‌قدر جسارت و شهامت می‌داشته است که تغییری چنین جدی و مؤثر در دادگستری هند به عمل آورده باشد. تغییری که هیچ قانونگذار کهن دیگری، اعم از هندی یا جز آن با آن موافقت نداشت.

در ادوار متأخر ودایی، بعضی از برهمنان مدعی بودند که خود به‌طور کلی در مقامی بالاتر از قانون قرار دارند. به هنگام اعلام سلطنت شاه جدید، در پایان تشریفات تقدیس و تبرک، برهمن کارگزار مراسم رو به حاضران کرده فریاد برمی‌آورد: «ای کوروها! این شاه شماست، شاه ما [خداوندگار] «سومه» است». اصولاً طبقه پرستاران در همه ادوار، امتیازهایی در قانون برای خویشتن می‌طلبیدند. بنابر منابع کاملاً سنتی، برهمنان از اعدام، شکنجه و تنبیه بدنی معاف بودند؛ شدیدترین مجازاتی که در مورد آنان ممکن بود اعمال شود، همان خفت و تحقیر بود که از بریدن کاکل سرشان (ص ۲۳۳) بر آنها وارد می‌شد، و به دنبال آن اموالشان ضبط و خودشان هم تبعید می‌شدند. اما اسمرتی کاتیانه،^۲ اعدام برهمن را در مورد سقط جنین، کشتن زن سرشناس و صاحب‌نام و دزدیدن طلا مجاز می‌داند، در صورتی که ارته‌شاستره، آن را تنها در مورد ایجاد شورش و بلوا جایز می‌داند و مجازات داغ زدن را نیز روا می‌شمرد. در نمایشنامه اربانه سفالی

1. samatā

2. Smṛti of Kātyāyana

کوچک قهرمان نمایش با آن که برهمن است به شکنجه تهدید و به مرگ محکوم می شود. دلایل بسیار دیگری در دست است که برهمنان همیشه امتیازهایی را که مدعی بوده اند به دست نمی آورده اند.

در عین حال باید انصاف داد که نظام حقوقی هند همواره به نفع برهمنان اجرا نمی شده است. مانو متذکر می شود که اگر فردی از طبقه شودره مرتکب دزدی شود، باید جریمه ای معادل هشت برابر ارزش شیء مسروقه بپردازد، و اگر فردی از طبقه ویشیه یا کشتیه یا برهمنان مرتکب همان عمل شود، جریمه به ترتیب برابر ۱۶، ۳۲ و ۶۴ برابر ارزش شیء سرقتی خواهد بود. از طبقات بالا انتظار آن می رفت که در اخلاق و رفتار خود معیارهای بالاتری از طبقات پایین تر را ملاک قرار دهند. از این رو ارتکاب دزدی از طرف آنان زشت تر و قبیح تر تلقی می شد.

علاوه بر دادگاه های سلطنتی، دادگاه های دیگری نیز وجود داشتند که در مورد اختلاف ها به داوری می پرداختند، و جرایم کوچک را رسیدگی می کردند. این دادگاه ها در واقع همان شوراهای دهکده ها، شورای طبقات، و شوراهای اصناف بودند که اعتبار آن ها به عنوان هیئت های قضایی در مآخذ حقوقی تصدیق و به رسمیت شناخته شده بود. این دادگاه ها می توانستند بزهکاران را مجازات و تکفیر کنند - و تکفیر مجازات بسیار سختی به شمار می رفت. به طور کلی این دادگاه ها در زندگی اجتماعی همان اندازه مهم بودند که دادگاه های سلطنتی. متأسفانه از رویه دادرسی آن ها اطلاعات چندانی در دست نیست.

دستگاه جاسوسی

شاید مطبوع ترین سیمای زندگی سیاسی هند باستان، دستگاه جاسوسی آن بوده باشد. دقیق ترین و مشروح ترین توصیف کار این دستگاه را در ارنهه شاستره می توان یافت که مؤلف آن دو فصل کامل را به تشریح سازمان آن تخصیص داده است و در سراسر اثر خود نیز به آن اشاره می کند. ارنهه شاستره، کشوری را در برابر خواننده مجسم می کند که کران تا کران آن را مأموران مخفی و جاسوسان اشغال کرده اند. اینان را «نهادهای جاسوسی»^۱ سازمان می دادند، و آن ها اطلاعات خود را - گاهی به صورت رمز - به آن نهادها می دادند و هم از آن ها دستور می گرفتند. اما این نهادها مسئولیت کلی سازمان

جاسوسی را بر عهده نداشتند، زیرا جاسوس‌های ویژه‌ای هم بودند که زیر نظر مستقیم شاه یا وزیر اعظم کار می‌کردند؛ اینان عمدتاً مسئولیت جاسوسی دربارهٔ وزیران را بر عهده داشتند.

جاسوسان از صاحبان هر شغل و پیشه - اعم از زن و مرد - به کار گرفته می‌شدند. برهمنانی که نمی‌توانستند از راه علم و دانش خود امرار معاش کنند، بازرگانانی که دچار ورشکستگی شده بودند، آرایشگران، طالع‌بینان، خدمتگزاران جزء، روسپیان و روستاییان همه و همه ممکن بود در زمرهٔ پلیس مخفی درآیند. یک گروه خاص از جاسوسان «ستر»^۱ خوانده می‌شدند. اینان کودکان یتیمی بودند که از طفولیت برای این شغل تربیت می‌شدند و معمولاً در زیر نقاب صاحب حرفه‌ای چون روحانی و فالگیر خدمت می‌کردند، زیرا به‌ویژه صاحبان این دو حرفه بیشتر مورد اعتماد و رجوع مردم بودند، و از این رو می‌توانستند به اطلاعات و اسراری دست یابند که حصول آن برای دیگران بسیار مشکل می‌بود. گروهی دیگر از جاسوسان را از جان‌گذشتگان و جنگجویان مزدور تشکیل می‌دادند. عمده‌ترین وظیفهٔ اینان کشتن آن دسته از دشمنان شاه بود که محاکمهٔ علنی آن‌ها چاره‌گرو کارساز نبود. این‌ها همچنین به اعمال و کارهای مخاطره‌آمیز نهانی و خشونت‌بار دیگری به سود ارباب و ولی‌نعمت خود دست می‌زدند. دستگاه جاسوسی و اطلاعاتی قدیم هند موجب انتقادهای بسیاری شده است که پاره‌ای از آن‌ها منصفانه و بی‌طرفانه به نظر نمی‌رسد. به احتمال زیاد هیچ حکومتی، در هیچ زمانی نتوانسته است بدون داشتن جاسوسان و عوامل مخفی و ظایف خویش را انجام دهد، حتی اگر این جاسوسان و مأموران کارآگاهان شرافتمندی بوده باشند که کارشان جلوگیری از جرایم باشد. بدون تردید، همهٔ تمدن‌های باستانی دارای دستگاه جاسوسی بوده‌اند، هرچند ممکن است سازمان آن‌ها بدان بسط و کمالی که در اتره‌شاستره مذکور است نبوده باشد. نظام جاسوسی هند قدیم با دستگاه پلیس سیاسی مخفی بعضی از کشورهای امروزی قابل مقایسه نیست، زیرا وظایف آن به‌هیچ‌وجه محدود به جلوگیری از انتقاد و شورش نبود و به آن به چشم یک دستگاه ماکیاولی^۲ برای

1. satr

۲. machiavellian (1527-1469). منسوب به نیکولو ماکیاولی (Niccolò Machiavelli)، نویسنده و سیاستمدار ایتالیایی. منظور از ماکیاولی روشی در حکومت و سیاست است مبتنی بر این عقیده که برای برپا کردن یک حکومت نیرومند، از هیچ‌گونه تثبیت، ولو نامشروع و تقلب‌آمیز نباید فروگذاری کرد. - م.

بقای قدرت نگریسته نمی‌شد، بلکه جزء همبسته دستگاه حکومت و کشورداری به شمار می‌رفت.

تردید نیست که یکی از وظایف عمده جاسوسان دفاع و حمایت از قدرت شاه بود. آنان مدام به دنبال شورش می‌گشتند و برای کشف زمینه‌ها و منابع آن از فاحشه‌خانه‌ها گرفته تا کاخ ولیعهد به تجسس پرداختند. پلیس مخفی به عنوان عامل شاه، برای آزمایش صداقت و وفاداری مقام‌های بلندپایه، فرماندهان ارتش و قضاوت کار می‌کرد. در سرزمین‌های دشمن، این نیروها، بالفعل یا بالقوه، نه فقط به کسب اطلاعات درباره قدرت و نقشه دشمنان شاه می‌پرداخت، بلکه به آشوب و شورش در آن‌جا دامن می‌زد و برای قتل پادشاه کشور دشمن و وزیران او دسیسه می‌کرد. همچنین به عنوان پلیس قضایی برای بازداری از جرم و جنایت عمل می‌کرد و بدین منظور با لباس مبدل مدام به میخانه‌ها، فاحشه‌خانه‌ها و قمارخانه‌ها سر می‌زد، به صحبت‌های مردم در حین باده‌گساری گوش می‌داد، و اعمال و رفتار آنان خصوصاً افراد مرفه را به دقت زیر نظر داشت.

پلیس مخفی در عین حال وظایف دیگری هم برعهده داشت که دارای جنبه مثبت بیشتری بود. وی عامل مهمی در کشف افکار عمومی محسوب می‌شد. در داستان راما (ص ۶۸۵ و بعد)، یکی از همین مأموران بود که سوءظن رعایا را در پاکدامنی سیتا به آگاهی پادشاه رسانید. پلیس مخفی در حقیقت ارتباط شاه را با مردم برقرار می‌ساخت، و همچنین وسیله‌ای بود برای حفظ محبوبیت شاه. یکی از وظایف جاسوسان پخش و پراکندن داستان‌ها و حکایت‌های مساعد درباره شاه و تمجید و ستایش از وی در میان عامه مردم، و مباحثه با کسانی که از طرز حکومت انتقاد می‌کردند، و به طور کلی تبلیغ به نفع شاه بود. مدرکی برای این باور در دست نیست که در هند قدیم انتقاد ملایم از شاه یا از طرز اداره کشور مجازات داشته است. بدون تردید، سازمان اطلاعاتی و جاسوسی هند قدیم اگر در دست شاه ستمکاری قرار می‌گرفت، به ابزار بسیار بد و خطرناکی بدل می‌شد، ولی اگر به دست شاه دادگری می‌افتاد، نقش سودمند و مثبتی داشت و دیگر وسیله خفقان و سرکوب نبود.

نظامی‌گرایی هندو

در اندیشه هند باستان، حکومت قانون در روابط شخصی، خانوادگی و طبقاتی عامل اصلی به شمار می‌رفت، لیکن در حوزه روابط بین‌المللی، هیچ تصور درستی از امکان

تحقق چنین حکومتی وجود نداشت. تعداد کمی از مردم روشنفکر به تأثیرات سوء جنگ وقوف داشتند و می‌دانستند که آن چگونه این شبه‌قاره را در بیشتر دوران تاریخ خود قرین بلا و مصیبت ساخته است، ولی برای گفته و پیام آنان گوش شنوایی وجود نداشت. آشوکا احتمالاً یگانه پادشاه هند است که سرانجام سنت تجاوزکاری را زیر پا گذاشت؛ هرچند ندای روح مسالمت‌جوی او را در بعضی از قسمت‌های متون بودایی می‌توان شنید، و بسیاری از مردم عادی نیز بایستی احساساتی همانند افکار و احساسات وی می‌داشته‌اند. در بعضی قسمت‌های مهابهاراته مخصوصاً در بهگودگیتای معروف، به زیانمندی و خشونت جنگ اشاره و گفته شده که زندگی سرباز سراسر با گناه آمیخته است. ولی این‌گونه استدلال‌ها در برابر دلایل مخالف که بیشتر بر نیازمندی‌های عصر ظلمت و خطرات آشوب و بی‌قانونی متکی بود، تاب مقاومتی نداشت. در ادبیات هند، جنگ به‌ندرت به صورتی مثبت و قاطع محکوم شده است.

در داستانی خود بودا را می‌بینیم که واقعاً شخصاً در یک جنگ قبیله‌ای، میان قبیله شاکیه با قبیله همسایه موسوم به کولیه مداخله می‌کند و منازعه‌کنندگان را متقاعد می‌سازد که با یکدیگر سازش و مصالحه کنند. در دهمه‌پده،^۱ مجموعه‌ی قدیمی از اشعار زیبای بودایی، چنین آمده است:

پیروزی کینه به بار می‌آورد
 زیرا شکست یافته شب را اندوهبار می‌خسبد؛
 در ورای پیروزی و شکست
 مرد ملایم طبع در آرامش و صفا زندگی می‌کند [۴۷].

آیین بودا در میان طبقه بازرگان طرفداران فراوان داشت. اینان از حالت جنگ دایمی زبان می‌بردند. اشاره‌های نادر و تصادفی که در مضار جنگ در متون بودایی دیده می‌شود، ممکن است تا حدی بیانگر اعتراض ملایم طبقه ویشیه بر ضد لشکرکشی‌های مداومی باشد که اقدامات تجارتي آنان را به مخاطره می‌انداخته است. در هر حال، جنگ عموماً به صورت یک نوع فعالیت طبیعی کشور تلقی می‌شد، و حتی شاهان بودایی مذهب نیز بر این عقیده بودند. نظریه نفی خشونت که در قرون وسطا تداول و نفوذ بسیار پیدا کرد و بیشتر گروه‌های محترم و شایسته اجتماع را پیرو گیاهخواری

ساخت، هیچگاه جنگ یا مجازات اعدام را قدغن و ممنوع نکرد. تنها در روزگاران اخیر بود که مهاتما گاندی آن را به این معنا از نو تعبیر نمود.

نظامی‌گرایی و جنگ‌طلبی شدید هند باستان، به پدید آمدن یک امپراتوری مقتدر و بادوام در سراسر شبه‌قاره منجر نشد. از این لحاظ تاریخ قدیم هند با تاریخ چین اختلاف فاحشی دارد. در چین از قرن سوم قبل از میلاد به بعد، وجود یک امپراتوری یک پارچه و واحد قاعده کلی بود، و افتراق و اختلاف امری استثنایی به شمار می‌رفت. در هند سلسله ماوریه موفق شد برای مدت یک قرن امپراتوری واحدی ایجاد کند؛ سلسله گوپته در اوج قدرت بیشتر قسمت شمالی هند را در کف خود داشت؛ لیکن در زمان‌های دیگر عوامل متعددی مانع پیدایش وحدت فرهنگی بهارته‌ورشه^۱ شد، وحدتی که هدف و آرزوی بسیاری از شاهان جاه‌طلب هند بود.

شاید بتوان یکی از این عوامل را صرفاً وسعت سرزمین دانست، ولی چین نیز با همین دشواری مواجه بود، اما بر آن فایق آمد. دلیل دیگر ناکامی بانیان امپراتوری هند این بود که با وجود همه توصیه‌های حکیمانه ارته‌شاستره، هیچ‌یک از شاهان هند نتوانست یک نظام اداری به‌وجود آورد که بدون داشتن راهنمایی نیرومند کار خود را انجام دهد. در چین، نظام گذراندن آزمایش و خلق و خو گرفتن به اصول اخلاق کنفوسیوسی، این اطمینان را به وجود می‌آورد که متصدیان امور عموماً افراد با شخصیت و خردمندی هستند، حتی اگر فضل فروش و محافظه کار باشند. در هند تمایل به موروثی بودن مشاغل و پشتگرمی به لطف و مرحمت شاه، موجب پیدایش گروهی از مقام‌های عالی‌رتبه شد که شخصیت و منش پایین‌تری داشتند. اما یکی از عوامل عمده‌ای که مانع وحدت هند می‌شد، همانا وجود سنت سلحشوری و جنگجویی بود.

برای شاهان پس از سلسله ماوریه، اندیشه امپراتوری به کلی مغایر آن چیزی بود که غرب با آن آشنایی دارد. بنابر ارته‌شاستره، سه نوع فتح و پیروزی وجود دارد: فتح از طریق درستکاری؛^۲ فتح از سر آز^۳ و فتح اهریمنی.^۴ فتح نخستین، فتحی است که در آن شاه مغلوب مجبور می‌شود سرسپاری کند و خراج بپردازد؛ و پس از آن خود یا یکی از افراد

۱. Bhāratavarṣa: نام باستانی هند

2. righteous conquest

3. Conquest for greed

۴. demoniac conquest: در سنسکریت: دهرمه‌ویجیه، لوبه‌ویجیه، و اسوره ویجیه. آشوکا اصطلاح دهرمه ویجیه (فتح از طریق تقوا و درستکاری) را به معنایی کاملاً مغایر به کار برده است.

خانواده‌اش به عنوان شاهی دست‌نشانده در مقام خود ابقا می‌شود. دومین فتحی است که در آن غنایم هنگفتی مطالبه و قسمت‌های وسیعی از خاک کشور مغلوب به قلمرو کشور فاتح ضمیمه می‌شود. سومین فتح، متضمن انهدام نظام سیاسی کشور مغلوب و ضمیمه کردن همهٔ اراضی آن به سرزمین کشور فاتح است. دو نوع اخیر به‌طور کلی در همگی مآخذ به‌استثنای ارته‌شاستره مردود شمرده شده است. مه‌بهاراته در این مورد چنین می‌گوید:

«هیچ شاهی نباید درصدد آن باشد
که سرزمین را به ناحق بگیرد،
زیرا آن‌کس که شاهی را سرنگون می‌سازد
پیروزی‌اش مغایر با «فتح از طریق درستکاری» است؛
و پیروزی نادرستکارانه ناپایدار است،
و راه به بهشت نمی‌برد» [۴۸].

اندیشهٔ «فتح از طریق درستکاری» با «پیروزی بر طبق قانون مقدس»^۱ در میان آریایی‌ها احتمالاً کمی پس از اشغال شمال هند به عنوان بیان همبستگی آنان در برابر بومیان سیاه‌پوست پرورده و گسترش یافته است؛ و این امری مشهود است، هرچند به‌وضوح در نوشته‌های متأخر ودایی به آن تصریح نشده است. شاهان سلسلهٔ مگده، از بیمیساره به بعد آن را نادیده گرفتند و سرزمین شاهان دیگر را بی‌هیچ پشیمانی به خاک خود ضمیمه می‌کردند. لیکن نظریهٔ «برای پیروزی و کسب احترام و بزرگی باید جنگید نه برای مقاصد دون و پست از قبیل تحصیل مال و قدرت»، با سقوط سلسلهٔ ماوریه رفته‌رفته اهمیت و اعتبار پیدا کرد و نظام شبه‌فئودالی قرون وسطا آن را پذیرفت. «فتح اهریمنی» هنوز گاه‌گاه به‌ویژه در دوران سلسلهٔ گوپته به وقوع می‌پیوست، اما «فتح از طریق درستکاری» آرمانی بود که انتظار می‌رفت شاهان هند آن را روش و شعار خود قرار دهند، و واضح است که آنان نیز غالباً به همین منوال رفتار می‌کردند. جنگ به صورت ورزش شاهان درآمد – ورزشی که غالباً بسیار منفعت‌بخش و همواره بسیار جدی بود و در آن شرمساری شکست تنها با خودکشی زده می‌شد، با این حال ورزش بود. شبه‌جزیره با به ارث بردن یک سنت خشونت‌آمیز دراویدی که هیچ‌گاه به تمامی زیر نفوذ آریایی قرار

1. Conquest according to the Sacred Law

نگرفت، رهیافتی واقع‌نگرانه‌تر داشت. در این جا پیروزی با ضمیمه کردن قلمرو زمینی متداول‌تر بود، به همان‌گونه که بی‌رحمی به اسیران و غیرنظامیان نیز رواج داشت، لیکن حتی جنوب هم از تأثیر اندیشه «فتح از طریق درستکاری» مصون نمانده بود.

در بیشتر متون مربوط به آیین مملکتداری، از «عوامل ششگانه سیاست»^۱ یا «شادگونه»^۲ سخن می‌رود. این عوامل عبارتند از: صلح، جنگ، انتظار این‌که دشمن نخستین ضربه را وارد آورد، حمله، اتحاد، و «سیاست دوگانه»، یعنی صلح با یک دشمن و ادامه جنگ با دشمن دیگر.^۳ این فهرست یک صورت کلی است و نمونه دیگری از تقسیم‌بندی ظاهراً فاضلانۀ نظریه‌پردازان هندی است، با این حال اهمیت دارد. صلح تنها یکی از مقولات ششگانه است، و بقیه همه وجوه مختلف جنگ در کل شاخه‌های آن می‌باشد. ارته‌شاستره عقیده یکی از صاحب‌نظران قدیم به نام واتویادهی^۴ را نقل می‌کند که با طبقه‌بندی ششگانه مخالف بوده و عقیده داشته است که مملکتداری دو وجه یا جنبه بیشتر ندارد: صلح و جنگ [۴۹]. ولی ارته‌شاستره این نظر را شدیداً رد می‌کند و می‌گوید که روابط صلح‌جویانه سراسر است و آشکار است، در صورتی که جنگ درهم‌پیچیده و کاملاً بغرنج می‌باشد. جالب است، یکی از واژه‌هایی که برای دشمن به کار می‌رود واژه «پَرَه»^۵ است که صرفاً به معنای «دیگری» می‌باشد.

فتح و پیروزی همواره مقصد نهایی جاه‌طلبی و آرزوی شاه هندی بوده است. حتی آشوکا که جنگ تهاجمی را مذمت می‌کرد و سوگند خورده بود که پیرامون آن نگردد، آرزوی فتح را از دل بیرون نراند (ص ۸۰). ارته‌شاستره در این باره اجمالاً چنین می‌گوید: «شاهی که ضعیف‌تر از «دیگری» است باید صلح را پیشه سازد، و آن کس که قوی‌تر است جنگ را» [۵۰]. همین کلام موجز در بسیاری از منابع دیگر نیز با مختصر تغییری تکرار شده است. اما همین‌که ارته‌شاستره را که بازگوکننده خاطرات سلسله ماوریه است کنار بگذاریم و به متون متأخر توجه کنیم، طرز برخورد و تلقی دگرگون می‌شود. برداشت این متون، بازتاب یادگارهای عصر متأخر ودایی است که با اوضاع غالباً پرآشوب دوره میان سلسله‌های ماوریه و گوپته تطبیق داده شده است.

1. six instruments of policy 2. Śāḍguṇya

۳. در سنسکرت: سندهی، وگره، آسنه، یانه، سمشریه و دودیهیهاوه. این اصطلاحات در مآخذ مختلف به صورت‌های گوناگون تعبیر شده است.

4. Vātavyādhi

5. Para

در منابع قدیم‌تر جنگ عبارت است از: «ادامه سیاست با وسایل دیگر». هدف آن کسب شهرت و افتخار نیست، بلکه کسب ثروت و قدرت است. به نظر ما عباراتی که در مورد سه نوع فتح نقل کردیم، یا حسن تعبیری از اصول عقاید سنتی است یا جمله‌ای الحاقی که بعداً اضافه شده است، زیرا با مندرجات کتاب سازگاری ندارد. سراسر آن کتاب برای شاهی نوشته شده که آرزومند است امپراتوری به شیوه امپراتوران سلسله ماوریه بشود، و بدیهی است که به چنین شاهی اندرز داده نمی‌شود که جنگ را آسان بگیرد. برای کسب قدرت راه‌های بسیار دیگری نیز وجود دارد، از جمله دسیسه‌کاری و قتل سیاسی، و این‌ها چیزهایی است که همواره بر جنگ ترجیح دارد، و جنگ تنها به عنوان آخرین راه چاره باید در نظر گرفته شود. اگر شاهی به نحو قاطع شکست خورد، می‌بایست تسلیم شود، بدین امید که به وی اجازه داده شود به عنوان پادشاهی دست‌نشانده و خراجگزار بر سر تاج و تخت باقی بماند و به انتظار روزی باشد که استقلال خود را بازیابد و بر ارباب خود پیروز شود. ارته‌شاستره درباره عدالت و انصاف در جنگ سخنی به میان نمی‌آورد، و ظاهراً پیروزی به شیوه فتح اهریمنی را سودمندتر و بیشتر درخور سپارش می‌بیند. با این حال، دربندی از کتاب که با محتوای اصلی آن چندان تناسبی ندارد، بر این عقیده است که شاه مغلوب به عنوان شاه خراجگزار باقی بماند، و سخن خود را با توصیه نوعی جهانگیری و استعمار بشردوستانه خاتمه می‌دهد. شاه فاتح باید هرآنچه در توان دارد برای جلب رضایت ملت مغلوب انجام دهد؛ اگر وضع اقتصادی آنان بر اثر جنگ سخت لطمه دیده است، باید از گرفتن مالیات صرف‌نظر کند؛ وزیران شاه مغلوب را به خود جذب کند و مورد لطف قرار دهد، و هرچه زودتر نظم و قانون را در سرزمین شکست‌خورده مستقر سازد؛ شاه پیروز در کشور شکست‌خورده باید لباس محلی بپوشد و از رسوم و آداب آنان پیروی کند. بدیهی است که از نظر ارته‌شاستره عمده‌ترین انگیزه جنگ کسب ثروت و ساختن یک امپراتوری بزرگ است. متون سنتی‌تر در این باب نظر مغایری دارند. از نظر این متون، عمده‌ترین انگیزه جنگ کسب شهرت و افتخار است و نه به دست آوردن مال. جنگ تنها وسیله رسیدن به هدف نیست، بلکه قسمتی از «دهرمه» مرد جنگاور و به نفس خود کاری نیک و خوب است. به مجرد این‌که شاهی بر تخت نشست و استقرار یافت، طبیعی آن است که به همسایگان خود حمله برد. قواعدی برای جنگ منصفانه مقرر شده بود که در ارته‌شاستره از آن‌ها خبری نیست. از لحاظ منابع متأخر از جمله قانون‌نامه مانو، جنگ از نظر آرمانی

یک مسابقه و مبارزه بزرگ به شمار می‌رفت و قواعد بسیار داشت: مبارزی که بر ارباب سوار بود نمی‌بایست به مبارز پیاده حمله کند؛ دشمن در حال فرار یا مجروح یا آن‌که را که امان می‌طلبید نباید به قتل رسانید؛ جان سربازان دشمن که اسلحه خود را از دست داده‌اند باید محترم شمرده؛ استعمال سلاح‌های سمی مجاز نبود. میوه حقیقی فتح و پیروزی سرسپاری دشمن بود نه تصاحب و ضمیمه کردن سرزمین وی.

این قواعد همیشه رعایت نمی‌شد. قهرمانان مه‌بهاراته، بارها و حتی به دستور رایزن بزرگ خود کریشنا، آن‌ها را زیر پا می‌گذاشتند، و این نقض قواعد را با توسل به برهان‌های دینی و شخصی مبتنی بر مصلحت و ضرورت توجیه می‌کردند. قوانین جنگ را تنها پادشاهی که به پیروزی یا شکست قطعی خود یقین داشت به دقت رعایت می‌کرد. در آن‌جا که شانس پیروزی یا شکست کم بود، حس صیانت نفس به شکل ناگزیری در کار می‌آمد. ولی قواعد و رسم جوانمردانه جنگ که احتمالاً مبتنی بر سستی قدیمی بود، به صورت کنونی در میان جنگجویان هند غربی، در روزگاران پس از سلسله ماوریه شکل قطعی به خود گرفت. این قواعد یقیناً در تخفیف خشونت جنگ، چه در مورد جنگجویان و چه در مورد غیرنظامیان تأثیر داشت. جای تردید است که در تمدن قدیمی دیگری چنین آرمان‌های انسان‌دوستانه‌ای برای جنگ در نظر گرفته شده باشد.

متون متأخر همراه این قواعد، مفهوم «افتخارات نظامی» را به کار گرفته‌اند، و این مفهومی است که در اوتیه‌شاستره – که پیرو اصالت واقع است – جایی ندارد، مگر به صورت تبلیغی برای حفظ روحیه سپاهیان. جنگ ننگین‌ترین رسوایی‌ها و شرمساری‌ها است. سربازی که در حال فرار کشته می‌شود، در مقابل مخدوم خود گناهکار، و زندگی او پس از مرگ نیز با رنج و عذاب قرین است، ولی سربازی که تا آخرین نفس می‌جنگد و کشته می‌شود مستقیماً به بهشت می‌رود. این اندیشه‌های آرمانی در «جوهر»^۱ به اوج خود می‌رسید، و آن انهدام و هلاکت نهایی در قرون وسطا بود که سرنوشت بسیاری از شاهان راجپوت، خانواده و محافظان شخصی او، و نیز زنان و کودکانی را رقم می‌زد که زنده زنده در اتاق‌های درون قلعه می‌سوختند، درحالی‌که مردان جنگجویشان تا آخرین نفس بر کنگره‌های دژ در کارزار بودند.

تأثیر روحیه حماسه‌ها در زندگی فرد هندو تا آن حد بود که وی دیگر عقیده نداشت که «سگ زنده بهتر از شیر مرده است». اما اوتیه‌شاستره به کلی از خاطره‌ها فراموش نشده

بود، و نیز همگی شاهان قرون وسطای هندو مایل نبودند که در موقع مواجهه با شکست خود و خانواده خویش را قربانی کنند. همچنانکه بسیار شاهانی بودند که در مقابل مهاجمان مسلمان تا آخرین نفس مقاومت می‌ورزیدند و جان خود را از دست می‌دادند. کسانی هم بودند که می‌کوشیدند تا تاخت‌وتازگران را با پول بخرند و از این طریق پادشاهی حقیرانه خود را با فرمانبرداری از «ملکی»^۱ منفور ادامه دهند.

در این اوضاع و احوال سیاسی جای تعجب نیست اگر روابط بین دولت‌ها به شدیدترین وجه خصلت ماکیاولی داشته باشد. مفهوم بنیادی‌ای که بر روابط شاهی با شاه دیگر حاکم بود، نظریه «دوایر»^۲ «مندله»^۳ بود که مانند بسیاری مفاهیم دیگر، نظریه‌پردازان فن‌کشورداری آن را شاخ و برگ و تفصیلی عالمانه داده بودند. شاهی که کشورش در مرکز این دوایر قرار داشت، شاهی تلقی می‌شد که میل به غلبه و کشورگشایی داشت. «ویجیگیشو»^۴ شاهی که کشورش مجاور کشور شاه فاتح آینده قرار داشت «دشمن» یا «اری»^۵ به شمار می‌رفت. «وقتی این پادشاه در زحمت و گرفتاری است باید به او حمله کرد، اگر یاریگر و معاضد اندکی دارد – یا هیچ ندارد – باید پادشاهی‌اش را از ریشه برانداخت، و الا باید او را همیشه در بیم و هراس نگه داشت و تضعیف کرد» [۵۱]. در آن سوی کشور دشمن، سرزمین «دوست» «میتره» قرار دارد که طبیعتاً متحد و هم‌پیمان فاتح به شمار می‌رود، تا این‌جا نظام «دوایر» کاملاً ساده و روشن است، اما نظریه‌پردازان آن را بیشتر بسط داده و شاخ و برگ‌هایی به آن افزوده‌اند. در آن سوی کشور دوست، سرزمین «دوست دشمن» یا «اری‌میتره»^۶ قرار دارد و پشت سر آن، کشور «دوست دوست» یا «میتره‌میتره»^۷ در مرز مقابل قلمرو پادشاه فاتح، یک رشته کشورهای دشمن و دوست بالقوه وجود دارد: مثلاً کشور «پاشنه‌گیر»^۸ یا «پارشنی-گره»^۹ متحد دشمن کشور فاتح است و امکان دارد که از پشت به کشور فاتح حمله کند. کشور «مدافع» یا دوست عقب‌سر یا «آکرنده»^{۱۰} متحد «پاشنه‌گیر» یا «پارشنی‌گرها ساره»^{۱۱} و دوست دوست عقب‌سر یا «آکرنداساره»^{۱۲} از جمله کشورهای دیگرند. غرض کلی این برشماری کاملاً روشن است – همسایه هر شاهی دشمن طبیعی

1. Mleccha

2. Circles

۳. maṇḍala تجسم اساطیری انسان کامل. – م.

4. Vijigīṣu

5. ari

6. arimitra

7. mitramitra

8. heel-seizer

9. Pārṣṇi-graha

10. ākranda

11. pārṣṇigrahāsāra

12. ākrandāsāra

اوست، حال آن‌که شاه کشور پشت سر آن متحد مسلم وی به شمار می‌رود. کاربرد این اصل را در سراسر تاریخ هند هندو، در اتحادهای موقتی دو مملکت، به منظور محاصره و نابودی کشورهایی که میان آن دو قرار گرفته است می‌توان دید.

در چنین اوضاع و احوالی روابط دیپلماتیک سازمان‌یافته‌ای میان کشورها برقرار نبود، و شاهی دال بر وجود یک نظام ثابت برای تبادل سفیران در دست نیست. رابطه میان درباری با دربار دیگر با فرستادن ایلچیان و مأموران سیاسی یا «دوته»^۱ برقرار می‌شد و اینان تنها در موقعی که دادوستدی در دست انجام بود، در دربار دیگر به سر می‌بردند. مانند بیشتر تمدن‌های دیگر، شخص فرستاده از تعرض و بی‌حرمتی مصون بود، و عقیده بر این بود، شاهی که رسول کشور دیگر را به قتل رساند، با همگی مشاوران خود در دوزخ از نو تولد خواهد یافت.

مگاستنس می‌گوید که کشاورزان، حتی در زمانی که آتش جنگ در نزدیکی ملک آنان شعله‌ور بود، مزارع خود را با کمال آرامش کشت می‌کردند، لیکن احتمالاً این سخنی بسیار خوش‌بینانه است. بنا بر تعمیمی خوشدلانه. از بین بردن محصول برای تضعیف دشمن، بنابر متون موجود مجاز شمرده می‌شد. با آن‌که این اندیشه همه‌جا وجود داشت که جان و مال افرادی که در جنگ شرکت ندارند باید مصون و محفوظ بماند، این رسم معمولاً رعایت نمی‌شد. در هر حال، جز در زمان‌ها و مکان‌های مناسب و مساعد، روستایی هیچ‌گاه از دست مهاجمان آسوده خاطر نبود، و اگرچه غارت کلی شهرها در هند باستان مرسوم نبود، اهالی شهر به‌ندرت از چپاولگری و به زورستانی دشمن اشغالگر مصون بودند. شرایط و اوضاع هند هندو به اروپای قرون وسطا بی‌شبهت نبود، به گونه‌ای که در کنار یک وحدت فرهنگی گسترده و شناخته شده، آشفتگی و هرج و مرجی میان کشورها وجود داشت که معمولاً نایره جنگ‌ها پیوسته از آن فروزان می‌گشت. اما در اروپا، کلیسای کاتولیک رومی با سازمان منسجم و متمرکز خود غالباً به عنوان عامل آشتی‌دهنده در کارها دخالت می‌کرد، در صورتی که در هند، آیین هندو که سازمانی فراگیر و فوق ملی نداشت، آشوب و آشفتگی میان کشورها را با گنجاندن سنن جنگی در قانون مقدس تشویق می‌کرد.

سازمان و تکنیک نظامی

در ارتش قدیم هند چندین نوع سرباز وجود داشت و سپاهیان غالباً به شش گروه تقسیم می شدند: سپاهیان موروئی که استخوان بندی و هسته اصلی ارتش را تشکیل می دادند؛ سربازان مزدور؛ سپاهیان که اصناف تأمین می کردند «شرنی»^۱؛ سپاهیان که کشورهای متحد تابع فراهم آورد؛ سربازان فراری دشمن؛ و قبایل وحشی که برای جنگ غیررسمی در تپه ها و جنگ ها استفاده می شدند. وضع سومین از این شش گروه تا حدی مبهم است، اما احتمال می رود که مراد از آن سپاهیان اختصاصی باشد که صنف بازرگانان و تاجران برای حفاظت کاروان ها و پایگاه های تجارتی خود نگهداری می کردند، و به هنگام ضرورت آن را در اختیار شاه قرار می دادند. در قرون وسطا در سیلان، اتحادیه بازرگانان کرایا موسوم به «منیگرامه»^۲ (ص ۳۲۳ و بعد)، مانند «کمپانی واجب التکریم»^۳ قرن هجدهم هند، به نیروی ارتش اختصاصی خود عاملی مهم و تصمیم گیر در سیاست جزیره شد. در سراسر قرون وسطا، ارتش بسیاری از شاهان هند و سیلان آماده به کارگماری سربازان خشن و مزدور کرایا و کرناته^۴ بودند.

از طبقات چهارگانه هندو، طبقه کشتیبه مثل اعلای جنگجویی و سلحشوری بود، و بدون شک بیشتر سپاهیان موروئی، خود را از همین طبقه می دانستند؛ با این حال، همه طبقات در جنگ شرکت می جستند. در حماسه ها و بسیاری از کتیبه های قرون وسطا از برهمنانی نام برده می شود که دارای لیاقت و استعداد شگفت نظامی بوده اند، و در متون به شرکت آنان در جنگ صریحاً اشاره شده است. مردم رسته های پایین تر نیز در جنگ شرکت می کرده اند، اما به عنوان قوای کمکی و پشتیبان.

در دوره قدیم ودایی، همه مردان آزاد می بایست به رسم قبیله ای خدمت سربازی انجام دهند؛ لیکن با استحکام مفهوم طبقه، این اجبار در بیشتر قسمت های هند، از میان رفت. شواهدی برای خدمت وظیفه در هیچ یک از کشورهای هند از زمان سلسله ماوریه به بعد در دست نیست، اگرچه ارتهه شاستره از روستاهایی نام می برد که به جای مالیات، سرباز در اختیار دولت می گذاشتند؛ این گونه روستاهای جنگجوپرور در قرون وسطای شبه قاره وجود داشته است. به نظر می رسد که خصلت جنگی قبایل شمال-غرب هند، راجستان و قسمت هایی از دکن غربی نسبت به ادوار نخستین تغییر چشمگیری

1. Śreṇi

2. Manigrama

3. Honourable Company

4. Karṇāṭa (Mysore)

نیافته است و به‌رغم یورش‌های بسیار و تغییر خاوندان و اربابان، تا عصر حاضر هنوز باقی است. در میان چنین مردمی، مردانی که از لحاظ بدنی قوی‌ترین بودند در جنگ شرکت می‌جستند.

ارتش هند بنا بر سنت دارای چهار لشکر بود: فیل سوار؛ سواره‌نظام؛ ارباب‌سوار و پیاده‌نظام. پاره‌ای منابع تقسیم‌های دیگر نیز بر آن افزوده‌اند، از قبیل نیروی دریایی، جاسوسی، مهندسی و کارپردازی، به‌طوری‌که تعداد رسته‌ها به شش یا هشت بالغ شده است. مهم‌ترین این رسته‌ها از دید نظریه نظامی آن عصر، رسته فیل سوار بود.

از به‌کار گرفتن فیل در جنگ، برای نخستین بار به‌طور قطع در نوشته‌های مقدس بودایی سخن رفته است؛ در آن جا گفته می‌شود که بیمیساره، شاه مگده، سپاهی عظیم و کارآمد از فیلان داشته است. این فیل‌ها با نهایت دقت پرورش می‌یافتند و نگهداری می‌شدند. حرکت آن‌ها در پیشاپیش سپاه به‌سان حرکت تانک‌ها در جنگ امروزی بود، صفوف دشمن را در هم می‌شکستند و خطوط دفاعی، دروازه‌ها و دیگر استحکامات جنگی را در هم می‌کوبیدند (ص ۶۷۳ و بعد). همچنین از خط زنجیری از فیلان به جای پل موقت و محکم برای عبور از رودخانه و آب‌های کم‌عمق استفاده می‌شد. فیل‌ها را غالباً با زره‌های چرمی حفاظت می‌کردند و عاշشان را با ناوک‌های فلزی مسلح می‌ساختند. سونگ‌یون،^۱ جهانگرد چینی که در آغاز قرن ششم مملکت هون‌ها را دیده است، از فیل‌هایی جنگی سخن به میان می‌آورد که شمشیرهایی به خرطومشان بسته شده بود، و با آن کشتار عظیمی به راه می‌انداختند — اما این سخن را هیچ‌یک از منابع دیگر تأیید نمی‌کنند. هر فیل علاوه بر فیلبان، معمولاً دو یا سه سرباز مسلح به کمان، زوبین و نیزه دراز بر پشت خود حمل می‌کرد، و پیشاپیش دسته کوچکی از پیاده‌نظام در حرکت بود تا آن را از حمله دشمن مصون بدارد. اعتماد و اطمینان فرماندهان و سران نظامی هند به فیلان، از جنبه عملی نافرجام و مصیبت‌زا بود. فیل‌های جنگی ممکن بود در آغاز نبرد، در قشون مهاجم که با فیل آشنایی نداشت وحشت عظیمی بیفکند، اما این فیلان شکست‌ناپذیر نبودند. درست همان‌گونه که رومیان موفق شدند فیل‌های پورهوس^۲ و

1. Sung Yün

۲. Pyrrhus: حدود (۲۷۲-۳۱۸ ق.م)، شاه اپیروس. با قوای زیاد و چند فیل به ایتالیا تاخت و رومیان را در هراکلیا مغلوب کرد (۲۸۰ ق.م). در سال ۲۷۹ نیز آنان را دوباره شکست داد، ولی در این جنگ تلفات بسیار زیادی داد. — م.

هانیبال^۱ را مغلوب سازند، یونانیان، ترک‌ها و دیگر مهاجمان نیز بر ترس خویش از فیل‌های جنگی هندی فایق آمدند. حتی بهترین فیل‌های کاملاً تربیت‌یافته جنگی، به آسانی روحیه خود را مخصوصاً در برابر آتش از دست می‌دادند، و چون دستخوش هراس می‌شدند، به فیل‌های دیگر آسیب می‌رسانیدند، تا آن‌جا که یک گردان فیل که از وحشت غریب می‌کشیدند پشت به جبهه می‌کردند، سواران خود را بر زمین می‌افکندند و قوای خودی را زیر پا لگدکوب می‌ساختند. ایمان رقت‌انگیز هندوان به صفات و خصال جنگی فیل به فاتحان مسلمان هم سرایت کرد، و اینان پس از آن‌که چند نسل در هند به سر بردند مانند خود هندوها وابسته و متکی به فیل شدند، و باز هم مانند خود هندوها از سپاهیان بدون فیل دشمن به همان طریق صدمه خوردند.

سواره‌نظام هرچند در ارتش هند از اهمیت برخوردار بود، تراز توانایی و کفایت آن‌ها به پایه سواره‌نظام سایر کشورهای قدیم نمی‌رسید. همین ضعف سواره‌نظام ارتش هند عامل مهمی در شکست آنان از مهاجمانی بود که از شمال-غرب بر آنان تاختند. پیروزی قاطع اسکندر مقدونی بر پوروس^۲ در سال ۳۲۶ قبل از میلاد، و نیز غلبه محمد غوری بر پریتهوی راجه در سال ۱۱۹۲ میلادی، هر دو عمده‌تأ مدیون نیروی سواره‌نظام برتر و پرتحرک‌تر بود. به‌ویژه تیراندازان سوارکار خطر عمده‌ای برای سپاهیان هندی به شمار می‌رفتند.

ارابه به عنوان یک وسیله نقلیه جنگی اندکی پس از آغاز دوران مسیحی از میان رفت. در دوره ودایی، ارابه عمده‌ترین سلاح جنگ تلقی می‌شد، و در داستان‌های حماسی این اهمیت را حفظ کرد. از اژده‌شاستره و سایر شواهد چنین برمی‌آید که در عصر ماوریه، هنوز از ارابه در جنگ بسیار استفاده می‌شد، و در مجاری‌های قدیمی نقش تعدادی ارابه جنگی دیده می‌شود؛ لیکن در عصر گوپته، ارابه صرفاً وسیله‌ای برای حمل و نقل بود. ارابه سبک دو اسبه دوره ودایی، تنها ارابه‌ران و یک مبارز را حمل می‌کرد. این ارابه بعداً به صورت وسیله نقلیه‌ای بزرگ‌تر و زمخت‌تر درآمد. در منابع یونانی و رومی از ارابه‌های

۱. Hannibal (Bc 182-247): سردار کارناژی و یکی از بزرگ‌ترین نابغه‌های نظامی جهان، پسر هامیلکاربارکا، با نیرویی عظیم و همه تجهیزات جنگی و فیل‌های خود از آلپ گذشت، دره پورا را زیر پا گذاشت و قوای رومی را در هم شکست. سرانجام در دومین جنگ، هانیبال در راه به سختی شکست خورد (۲۰۲ ق م)، به اسارت درآمد و خودکشی کرد. - م.

۲. porus: پادشاه دلاور سرزمین پنجاب. اسکندر مقدونی او را مغلوب و اسیر کرد، ولی پوروس اظهار عجز نکرد. اسکندر نیز مملکتش را به او بازگردانید. پس از مرگ اسکندر، انوداموس از سرداران مقدونی او را به خدعه به قتل رسانید (۳۱۸ ق م). - م.

چهار اسبه سخن رفته است، و نقش آن‌ها در سانچی و جاهای دیگر دیده می‌شود که اسب‌ها را سینه به سینه بر آن‌ها بسته‌اند و سرنشین دارند.



شکل ۱۰- جنگجویان شاهی (از روی یک لوح گل صورتگری از اهی‌چهترا، حدود قرن ششم میلادی)

اشاره‌هایی دایر به استفاده از کشتی برای مقاصد نظامی هست، ولی مدارک چندانی در دست نیست که شاهان هندی مفهومی واقعی از ارزش نیروی دریایی یا جنگ دریایی می‌داشته‌اند. کشتی صرفاً برای حمل و نقل سپاهیان، مخصوصاً در مسیر رودهای بزرگ هند به کار می‌رفت، لیکن پولکشین دوم شاه چالوکیه، از کشتی برای محاصره پوری،^۱ نزدیک بمبئی کنونی استفاده کرد، و دو تن از شاهان بزرگ سلسله چوله، یعنی راجه راجه اول و راجندر اول، (ص ۱۰۸ و بعد) سیاست دریایی مثبتی اتخاذ کردند و ظاهراً نیروی دریایی منظمی داشتند. گفته می‌شود که پراکرماهوی اول (ص ۱۰۶ و بعد)، فاتح سیلانی، از راه دریا به برمه حمله کرد. از کشتی‌های جنگی برای سرکوب دریازنانی که اقیانوس هند را عرصه هجوم و غارت کرده بودند، استفاده می‌شد. نویسندگان عرب قرون وسطا متذکر شده‌اند که امیران کوچک سواحل غربی هند، خود صاحب ناوگان سازمان‌یافته‌ای برای دریازنی بوده‌اند. در هر حال، بجز شاهان سلسله چوله، در این‌که هر یک از شاهان هند نیروی دریایی به معنای کنونی داشته‌اند، جای تردید بسیار است.

اگرچه از پیاده‌نظام در متون چندان ذکری به میان نیامده است، این رسته می‌بایستی در همه دوره‌ها ستون فقرات و هسته اصلی ارتش را تشکیل می‌داده باشد. یک سپاه گزیده نظیر «گارد پرتوری»^۱ یا پاسداران امپراتور، در بیشتر ممالک وجود داشت. در قسمت‌های جنوبی، طی قرون وسطا گارد سلطنتی وظیفه‌دار حفظ جان شخص شاه بود، و وفاداری آن‌ها با صرف یک غذای تشریفاتی با شاه، به هنگام جلوس او تأیید می‌شد. افتخار صرف غذا با شاه به افراد گارد نوعی احساس بزرگزادگی و اشرافیت می‌بخشید، و مارکو پولو از آنان با عنوان «پاران افتخاری»^۲ یاد کرده است.

ارته‌شاستره متذکر می‌شود که رسته‌ای از پزشکان امر مراقبت از زخمی‌ها را بر عهده داشتند. اینان با انواع دارو، وسایل زخم‌بندی و سایر تجهیزات لازم در عقب جبهه آماده بودند. وجود پزشکان و نیز گروهی از دامپزشکان برای رسیدگی به وضع اسبان و فیلان، لازمه هر سپاهی بود، و این امر را سایر منابع تأیید می‌کنند. همان منبع از استخدام زنان برای پختن غذا در پشت جبهه سخن گفته است.

به گفته بیشتر نظریه‌پردازان، واحد بنیادی ارتش «پتی»^۳ بود، یعنی دسته‌ای متشکل از یک فیل، یک ارابه، سه اسب و پنج سرباز پیاده. از هر سه پتی یک «سناموکه»^۴ و از هر سه سناموکه یک «گولمه»^۵ به وجود می‌آمد. یک ارتش کامل «اکشوهینی»^۶ از ۲۱,۸۷۰ پتی تشکیل می‌شد. دقت اغراق‌آمیزی که در این تقسیم‌بندی به کار رفته است، نمونه دیگری از فضل‌فروشی نویسندگان قدیم هند را در مسائل علمی نشان می‌دهد، و هیچ مدرک مقبولی در دست نیست که ارتش عملاً به این صورت با درآمیختگی کامل رسته‌ها و سلاح‌ها تقسیم شده باشد. منابع دیگر از واحدهای بنیادی ده نفره سخن گفته‌اند. ارته‌شاستره از واحدی یاد می‌کند که متشکل از ۴۵ ارابه، ۴۵ زنجیر فیل، ۲۲۵ رأس اسب، و ۶۷۵ نفر پیاده‌نظام بوده است؛ پنج واحد از نوع اخیر یک صف کامل جنگی «سمویوه»^۷ را تشکیل می‌داد که از حیث شمار برابر یک «لژیون رومی»^۸ بود.

۱. Pretorian Guard: نگهبانان مخصوص امپراتور روم که همه‌جا همراه وی بودند و امتیازهای مخصوصی داشتند. قسطنطین اول آن را منحل کرد (۳۱۲ میلادی). - م.

2. Companions of Honour

3. patti

4. senāmukha

5. gulma

6. akṣauhiṇī

7. samavyūha

۸. Roman Legion: واحدی در ارتش دولت روم که تعداد نفرات آن در ادوار مختلف از ۳,۰۰۰ تا ۶,۰۰۰ بود،

ارتهه شاستره این ارقام را متغیر و بالجمله تابع در دسترس بودن منابع و دریاست‌های موقعیت می‌داند.

ارتش هند اصولاً ارتش بسیار عظیمی بوده است. بنابر منابع یونانی و رومی، قوای آخرین شاه سلسله ننده متشکل از ۲۰,۰۰۰ سواره‌نظام، ۲,۰۰۰ ارابه، ۲۰۰,۰۰۰ پیاده‌نظام، و تعدادی فیل بود که شمار آن‌ها را ۳,۰۰۰، ۴,۰۰۰ یا ۶,۰۰۰ زنجیر دانسته‌اند. به گفته پلوتارک، چنده گوپته از سلسله ماوریه با ۶۰۰,۰۰۰ سپاهی به هند حمله برد. هسوان‌تسانگ متذکر می‌شود که هرشه، در آغاز کار ۵,۰۰۰ زنجیر فیل، ۲۰,۰۰۰ سواره‌نظام و ۵۰,۰۰۰ پیاده داشت — این تعداد بعداً در اوج قدرت وی به ۶۰,۰۰۰ زنجیر فیل و ۱۰۰,۰۰۰ سوار بالغ گردید. مسعودی، سیاح عرب قرن نهم، می‌گوید که مندره پاله پادشاه پرتیه‌اره، چهار ارتش ۸۰۰,۰۰۰ نفری داشت؛ راجه راجه اول، شاه سلسله چوله، مملکت چالوکیه را با ۹۰۰,۰۰۰ سپاهی مورد حمله قرار داد. به این شواهد به‌طور کلی نمی‌توان اطمینان داشت، لیکن نکته درخور توجه این است که عظمت ارتش‌های قرون وسطا به مراتب بیش از ارتش‌های دوره‌های باستان است، و این امر با حقیقت مقرون است. از آن‌جا که این ارتش‌ها کاملاً مجهز و آماده کارزار بودند، و تعداد کثیری امدادگر و افراد غیررزمی نیز در التزام خود داشتند، بعید نیست که رقم کلی نیروی جنگی یک مملکت قرون وسطایی از مرز یک میلیون تن متجاوز بوده باشد.

به گفته مگاستنس، سازمان ارتش سلسله ماوریه، زیر نظر کمیته‌ای مرکب از سی تن اداره می‌شد که خود به کمیته‌هایی فرعی تقسیم می‌گشت، و این کمیته‌ها امور رسته‌های پیاده، سوار، ارابه‌های جنگی، فیل‌ها، نیروی دریایی و کارپردازی و مهندسی را برعهده داشتند. این نظام ظاهراً برگرفته توصیف مگاستنس از حکومت شهر پاتلیپوتره (ص ۱۷۵) پرداخته شده است و هیچ منبع دیگری آن را تأیید نمی‌کند. به گفته ارتهه‌شاستره، ارتش زیر نظر تعدادی امیر اداره می‌شد، و یک سپهسالار «سناپتی» در رأس کل امور ارتش قرار داشت. ارتش‌های قرون وسطا سپهسالاران متعدد داشتند که سپهسالار بزرگ «مهاسنپتی» سمت فرماندهی عالی را عهده‌دار بود. سپهسالار معمولاً چهره برجسته و بسیار مهم مملکت به شمار می‌رفت و غالباً از افراد خاندان سلطنتی انتخاب می‌شد. وی

→

و اغلب یک دسته سواره‌نظام نیز همراه داشت. لژیون‌ها از عهده سواران قبایل وحشی ژرمن برنیامدند و سرانجام از بین رفتند. — م.

فرمان‌های خود را مستقیماً از شاه دریافت می‌کرد، خود شاه در موارد بسیار مهم شخصاً - حتی در سنین کهولت - فرماندهی را برعهده می‌گرفت. شاهان غالباً در پیشاپیش ارتش می‌جنگیدند، ولی ارتهه‌شاستره محتاط توصیه می‌کند که بهتر است آنان عملیات را از پشت جبهه رهبری کنند. زیردست سپهسالار شمار زیادی فرمانده «نایکه»^۱، «دندنایکه» قرار داشت که در قرون وسطا تقریباً به نجبای فنودال شباهت داشتند. لشکر، هنگ و گردان هر یک دارای سازمان مشخصی بودند و زندگی سپاهی و سازمانی معینی داشتند. در قرون وسطا، در هند جنوبی، سخن از سپاهیان هنگی می‌شنویم که برای بستگان همکاران خود که در جنگ کشته می‌شدند، اعانه جمع می‌کردند و نیز اسنادی در دست است که از محل این صندوق سپاهی، بخشش‌ها و اعانه‌های مذهبی داده می‌شده است. سلاح‌های ارتش هند باستان با سلاح‌های دیگر تمدن‌های باستانی چندان تفاوتی نداشت. بعضی از پژوهندگان - که همه آن‌ها هندی هم نیستند - کوشش‌ها به کار برده‌اند تا ثابت کنند که ارتش هند دارای سلاح‌های گرم و حتی ماشین‌های پرنده بوده است، اما یقیناً چنین نیست. تنها اشاره صریح و روشنی که به سلاح‌های گرم شده، در متنی مربوط به آیین حکومت منسوب به شوکره^۲ آمده که در حقیقت اثری از قرن نوزدهم میلادی است. سلاح‌های مرموز و جادویی مذکور در حماسه‌ها - که با یک ضربه صداها نفر را می‌کشد و آتش و مرگ را در پیرامون خود می‌پراکند - باید ثمره خیالپردازی شاعران باشد. اگر هند در روزگار باستان سلاح گرم می‌داشت، مسلماً جهانگردان یونانی، چینی و عرب در گزارش‌های خود به وجود آن‌ها اشاره‌ای می‌کردند. نیز به طریق اولی، وجود ساختمان‌های شگفت‌انگیز هوایی که در رامایانا و متون قدیمی تامیل و جا‌های دیگر نقل شده، تصورات شاعرانه‌ای بیش نیست، زیرا ساختن آن‌ها مسلماً ورای استعداد و توانایی‌های فنی هر تمدن باستانی بوده است.

هندیان عملاً همان دستگاه‌های پرتابی دنیای قدیم - که احتمالاً تا عصر ماوریه ناشناخته بود - مانند منجنیق، دژکوب و سایر وسایل محاصره را داشته‌اند. سلاح‌های شگفت‌انگیز شاعران ممکن است از پرتابه‌های آتشزا، گلوله‌های آتشین، تیرهای آتشزا و نظایر آن‌ها الهام گرفته باشد. این سلاح‌ها جملگی تصویر مشخصی از تجهیزات نظامی هند است که نویسندگان اسمریتی آن‌ها را مذموم شمرده‌اند. ارتهه‌شاستره خصوصاً ارزش مواد آتشزا را در جنگ تأیید می‌کند؛ و حتی متذکر می‌شود که از پرنده‌گان و بوزینگان

برای آتش زدن بام ساختمان‌های دشمن استفاده شود. وی دستور کار کوتاهی در مورد ترکیب یک ماده آتشزا به دست می‌دهد؛ از این دستور به‌خوبی معلوم می‌شود که آن ماده باروت نیست.

کمان معمولی هندی در دوره ماوریه به طول ۱/۵۰ تا ۱/۸۰ متر بود، آن را غالباً از خیزران می‌ساختند و با آن تیرهای بلند خیزرانی پرتاب می‌کردند. بنابر گزارش‌های یونانی و رومی، این کمان وسیله‌ای بسیار قوی بود که آن را بر زمین تکیه می‌دادند و با یک پا آن را محکم نگه می‌داشتند، ولی کمان‌های بعضی از تیراندازان در حجاری‌های آغازین نشان می‌دهد که بر زمین تکیه ندارد. استفاده از پیکان‌های زهرآلود مرسوم بود، ولی متون مذهبی آن‌ها را ممنوع اعلام می‌داشتند. کمان‌های مرکب ظریف‌تر را از شاخ «شارنگه»^۱ می‌ساختند که در دوره‌های بعد استفاده فراوان یافت. شمشیر انواع گوناگون داشت و خطرناک‌ترین نوع آن «نیشتريمشه»^۲، شمشیر تیز دو دسته‌ای بود که برای استفاده از آن می‌بایست هر دو دست را به کار برد. نیزه و زوبین از سلاح‌های عادی سرباز هندی بود، و نوعی نیزه دراز «تومره»^۳ که در جنگ از پشت فیل پرتاب می‌شد، نیز از جمله این سلاح‌ها بود. گرزهای آهنی و تبرهای جنگی نیز استفاده می‌شد. قلابسنگ‌هایی که پرتابه‌هایشان از گل سرخ بود همچنین در آثار بازمانده از شهرهای سند به دست آمده است، و فلاخن در زمان‌های بعد هم به کار می‌رفت اگرچه به نظر نمی‌رسید که اسلحه مهمی بوده باشد.

سلحشوران و جنگجویانی که پیکره‌های قدیمی‌شان باقی مانده است، (لوح ۲۴) دارای زره سبک هستند، لیکن به کار بردن زره‌های فلزی یا چرمی در نتیجه هجوم مهاجمان شمال-غرب گسترش یافت، و در قرون وسطا استفاده از خفتان، و همچنین برگستوان برای اسب و فیل تداول یافت. سپرهای ساخته‌شده از خیزران خمیده که با چرم یا فلز پوشیده شده بود، کاربرد عمومی داشت و گاهی این سپرها سراسر بدن را محفوظ می‌داشت. تا قرون وسطا نشانی از کلاهخود دیده نمی‌شود، و چنین به نظر می‌رسد که سرباز هندی برای حفظ سر به چین‌های ستر دستار خود متکی بود.

ساختن استحکامات شاخه مهمی از علوم نظامی بود، ولی تقریباً همه دژهای پیش از دوران اسلامی هند، بعداً چندان تغییر داده نشد تا با وضع روز و زمانه تطبیق یابد، بنابراین نمی‌توان از روی آن‌ها سیمای واقعی معماری نظامی قدیم هند را دریافت. در

این مورد تنها استثنای مهم دیوار طولی است از سنگ‌های تراشیده ناهمواری که برای حفاظت صحنه شهر قدیم راجگریها، پایتخت بیمیساره، شاه سلسله مگده ساخته شده و ممکن است تاریخ بنای آن به روزگار بودا برسد. اخیراً باستان‌شناسان هندی دیوارهای شهر کوشامبی را با نمای آجری کشف کرده‌اند. این دیوار که به احتمال زیاد پیش از روزگار بودا ساخته شده، به تدریج توسعه یافته، تقویت شده و سرانجام به صورت بارو و خاکریزی با ارتفاع و ضخامت بسیار زیاد درآمده است. نمونه دیگر شیشوپالگره^۱ در اریساست؛ در این جا قسمت کوچکی از خاکریز شهر از دوران گوپته کشف شده است. و آن دیوار آجری دست‌ساخته‌ای است که بر روی خاکریز بنا شده و احتمالاً دارای خندقی نیز بوده است.

دورگه^۲ آرمانی یا شهر بارودار دارای استحکامات، به نحوی که در ارتفه‌شاستره تشریح شده است، سه ردیف خندق در پیرامون خود می‌داشته، و در میان این خندق‌ها خاکریزی پوشیده از بوته‌های خاردار تعبیه می‌شده است و بر فراز آن دیواری به ارتفاع ۱۲ متر بنا می‌شده که تعدادی برج‌های چهارگوش و بالکن‌های سرپوشیده برای تیراندازان می‌داشته است. این استحکامات را می‌توان با شرح مگاستنس از استحکامات شهر پاتلیپوتره که گفته می‌شود دارای دیوار چوبی محکمی با ۵۷۰ برج و ۶۴ دروازه بوده است، قیاس کرد. ارتفه‌شاستره ساختن استحکامات چوبی را توصیه نمی‌کند، زیرا چوب در معرض حریق و پوسیدگی است. ولی یافته‌های باستان‌شناسی صحت نظر مگاستنس را تأیید می‌کند، زیرا آثار بعضی از الوارهای غول‌آسای دیوار چوبی شهر پاتلیپوتره در نزدیکی پتنا پیدا شده است. استحکامات شیشوپالگره مسلماً کوچک‌تر و کم‌کارتر از دورگه بوده است (لوح ۱۱ - الف).

مهم‌ترین دژ هندی قبل از دوره مسلمانان، دژ دوه‌گیری^۳ (دولت‌آباد کنونی) است. این شهر تا سال ۱۳۱۲ که به دست علاءالدین خلجی افتاد، پایتخت شاهان سلسله یادوه در دکن شمالی بود. بیشتر استحکامات خارجی آن را حکمرانان مسلمان تغییر و توسعه دادند، لیکن ارک‌دژ که بر تپه‌ای تقریباً حصول‌ناپذیر قرار داشت (لوح ۲ - پ)، هنوز راهروهایی را که شاهان هندو در دل صخره‌های سخت تراشیده‌اند، و تنها راه رسیدن به قلعه تپه می‌باشد حفظ کرده است. به‌طور کلی، این دژ یادگاری از مهارت مهندسی نظامی هند در قرون وسطا به شمار می‌رود.

1. Śisupālgrah

2. durga

3. Devagiri

مهاجمان هنگام محاصره شهر راه را بر آن می‌بستند و دشمن را در تنگنای غذا و آب قرار می‌دادند. اما تصرف با هجوم ناگهانی نیز مرسوم بود. استفاده از نقب نیز رواج داشت. لغتی که در زبان هندی برای نقب به کار می‌رود «سورنگه»^۱ است که از واژه یونانی σπρυγ گرفته شده است که مانند آن دارای همان معنای ثانوی بود، و از این امر می‌توان استنباط کرد که هندیان در فن محاصره نکاتی از شاهان یونانی-باکتریایی (باختری) آموخته بوده‌اند.

ارتش هند سنگین و کم‌تحرک بود. ارته‌شاستره می‌گوید که یک ارتش ورزیده باید بتواند روزانه دو «یوجنه»^۲ راه بپیماید، حال آن‌که ارتشی ناآزموده فقط یک یوجنه می‌پیماید. یوجنه نظیر لیگ^۳ انگلیسی، واحد غیردقیقی برای تعیین مسافت است و مقدار آن از ۶/۵ کیلومتر تا ۱۶ کیلومتر تغییر می‌کند؛ لیکن چنان‌که از شواهد داخلی برمی‌آید، در ذهن مؤلف ارته‌شاستره یک یوجنه مسافتی حدود ۷ کیلومتر بوده است. بنابراین پیمودن ۱۶ کیلومتر در روز حداکثر مسافتی بود که از یک ارتش ورزیده و کارآمد انتظار می‌رفت و این با توجه به سازمان درهم‌پیچیده و دست‌وپاگیر ارتش هند، امری شگفت‌انگیز نبود.

ارتش در اردوی عظیمی سکنا می‌گرفت که در واقع شهری موقتی بود. در این شهر محل‌های مخصوصی برای شاه، حرم شاه، دنباله‌روان سپاه همچون بازرگانان، حتی روسپیان و غیره پیش‌بینی شده بود. شاه و مقام‌های برجسته شماری از افراد خانواده خویش، از جمله تعدادی از زنان منتخب و هم‌خوابه‌ها را با خود به اردو می‌آوردند بعداً با قیاس از این، کارگزاران فرومرتب نیز همین کار را می‌کردند. راشتره‌کوته شاه آموگ‌هورشه^۴ (۸۱۷-۸۷۷)، در اردو زاده شد، درحالی‌که پدرش گووینده^۵ سوم در ویندهیا^۶ مشغول جنگ بود. این تعداد کثیر از افراد غیرسپاهی که به‌هیچ‌وجه تابع انضباط نظامی نبودند، مسلماً موجب کند شدن سرعت پیشروی سپاهیان می‌شدند، و از کارایی آن می‌کاستند. یکی از نظریه‌پردازان با همراه بردن زنان در لشکرکشی‌ها مخالفت داشت، [۵۲] ولی به نظر می‌رسد که نظر وی چندان مورد توجه قرار نگرفته است.

ارته‌شاستره طرفدار رعایت انضباط بسیار سخت و دقیق در اردو است. اردو می‌بایست سخت محافظت شود و پاسبانان همه‌جا در کار باشند؛ ورود و خروج با برگ

1. suraṅga

2. yojana

3. league

4. Amoghavarṣa

5. Govinda

6. Vindhya



شکل ۱۱ - یک محاصره (نقش برجسته‌ای از حدود آغاز عصر میلادی)

عبور به دقت تحت کنترل قرار گیرد. ولی در عمل، سازمان اردو احتمالاً چنین نظم و سازمان دقیقی که ارته‌شاستره برای آن قائل است نداشت، مخصوصاً در زمان‌های بعد، یعنی هنگامی که آن سازمان مخفی و مفصلی که سلسله‌ماوریه ایجاد کرده بود - و ارته‌شاستره بازتاب آن است - عمدتاً از میان رفته بود. از شرح روشنی که بانه از اردو زدن چشمگیر ارتش هرشه (ص ۶۶۴ و بعد) به دست می‌دهد، به نظر نمی‌رسد که چنان کارآیی‌ای در سازمان اردوزنی در میان بوده باشد، گو این‌که هر آنچه درباره‌ی بی‌نظمی و آشفتگی کار نوشته شده است، بیشتر جنبه‌ی ظاهری دارد تا واقعی.

ارته‌شاستره توصیه‌ی بسیاری درباره‌ی مقدمات جنگ می‌کند، ولی متأسفانه از اسلوب واقعی نبرد سخنی به میان نمی‌آورد و لاجرم برای پی بردن به آن باید به روایت‌های مبالغه‌آمیز حماسه‌ها و سایر منابع متوسل شویم.

نبرد جزو شعایر بزرگ مذهبی بود و عالی‌ترین قربانی مرد جنگی به شمار می‌رفت، و بدیهی است که وارد شدن به چنین امر خطیری نمی‌بایست بدون مقدمات صورت پذیرد. روز و ساعت جنگ مفروض را در صورتی که امکان می‌داشت، با دقت تمام علمای علم احکام نجوم تعیین و انتخاب می‌کردند. در شب قبل از نبرد مراسم تطهیر به عمل می‌آمد، و پیش از آن‌که نبرد آغاز شود، برهمنان و خود شاه برای سربازان به ایراد سخنرانی می‌پرداختند و آنان را با وعده‌ی غنائم و کسب افتخار، و حتمیت پادشاه بهشت برای شهیدان، به جنگ ترغیب و تشویق می‌کردند.

ارته‌شاستره توصیه می‌کند که پیاده‌نظام سنگین اسلحه در قلب میدان قرار گیرد، و پیاده‌نظام سبک اسلحه با ارابه‌های جنگی و سواره‌نظام در جناح‌ها. فیل‌ها معمولاً در

وسط تمرکز داده می‌شد و تیراندازان در پشت سر نیزه‌داران قرار می‌گرفتند. وصف جنگ عموماً مبالغه‌آمیز است، و گرانبار از عناصر تخیلی و فوق‌طبیعی؛ لیکن واضح است که در اغلب موارد جنگ تن به تن میان دو پهلوان برگزیده ارزش و اهمیت فوق‌العاده‌ای داشته است. آن‌که جنگ مغلوبه و همگانی غالباً تأثیری قطعی در سرنوشت نهایی پیکار داشت، در آثار و نوشته‌ها که یگانه منبع ما در این مورد است، کمتر به آن توجه شده است. شجاعت و روحیه جنگی سرباز عادی بستگی به فرمانده او داشت. تنها از بزرگزادگان و سلحشوران برگزیده و زبده انتظار می‌رفت که تا آخرین نفس بجنگند، و اخبار متعدد از ارتش‌هایی داریم که چون فرمانده آن‌ها کشته یا مجروح شده است، به ترس و وحشت دچار آمده، سراسیمه راه گریز در پیش گرفته‌اند.

ارته‌هاستره پیشنهاد می‌کند که برای سر هر سرباز دشمن جایزه‌ای تعیین شود. و مقدار این جایزه بنا به مرتبه و درجه مقتول، از بیست پنه به بالا باشد. بدیهی است که این جایزه امان دادن به دشمن را تشویق نمی‌کرد، اما کشتار دسته‌جمعی زندانیان مرسوم نبود، و در متون اسمریتی این عمل قویاً نهی شده است. اسیران عموماً با پرداخت خونبها آزاد می‌شدند، اسیری که نمی‌توانست خونبها بپردازد - و این موردی بود که شامل بیشتر سربازان عادی می‌شد - به بردگی در می‌آمد، لیکن پس از آن‌که با دستمزد کار خود خونبهای خویش را می‌پرداخت آزاد می‌شد.

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که روابط میان کشورها و جنگ ضعیف‌ترین جنبه‌های طرز حکومت هند بوده است. پادشاهی‌های هندوی قرون وسطای هند، که نه می‌توانستند امپراتوری‌ای به وجود آورند و نه اتحادی محکم و پابرجا برقرار سازند، ارتش‌های عظیم کم‌حرکی را تأمین و نگهداری می‌کردند که دایم در حال جنگ بودند، لاجرم پهلوانان و قهرمانان برای خود پروردند. اما این قهرمانان را هرگز یارای آن نبود که در برابر ترک‌ها، که فنون و دانش نظامی‌شان را نظریه‌پردازی‌های فضل‌فروشان و سنت‌های باستانی گرانبار نساخته بود، ایستادگی کنند.

فصل پنجم

جامعه: طبقه، خانواده، و فرد

قوانین طبقه و مراحل زندگی

غالباً و در بیشتر بافت‌ها، ما به اصطلاح «دهرمة (آیین، قانون) طبقه و مرحله زندگی» یا «ورناشرمه - دهرمه» برمی‌خوریم^۱ که در عصر طلایی، اعصار دور گذشته امری بدیهی و روشن و تخطی‌ناپذیر بود، لیکن امروز چیزی است گنگ و درست درنیافته شده و تا حدی فراموش شده؛ برهمنان آن را تفسیر و تأویل و شاهان آن را حفظ و اجرا می‌کنند. مفهوم ضمنی این عبارت آن است که دهرمه برای همه یکسان نیست. در واقع یک دهرمة عمومی وجود دارد که هنجار‌کردار و رفتار است و همگان باید یکسان آن را به کار بندند، لیکن علاوه بر آن، برای هر طبقه و هر مرحله از زندگی فرد دهرمة خاصی نیز وجود دارد. دهرمة بزرگ‌زادگان همان دهرمة مردمان و ضعیف، و دهرمة دانشجو دهرمة مرد سالخورده نیست.

اذعان تام و تمام به این‌که افراد بشر یکسان نیستند و یک سلسله‌مراتب طبقاتی وجود دارد، و هر طبقه را وظایف جداگانه و شیوة متمایزی برای زندگی است، یکی از برجسته‌ترین و جالب‌ترین مشخصه‌های جامعه‌شناسی هند باستانی به شمار می‌رود. گاه و بی‌گاه انتقادات و سنجشگری‌ها از امتیازاتی که طبقات بالا داشتند به گوش می‌رسید، و نیز گاهی نظریه‌ها و پیشنهادهای مساوات‌طلبانه‌ای مطرح می‌شد، ولی به‌طور کلی این مفهوم از پایان دوره ودایی تا کنون پابرجا و باقی مانده است.

چهار طبقه عمده

قبلاً متذکر شدیم (ص ۵۲) که در پایان عصر ریگ ودا، تقسیم چهارگانه جامعه در حکم

۱. Dharma: فربضة مذهبی، امرونی، قانون، و قانونی که افراد را به اجتماع وابسته می‌سازد. - م.

امری اصلی، ازلی و مقرر از جانب خداوند تلقی می‌شد. طبقات چهارگانه هند («ورنه»^۱ها) از تقسیم طبقاتی اولیه آریایی‌ها نشئت یافته بود، زیرا نوعی طبقه‌بندی در بسیاری از جامعه‌های هند و اروپایی وجود داشت، و ایران باستان نیز دارای چهار «پیشتره»^۲ یا طبقه بود که از پاره‌ای جهات با طبقات موجود در هند قابل مقایسه است. این طبقه‌بندی اجتماعی در عصر ودایی، در موقعیتی نظیر آنچه امروزه در افریقای جنوبی وجود دارد – اقلیتی سفیدپوست که می‌کوشد تا پاکی نژاد و تفوق خود را بر اکثریتی سیاهپوست حفظ کند – پیش آمد و شدت و حدت بیشتری یافت. تقسیمات طبقه‌ای قبیله‌ای سخت شد و بومیان تیره‌پوست تنها در قاعده یا پایین‌ترین طبقه ساختار اجتماعی آریایی جایی یافتند و به صورت بردگانی با حقوقی اندک و زبونی‌های بسیار درآمدند. طولی نکشید که مفهوم طبقه (ورنه) چنان در فکر و اندیشه هندی جا باز کرد که اصطلاحات آن برای طبقه‌بندی کالاهای نفیس از قبیل مروارید، و کالاهای ضروری از قبیل الوار نیز به کار رفت. از جنبه نظری هر آریایی وابسته به یکی از طبقات چهارگانه بود، اطفال، راهبان و بیوه‌زنان که خارج از نظام طبقاتی تلقی می‌شدند، از این حکم مستثنا بودند.

مفهوم «ورنه» در سرزمین‌های دراویدی جنوب نسبتاً دیرتر پیدا شد، زیرا در نوشته‌های قدیم تاملیل، ما جامعه‌ای را می‌بینیم که به گروه‌های قبیله‌ای تقسیم شده است، و در آن مطلقاً هیچ گروهی دیگر تفوق و برتری ندارد. طی قرن‌ها بعد تقسیم‌بندی طبقاتی به تدریج سخت‌تر شد تا آن‌جا که برهمنان هندوی جنوب در رعایت شعایر و آیین‌های خود سختگیرتر شدند، «نجس‌ها» یا «محرومان» جنوب هند به وضعی به مراتب پست‌تر و حقیرتر از «نجس‌های» شمال درآمدند.

میان سه طبقه بالاتر و طبقه شودره شدیداً تمایز گذاشته می‌شد. آن‌ها «دوباره‌زاد»^۳ («دویجه»)^۴ بودند: یکی زاده شدن طبیعی از مادر، و دیگری به هنگام تشرف آیینی، یعنی هنگامی که بند مقدس به آن‌ها اعطا می‌شد و در جامعه آریایی پذیرفته می‌شدند^۵ (ص ۲۳۵ و بعد). در مورد طبقه شودره مراسم تشرف انجام نمی‌گرفت، و اغلب آنان

1. Varṇa

2. Piśtra

3. twice-born

4. dvija

۵. در متون متأخر اصطلاح «دوباره‌زاد» بیشتر برای برهمنان به کار می‌رود، اما در مورد طبقات کشتریه و ویشیه نیز، در صورتی که مراسم تشرف آیینی را گذرانده باشند، دقیقاً قابل اطلاق است.

آریایی تلقی نمی‌شدند. تقسیم‌های چهارگانه طبقه‌ای از لحاظ نظری رسمیت داشت. مانو [۱] تکلیف هر طبقه را مشخص کرده است: وظیفه برهمن تحصیل و آموختن علم، برگزار کردن مراسم قربانی و دادن و گرفتن هدیه است؛ کشتیبه باید مردم را حفاظت کند، قربانی به جای آورد و به تحصیل بپردازد؛ ویشیه نیز قربانی می‌کند و درس می‌خواند، لیکن کار اصلی‌اش پرورش دام، کشت زمین، فعالیت در امور تجارتي و دادن وام است؛ وظیفه شودره تنها خدمت به سه طبقه بالاتر است.^۱ مانو در جایی دیگر می‌افزاید [۲]: وظیفه خود را بد انجام دادن بهتر است از وظیفه دیگری را خوب انجام دادن. این شعار، که در بهگودگیتا^۲ به زیبایی تمام بیان شده است، مضمون اساسی غالب افکار اجتماعی هندی بود. هر فرد در جامعه جایی داشت و نقشی برای او در نظر گرفته شده بود که می‌بایست با وظایف و حقوق آن انجام دهد.

این وضع کمال مطلوب بود. ممکن است در قرون وسطا برای رهیابی بدان تلاش شده باشد، ولی حصول بدان هیچ‌گاه کاملاً صورت نپذیرفته است. دستورها و قواعد متون که قوانین رفتار طبقات چهارگانه را مقرر می‌دارد، در عمل به‌ندرت به اجرا درآمده و غالباً آشکارا نقض می‌شد. این متون را — که قبلاً از آن‌ها بحث کردیم (ص ۱۶۲ و بعد) — برهمنان، و از دیدگاه خود نوشته‌اند، و شرایط و اوضاعی را عرضه می‌کرد که برهمنان میل داشتند چنان باشد. بدین ترتیب، جای تعجب نیست اگر عالی‌ترین مقام و مرتبه را

۱. در دفتر دوازدهم مه‌بهاراته چنین آمده است: «... برهمن می‌باید که محافظت نفس خود می‌کرده باشد. و آنچه بزرگان به خواندن آن امر کرده باشند آن را بخواند و غیر آن نخواند... برهمن می‌باید که با هیچ‌کس دشمنی نداشته باشد و با همه دوستی کند. و کشتی را می‌باید که به مردم چیزی می‌داده باشد و نگاهبانی رعیت کند و دزدان و قطاع‌الطریق را بکشد... کشته شدن سپاهیان در جنگ تلافی همه گناهان ایشان می‌کند. چنانچه برهمنان را راست قولی تلافی همه کارها می‌کند، سپاهی را جنگ همان‌طور است.»

«ویشیه می‌باید که اول کار خدا بکند و خیرات بدهد و کسب بکند و گاو بسیار نگاه دارد... و کار شودره آن است که خدمت این سه طایفه می‌کرده باشد. و هرکس را که شودره خدمت او می‌کرده باشد، آن کس را می‌باید که شودره را خوردنی و پوشیدنی می‌داده باشد. و برهمنی را می‌باید که رخت‌های کهنه خود را به شودره می‌داده باشد. و همه طایفه می‌باید که شودره را به جهت خدمت نگاه دارند.» — م.

۲. «... کردار هر قومی از برهمنان، کشتیبه، ویشیه و شودره که به مقتضای جبلت ایشان به وقوع می‌آید متفاوت است:

«زیر کردن حواس و دل، ریاضت کشیدن و پاکیزگی ظاهر و باطن، آرام دل و راستی، دانش علمی، معرفت آفریدگار و تصدیق احکام ودا و ذاتی برهمنان است»؛

«شجاعت، شوکت، استقلال، زیرکی، پابرجا بودن در عرصه نبرد، و جوانمردی و ترقی خصال کشتیبه است»؛

«زراعت کردن، نگهبانی گاوان نمودن و به سودا و سود پرداختن، خوی طایفه ویشیه»؛

«خدمت مردم کردن خاصه قوم شودره». بهگودگیتا، ترجمه دارا شکوه، ص ۱۳۳. — م.

برای طبقه پرستاران قائل شده و آن را بالاتر از هر حد و میزانی قرار داده باشند. برهمن خدایی بزرگ به صورت انسان بود [۳]. چنین تصور می‌شد که نیروی معنوی او می‌تواند در یک آن شاهی را که در صدد نادیده گرفتن حقوق او برآید، با ارتشش از میان بردارد. بنابر قانون وی مدعی امتیازهای عظیمی بود (ص ۱۷۴) و از هر لحاظ برتری، افتخار و تعظیم و تکریم می‌طلبید. حتی کتب مقدس بودایی که ادعاهای مبالغه‌آمیز برهمنان را نمی‌پذیرند و طبقه کشریه را اصولاً بالاتر از برهمنان می‌دانند، بزرگی یک برهمن متدین و بی‌ریا را تصدیق می‌کنند.^۱

در منابع بودایی دو تیپ برهمن دیده می‌شود: برهمنان دانایی که همه شعایر آریایی را انجام می‌دهند و از احترام کامل برخوردارند؛ و دیگر برهمنان روستایی که بیشتر معاش خود را از راه پیشگویی و سحر و جادو تأمین می‌کنند و کمتر مورد احترامند. با همه خشکی و سختناکی نظام طبقاتی، برهمنان خیلی زود اصالت و پاکی نژاد خود را از دست دادند، و حتی چنین اظهار شده است که چون تمدن آریایی بسط یافت، مکتب‌های بومی جادوگران و درمانگران توانستند جای پای در طبقه و فرقه برهمنی به دست آورند، همچنان‌که رؤسای بومی به‌طور قطع در طبقه جنگجویان جذب و مستحیل شدند. بدین ترتیب، کاملاً ممکن است که آیین پیش از هندوگری تمدن هریا نهایتاً در ایمان آریایی جذب شده باشد.

برهمنان حرفه‌ای شامل دسته‌ها و طبقات گوناگون بودند. در قدیم‌ترین دوره‌ها به «ریشی»^۲ یا فرزندان افسانه‌ای برمی‌خوریم که سرودهای ودایی را تصنیف کردند، و در همان حال برای به جا آوردن آیین‌های قربانی به عده‌ای پرستار یا «رتویج»^۳ با وظایف خاص نیاز داشتند، مانند: دعاخوان یا «هوتر»^۴، سرودخوان یا «اودگاتر»^۵، و برهمنانی که اعمال دستی تشریفات قربانی «اده وریو»^۶ را انجام می‌دادند. اصطلاح «براهمنه» اصلاً به معنای «کسی است که مجذوب برهمنی باشد» – و آن قدرتی جادویی

۱. در سخنان بودا چنین آمده است: «برهمنی را نباید زد، برهمنی نباید خشمش را بر او [به کار] بگشاید؛ شرم بادا بر آن کس که خون برهمنی را فرو ریزد، و بیش از این شرم بادا بر آن‌که [خشمش را] برابر او بگشاید». – م.
۲. ṛṣi، به معنای حکیم، ملهم، عارف، شاعر یا دانشمند، سراینده سرودهای مقدس، شاعر یا حکیم الهام‌یافته، شخصی که تنها یا با کمک دیگران به وسیله سرودن اشعار و متون مقدس، ایزدان را می‌خواند. اوپنیشد، ترجمه دارا شکوه، ص ۵۲۷.

3. rtvij

4. hotr

5. udgātṛ

6. adhvaryu

و مرموز است، از آن نوع که مردم‌شناسان جدید از طریق لغت مالزیایی «منه»^۱ با آن آشنا هستند. این واژه نخست به پرستارانی اطلاق می‌شد که به‌ویژه برای نظارت بر کل مراسم و آیین قربانی تربیت یافته، و آماده بودند با افسون‌های جادویی خود هرگونه تأثیر شوم ناشی از اشتباه‌های جزئی در حین مراسم قربانی را خنثی کنند. در اواخر عصر ریگ‌ودا این اصطلاح بر کل طبقه پرستاران اطلاق می‌شد.

در میان طبقه برهمنان تقسیم‌های دیگری نیز در کار بود. برهمنان عصر ودایی متأخر به خانوارهای برون‌همسر^۲ «گوتره»^۳ تقسیم می‌شدند، و این شیوه تقسیم که تا حدی سرمشق طبقات دیگر هم قرار گرفت، تا امروز باقی مانده است (ص ۲۲۴ به بعد). بعدها طبقه برهمنان کاست‌های متعددی تشکیل دادند که با پیوندهای درون‌همسری^۴ و اعمال مشترک دیگر با هم ارتباط می‌یافتند. تقسیم‌بندی بعدی «شاکها»^۵ یا شاخه بود که از متون اصلاح‌شده کتب ودایی نشئت می‌گرفت و در خانواده مورد بحث معتبر شناخته می‌شد. برهمنان غالباً تحت حمایت پادشاهی یا امیری زندگی می‌کردند، و معیشت آن‌ها از راه املاک بدون مالیاتی که به آن‌ها داده می‌شد و روستاییان آن را کشت می‌کردند، می‌گذشت؛ روستاییان مالیات خود را به جای شاه به برهمن می‌پرداختند. اما برهمنان صاحب زمینی هم بودند که املاک وسیع خود را به یاری کارگران مزدور یا رعایا کشت می‌کردند. برهمنان مذهبی ممکن بود مقام مهمی در دادگاه‌ها داشته باشند، اهمیت پوروहितه^۶ را در کشور قبلاً (ص ۱۴۳ و بعد) خاطرنشان ساختیم. برهمنان دیگر ممکن بود به عنوان استادان و تعلیم‌دهندگان وداها یا دیگر رشته‌های دانش توانایی و تبحر یافته باشند.

در تمام اعصار بسیاری از برهمنان به‌راستی زندگی کاملاً روحانی‌ای داشتند. کالیداس در نمایشنامه شکونتلا تصویر جالبی از ماندگاه این‌گونه برهمنان پرهیزگار عرضه می‌دارد که چگونه با سادگی و نه در عُسرت، در کلبه‌هایی در جنگل به سر می‌برده‌اند؛ حتی گوزن وحشی از این راهبان مهربان و شریف نمی‌ترسید، و محیط جنگل از رایحه خوش آتش مقدس آنان همواره عطرآگین بود. این‌گونه سکونتگاه‌های برهمنی از عطایای پادشاهان و امیران و دهقانان تأمین و برپا می‌شد. جمعی دیگر از برهمنان

1. mana

2. exogamous

3. gotra

4. endogamy

5. S'ākhā

۶. Purohita: این اصطلاح بعداً توسعه یافت و معنی برهمن خانوادگی پیدا کرد که بسیاری از شعایر و قربانی‌های هندو را برای یک خانواده یا گروهی از خانواده‌ها انجام می‌داد - معنای اخیر تا امروز هم باقی مانده است.

زاهدان زاویه‌نشین شدند، و در قرون وسطا فرقه‌های برهمنی دیرنشین بیشتر به شیوه و الگوی فرقه‌های بودایی تشکیل شد.

اما فعالیت‌های گوناگون مذهبی در هند باستان وسایل معاش تنی چند از برهمنان را بیشتر فراهم نمی‌ساخت. ادبیات اسمرتی فصل‌های خاصی دربارهٔ «وظایف روزگار پریشانی»^۱ (آپد - دهرمه)^۲ دارد، و در آن‌ها با کمال دقت آنچه را که شخص، در آن هنگام که نمی‌تواند زندگی خود را از طریق پیشه‌ای که مرسوم طبقهٔ اوست به‌طور مشروع تأمین کند تعیین شده است. طبق این مقررات برهمنان می‌توانستند به هر نوع دادوستد و شغل و حرفه‌ای دست یازند. بسیاری برای احراز مقام‌های مهم به استخدام دستگاه‌های دولتی در می‌آمدند. تعدادی از خاندان‌های سلطنتی اصل و نسب برهمنی داشتند. به‌طور کلی کتب قانون برهمنان را از پرداختن به امور کشاورزی منع می‌کرد، زیرا این قبیل کارها مستلزم صدمه زدن به حیوانات و حشرات بود؛ اما این قانون معمولاً نادیده گرفته می‌شد. برهمن از دادوستد بعضی از کالاها - از جمله گاو و حیوانات دیگر، برده، سلاح و مشروبات الکلی - ممنوع بود، و نیز مجاز نبود که در ازای گرفتن بهره پول به وام دهد [۴]، مانو وام دادن با ربح کم را به «مردم بدکردار» مجاز شمرده بود - و مراد از مردم بدکردار احتمالاً کسانی بودند که شعایر آریایی‌ها را مراعات نمی‌کردند. ولی با آن‌که برهمنان این قوانین را به دقت رعایت می‌کردند، هنوز باب بسیاری از دادوستدها و حرفه‌ها به روی آنان باز بود.

دربارهٔ این‌که یک برهمن با وجود اشتغالش به امور دنیوی، باز شایستهٔ همان احترامی هست که به فرد شریفی از این طبقه گذاشته می‌شود یا نه، عقاید مختلف است و هیچ قاعدهٔ روشن و واضحی مقرر نشده است. مانو که مستندترین و موثق‌ترین نوشتهٔ اسمرتی است از این لحاظ نظری قاطع ابراز نکرده و در قسمت‌های مختلف متن نگرش‌های کاملاً مغایری عرضه نموده است [۵]. تا آن‌جا که از نوشته‌های کلی برمی‌آید، حقوق خاص برهمنی معمولاً تنها به کسانی اعطا می‌شد که از راه اجرای مراسم قربانی و آموزش زندگی می‌کردند. چارودته،^۳ برهمن فقیری که قهرمان نمایشنامهٔ اربابۀ سفالی کوچک است (ص ۱۷۴ و ۱۷۵)، در دادگاه در معرض رفتاری پست و ناشایست قرار می‌گیرد، به این علت که وی تنها به زاد برهمن است، ولی به پیشه برهمن نیست.

1. duty when in distress

2. apad-dharma

3. Cārudatta

برهمن با تمام اهمیت و اعتباری که داشت اغلب هدف طنز و طعنه بود. حتی در ریگ‌ودا [۶]، قورقور قوریاغه‌ها در آغاز فصل باران به آهنگ یکنواخت دعا خواندن برهمنان تشبیه شده است، با وجود این در این جا ممکن است قصد ریشخند و استهزا در میان نبوده باشد. اما برای این بند جالب از اوپه‌نیشد چاندوگیه [۷]،^۱ که رؤیای وکه‌دالبهیه^۲ فرزانه را توصیف می‌کند، توضیح و توجیه دلپذیری وجود ندارد: وکه‌دالبهیه در رؤیای خود می‌بیند که سگان حلقه‌وار، درحالی‌که هر سگی دم سگ دیگر را به دهان گرفته است می‌چرخند، «همچنان که پرستاران به هنگام نیایش می‌کنند»؛ و سپس سگان درحالی‌که کلام مقدس «اوم»^۳ را تکرار می‌کنند چنین می‌خوانند: «اوم! بیایید بخوریم! اوم! بیایید بنوشیم! اوم! باشد که خدایان ورونه، پرجاپتی و سویتری به این جا غذا آورند. ای روزی‌بخش به این جا غذا بیاور، آری آن را به این جا بیاور! اوم».^۴ اشاره قدیمی دیگر به شکمبارگی^۵ برهمنان در ایتاریا براهمانا [۸]، در بند جالبی که سه طبقه دیگر را از نظر یک جنگجو توصیف می‌کند آمده است. در این جا برهمن چنین وصف شده است: «گیرنده هدایا، آشامنده سومه و خورنده غذاها که به میل برون افکنده شود». ویدوشکه، دلقک درام‌های سنسکریت (ص ۱۳۱)، که شخصیتی دوست‌داشتنی ولی شکمباره مضحکه‌هاست، بی‌بروبرگرد، یک برهمن است.

با این‌که خصیصه کلی نوشته‌های بودایی ضدیت با برهمنان است، مقابله آشکار در آن‌ها کمتر دیده می‌شود. لیکن یک رساله بودایی موسوم به «سوزن الماس»^۶ یا وجرسوچی،^۷ منسوب به آشوگه‌وشه،^۸ که در قرن اول یا دوم میلادی می‌زیسته، ادعاهای برهمنان کل نظام طبقاتی را غیرمستقیم مورد حمله قرار داده است. در واقع، ادعاهای برهمنان غالباً نادیده گرفته می‌شد، البته نه بدون مخالفت و مبارزه.

طبقه دوم طبقه حاکم بود که اعضای آن در عصر ودایی «راجنیه»^۹ و بعداً «کشریه» نامیده می‌شدند. از لحاظ نظری وظیفه آنان حفاظت و حمایت بود، یعنی رزم به گاه جنگ، و کشورداری به گاه صلح (ص ۱۲۹ و بعد). در زمان‌های قدیم این طبقه خود را

1. *Chāndogya Upaniṣad*

2. *Vaka Dālbhya*

3. *Om*

۴. اوپه‌نیشد چاندوگیه، ترجمه رضازاده شفق.

۵. این قدسیان بعد از آفرینش تند و یکسر به دریای بزرگ بی‌آرام افتادند. او (اتمن) آنان را تشنه و گرسنه دیدن کرد و آنان (یعنی قدسیان) به او گفتند: برای ما مأوایی پیداکن تا در آن جا مستقر گردیم و غذا خوریم. او گاونری نزد ایشان آورد، گفتند «به‌راستی که این برای ما کافی نیست». اوپه‌نیشد ایتریه، ترجمه رضازاده شفق.

6. *Diamond Needle*

7. *Vajrasūci*

8. *Aśvaghoṣa*

9. *rājanya*

برتر و بالاتر از برهمنان می‌دانست؛ این مدعا به صورت ضمنی در بندی از ایتاریا براهمانا که در بالا ذکر کردیم آمده است، ولی وجود این تکه را در یک نوشته مقدس برهمنی نمی‌توان توجیه کرد. بنابر سنت بودایی، در روزگاری که برهمنان بالاترین طبقات به شمار روند، بوداها در آن طبقه زاده می‌شوند، در صورتی که در آن هنگام که کشتریه بالاترین طبقات باشد، بوداها همچون کشتریه زاده می‌شوند. بودای تاریخی خود جزو طبقه کشتریه بود، و پیروانش ظاهراً چندان تردیدی درباره اولویت‌های طبقاتی نداشتند. در نوشته‌های مقدس پالی، هرجا نام طبقات چهارگانه با هم ذکر می‌شود، نام طبقه کشتریه معمولاً مقدم است.

یک شاه قدرتمند همیشه جلو ادعاهای برهمنان را می‌گرفت، همچنان‌که برهمنان نیز جلو ادعاهای مبالغه‌آمیز پادشاه را می‌گرفتند. در روایات از شاهان بسیاری که ضد برهمنان بوده و به سرنوشتی بدفرجام گرفتار آمده‌اند سخن رفته است. افسانه پرشورامه^۱ که طبقه کشتریه را به خاطر کفر و بی‌دینی تباه ساخت (ص ۴۴۳ و بعد)، باید یادآور خاطره‌ای از نزاع شدید میان این دو طبقه در دوران قبل از بودا باشد. پس از سلسله ماوریه وضع نظری برهمنان در بیشتر سرزمین هند تثبیت شد، ولی در عمل طبقه کشتریه هنوز مساوی یا بالاتر از آن بود.

طبقه نظامی هند باستان، از امپراتوران بزرگ گرفته تا سرکردگان کوچک، از میان همه اقوام و مراتب و طبقات انتخاب می‌شدند، و بدین ترتیب به همه مهاجمان به هند، تا برسد به مسلمانان، در نظام اجتماعی جایی داده می‌شد. مانو [۹] قبایل جنگجویی را که در حاشیه تمدن آریایی می‌زیستند توصیف می‌کند، - مانند یونانیان (یونه)، اسکیت‌ها (سکا) و پارت‌ها (پهلوه)^۲ - که در زمره طبقه کشتریه بوده‌اند، ولی به علت نادیده گرفتن قانون مقدس از این امتیاز محروم گشته‌اند، با این حال آن‌ها می‌توانند بار دیگر با پذیرفتن شیوه سنتی زندگی و اجرای قربانی‌های خاص توبه کارانه، بر دامن طبقه آریایی بازگردند. این مقررات را می‌شد در مورد هر قوم فاتحی صادق دانست، و راجپوت‌ها که در روزگاران بعد کشتریه به معنای اعلای کلمه محسوب می‌شدند، بدون شک عمده‌تاً از اعقاب مهاجمان بودند.

کشتریه‌ها خواستار مزایایی بودند و به پاره‌ای از آن‌ها هم دست می‌یافتند. آنان راه و رسم کهن را که با راست‌دینی چندان همخوانی نداشت، با چنان پافشاری و پایایی ادامه

دادند که قانونگذاران برهمن ناگزیر شدند برای آن‌ها مقام قانونی منظور بدارند. به این طریق، به آنان اجازه ازدواج ربایشی و نیز داشتن روابط مخفی، و «شوهرگزینی» به شیوه «سویموره»^۱ داده شد، در مورد اخیر دختر شوهر خود را از میان خواستگارانی که در یک جاگرد آمده بودند برمی‌گزید (ص ۲۴۳). افراد طبقه کشتیه، نیز مانند برهمنان، با انجام دادن وظایف آرمانی خود زندگی نمی‌کردند، قوانین «آپد-دهرمه» شامل حال آنان نیز می‌شد، و اسناد بسیاری درباره مردانی از طبقه جنگجو در دست است که بازرگان و پیشه‌ور شده‌اند.

در روزگار ودایی، «ویشیه» یا طبقه بازرگانان، با آن‌که می‌توانست به انجام وظایف برهمنان پردازد و ریسمان مقدس تشرف بر کمر بندد، بعد از برهمنان و کشتیه، به منزله طبقه‌ای زیون در ردیف سوم قرار می‌گرفت. در بندی از ایتاریا براهماناکه قبلاً ذکر کردیم، وظیفه او چنین تعیین شده است: «ادای احترام به دیگران، زیستن دیگران به دسترنج او و ستم کشیدن به میل و اراده». در قسمت‌های دیگر از نوشته‌های قدیم برهمنی، فردی از این طبقه به صورت برزگر بیچاره و ستم‌دیده یا سوداگر خرده‌پایی نشان داده شده که در نظر افراد طبقات بالاتر، حایز هیچ منزلتی جز تأمین منافع آن‌ها نیست.

بنابه گفته مانو [۱۰]، وظیفه خاص ویشیه دامداری بود که از بدو خلقت عالم به عهده وی محول شده بود. این طبقه ظاهراً از افراد قبایل روستایی عادی مذکور در ریگ‌ودا برخاسته بود، لیکن مدت‌ها قبل از آن‌که کتاب قانون منسوب به مانو تدوین شود، طبقه ویشیه فعالیت‌های بسیار دیگر نیز داشت. شوده، یا پایین‌ترین طبقه چهارگانه، اینک به کار کشاورزی اشتغال داشت، و مانو علاوه بر زراعت و دامداری، حرفه‌های دیگری را نیز برای طبقه ویشیه مجاز شمرده بود. یک فرد زیده از طبقه ویشیه، اطلاعات تخصصی درباره جواهرات، فلزات، لباس یا انواع نخ‌ها و رشته‌ها، ادویه‌ها، عطرها و به‌طور کلی هر نوع کالای تجارتي داشت. وی در واقع، سوداگر و پیشه‌ور هند باستان به شمار می‌رفت.

اگرچه نوشته‌های برهمنی حقوق چندانی برای ویشیه قائل نیستند و او را در مقامی پست قرار می‌دهند، از کتب مقدس بودایی و جینی، که از نظر زمانی متأخرتر و متعلق به ایالات شرقی‌تر هستند، چنین برمی‌آید که وی عملاً همیشه در معرض بی‌مهری و ستم نبوده است. در این نوشته‌ها از بازرگانان ثروتمندی یاد شده است که در نهایت شکوه و

تجمل زندگی می‌کرده‌اند و در سازمان‌های صنفی قدرتمندی شکل یافته بودند. در این مناطق فرد زبده ویشیه دیگر شخصی نیست که صرفاً باید گاو پیرورد و مالیات پردازد، بلکه یک «اسیتی کوتیوی بهوه»^۱ یعنی فردی است که دارای هشت میلیون «پنه» ثروت می‌باشد. ویشیه‌های ثروتمند مورد احترام پادشاهان بودند و از لطف و اعتماد آنان برخوردار می‌شدند اینان بودند که آیین‌های غیرسستی نوبرآمده بودایی و جینی را حمایت می‌کردند، نه کشتیه‌ها. آنان در این موقع، لااقل در قلمرو مگده و کوسله، یک گروه بورژوازی واقعی را به وجود آورده بودند که اگرچه تعدادشان اندک بود، اهمیتی بسزا داشتند. کتیبه‌های بسیاری از عصر شونگه به بعد در دست است که از عطیه ویشیه‌های بازرگان و صاحب صنعت به جنبش‌های مذهبی، مخصوصاً آیین بودایی حکایت می‌کند، و نشان می‌دهد که افرادی ثروتمند و صاحب نفوذ بوده‌اند.

بنا به ایتاریا براهمانا، طبقه ویشیه به میل مورد ستم قرار می‌گرفت، با این حال سرنوشت شوده از آن هم بدتر و اسفناک‌تر بود. «وی مستخدم دیگران بود، به میل می‌شد او را اخراج کرد، و به میل کشت» - جمله اخیر را می‌توان چنین تعبیر کرد: «به میل مضروب ساخت»، و مفهوم کل این عبارت به نظر مسخره می‌آید.

شودره‌ها «دوبارزاد» نبودند. آیین تشرف برای درآمدن به جرگه آریاییان نداشتند و به‌طور کلی جزو آریاییان محسوب نمی‌شدند، هرچند ارته‌شاستره در فصلی که در باب بردگی دارد [۱۱]، به‌خصوص آن‌ها را از زمره آریایی‌ها معرفی می‌کند. شودره‌ها در واقع شهروندان درجه دومی بودند که در حاشیه جامعه آریایی می‌زیستند. ریشه لفظ شودره معلوم نیست، و در ریگ‌ودا تنها یک‌بار به کار رفته است؛ ممکن است در اصل نام قبیله‌ای غیرآریایی بوده باشد که فرمانبرداری از فاتحان را پذیرفته بوده است. سرآغاز کار طبقه شودره می‌بایست چنین بوده باشد، هرچند به یقین عوامل و عناصر دیگری نیز در آن وجود داشته است. هرچه آیین‌ها و مراسم برهمنی سخت‌تر و شدیدتر می‌شد، گروه‌هایی که از پذیرفتن رسوم سنت‌گرایان ابا می‌ورزیدند، یا از رسوم و آداب قدیمی - که دیگر مورد احترام نبود - دست نمی‌کشیدند، به مرتبه شودره‌ها تنزل می‌یافتند. امروزه طبقاتی وجود دارند که خود مدعی‌اند از طبقه کشتیه هستند، ولی برهمنان آن‌ها را از شودره‌ها می‌شمارند، زیرا از آداب و رسومی پیروی می‌کنند که از دیرباز مورد اعتراض و ایراد بوده است، مانند خوردن گوشت و ازدواج دوباره زن بیوه. افرادی که

1. asitikoṭivibhava

به طور نامشروع تولد می یافتند، حتی اگر خون طبقه اصیل و عالی در رگ هایشان بود، از شودره ها به شمار می آمدند [۱۲].

شودره ها دو نوع بودند: «پاک» یا «نامطروده»^۱ (انیره و سیه)^۲ و «مطروده»^۳ «نیره و سیه»^۴. نوع دوم به کلی خارج از جرگه جامعه هندو محسوب می شد و عملاً از پیکره بزرگی از مردمانی که بعدها به «نجس ها» معروف شدند متمایز نبود. یگانه وجه تمایز آنان از نجس ها،^۵ یکی آداب و رسومی بود که گروه شودره مورد بحث داشتند و دیگر مشاغلی که اعضای آن بدان می پرداختند. بنابر متون برهمنی، وظیفه اصلی شودره های پاک یا خالص^۶ این بود که به سه طبقه دیگر خدمت کنند. وی می بایست پسمانده غذای مخدومان خود را بخورد، لباس های دورافتاده آن ها را بپوشد، و از اثاثیه کهنه آنان استفاده ببرد. حتی اگر موقعیتی پیش می آمد که می توانست ثروتمند شود، نمی بایست چنین کند، زیرا «شودره ای که مال می اندوخت، مایه دلتنگی و پریشان حالی برهمن می شد» [۱۳]. وی چندان حقوقی نداشت و قانون برای جان وی ارزش ناچیزی قائل بود. اگر برهمنی فردی از طبقه شودره را به قتل می رسانید، تاوانی معادل تاوان کشتن سگ یا گریه ای می پرداخت [۱۴]. شودره مجاز نبود وداها را بخواند یا بشنود. سرزمینی که در آن شمار شودره ها زیاد بود، منطقه ای فلک زده و کانون بلا به شمار می رفت.

به این ترتیب، در این متون مدرسی جای امیدی برای بهروزی و خوشبختی شودره بینوا گذاشته نشده است – از او چیزی بر نمی آید جز آن که خدمت از خود بهترین بکند و وظایف ناخوشایند و سخت را برده وار به جای آورد، و یگانه امیدش آن بود که در تولد مجدد، در طبقه اجتماعی بالاتری زاده شود. اما مدارک زیادی در دست است که شودره ها همیشه در وضع نکبت باری که در قانون مقدس برای آنان در نظر گرفته شده بود به سر نمی بردند. شودره هایی هم بودند که به کارهای صنعتی و تجارتي می پرداختند، و در دوره سلسله ماوریه، بسیاری از شودره ها دهقانان آزادی بودند [۱۵]. شودره در جرگه هندوها نیز جایی داشت، و ترغیب می شد تا از آداب و رسوم طبقات بالا تقلید کند. اگرچه نمی توانست وداها را بشنود و بخواند، شنیدن حماسه ها و پورانه ها برایش ممنوعیت نداشت، و در مذهب پارسایی – که بعد از سلسله ماوریه عمومیت

1. not_excluded

2. aniravasita

3. excluded

4. niravasita

5. untouchables

6. pure

یافت و نهایتاً آیین‌های قدیم را زیر نفوذ قرار داد - هم سهمی داشت. در بهگودگیتا، کریشنا شخصاً به آن شودره‌هایی که به جانب وی روی کنند، وعده رستگاری کامل می‌دهد^۱ [۱۶]. از دیدگاه بیشتر فرقه‌های قرون وسطایی، طبقه و کاست بیشتر وابسته به امور جسمانی بود تا امور روحانی، و در منابع دینی دراویدی و نوشته‌های مذهبی بومی و محلی روزگاران متأخر، آیات و ابیاتی دال بر برابری همه افراد بشر دیده می‌شود. از لحاظ نظری، آیین‌های بودایی و جینی در امور مذهبی به تمایزهای طبقاتی قائل نبودند و به‌طوری‌که دیدیم، افرادی از طبقه شودره حتی به مقام پادشاهی رسیدند، و بسیاری از شودره‌ها به‌رغم نهی کتب قانونی، می‌بایست افرادی مرفه و خوشبخت بوده باشند.

نجس‌ها

پایین‌تر از طبقه شودره، طلایه‌داران اولیه مردمی قرار داشتند که بعدها نجس‌ها، رانده‌شدگان و طبقه‌های ستمکش و فرودست نامیده شدند. از نوشته‌های بودایی و رساله‌هایی که درباره دهرمه نوشته شده است، چنین برمی‌آید که چندین قرن قبل از میلاد مسیح گروه‌هایی از مردم بودند که گرچه نوکرماآبانه کارهای پست و کثیف آریایی‌ها را انجام می‌دادند، به کلی بیرون از جرگه آنان تلقی می‌شدند. گاه آنان را «طبقه پنجم»^۲ (پنجمه)^۳ می‌نامیدند، لیکن بیشتر صاحب‌نظران این اصطلاح را رد کردند، زیرا تأکید آن بر این بود که اینان به کلی از نظام اجتماعی آریایی‌ها بیرون گذاشته شوند.

گروه‌های متعددی از این مردم به نام‌هایی خوانده شده‌اند که ریشه غیرآریایی دارد و احتمالاً نام‌های قبایلی بومی بوده است که زیر استیلای آریایی‌های مهاجم قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین این گروه‌ها «چنداله»^۴ بود، و این نام بعدها به توسع بر دسته‌های بسیاری از نجس‌ها اطلاق شد. چنداله‌ها مجاز نبودند در شهر یا دهکده‌ای آریایی به سر برند، بلکه می‌بایست در محله‌های خاصی در خارج از شهر زندگی کنند. اگرچه بعضی از چنداله‌ها از راه‌های دیگر نیز زندگی می‌کردند، از جنبه نظری وظیفه عمده آنان حمل و سوزاندن جسد مردگان بود، و نیز به عنوان جلاد به کشتن محکومان به مرگ اقدام می‌کردند.

۱. ... خدمتکاری من ضایع نمی‌شود، و طایفه زنان و ویشیه و شودره که کان‌گناه و عصیانند اگر به من ملتجی شوند، آنان هم خلاصی یابند». بهگودگیتا، ترجمه دارا شکوه، ادبیای نهم. - م.

2. fifth class

3. pañcama

4. caṇḍāla

بنابر کتب قانون، چنداله‌ها می‌بایست لباس مرده‌ای را که سوزانیده‌اند به تن کنند؛ در ظروف شکسته غذا بخورند؛ و تنها زیورآلات آهنی داشته باشند. هیچ فردی از طبقات بالا نمی‌بایست کوچک‌ترین رابطه‌ای با چنداله داشته باشد وگرنه پاکدینی خود را از دست می‌داد و به سطح چنداله‌ها سقوط می‌کرد. در عصر گوپته‌ها چنداله‌ها چنان نجس و خطرناک تلقی می‌شدند که مانند جذامیان اروپای قرون وسطا مجبور بودند هنگام ورود به شهر یک قارقارک چوبی به خود بیاویزند تا مردم از حضور نجس‌کننده و پلشتی‌آور آن‌ها آگاه شوند.

با بسط و گسترش احساسات نفی خشونت، پاره‌ای از گروه‌ها به علت شغل خاصی که داشتند، در ردیف رانده‌شدگان یا نجس‌ها درآمدند، از آن جمله‌اند «نیشاده»^۱ یا شکارچیان، طبقه ماهیگیرانی که «کیورته»^۲ خوانده می‌شدند، و دباغان یا «کاراوره»^۳ «پوکوسه»^۴ ها که در نوشته‌های بودایی به صورت رفتگران نمودار می‌شوند، ممکن است به علت آن در زمره نجس‌ها قرار گرفته باشند که افراد طبقه آنان مشروبات الکلی می‌ساختند و می‌فروختند. توجیه در زمره نجس‌ها قرار گرفتن بعضی از گروه‌های فرودست، مانند سبدبافان یا «ونه»^۵ و ارابه‌سازان یا «رتیه‌کاره»^۶ دشوارتر است. در روزگاران نخستین ودایی، ارابه‌سازان از شریف‌ترین و محترم‌ترین صنعتکاران بودند، لیکن خیلی زود به مرتبه شودره‌های ناپاک و رانده‌شده تنزل یافتند.

در آغاز دوره مسیحی، رانده‌شدگان خود یک سلسله مراتب کاستی به وجود آوردند که خود نیز «رانده‌شده» داشتند. مانو [۱۷] از گروهی به نام «انتیاوساین»^۷ یاد می‌کند که میان چنداله‌ها و نیشاده‌ها قرار دادند، و اینان کسانی هستند که حتی چنداله‌ها به آن‌ها به چشم تحقیر می‌نگرند. در هند دوره‌های بعد تقریباً هر گروهی از نجس‌ها گروه دیگر را پست‌تر از خود می‌پنداشت، و این طبقه‌بندی ظاهراً سابقه‌ای دیرین داشت.

با این حال، وضع یک فرد نجس کاملاً هم نومیدکننده نبود. اگرچه وی از ورود به معابد و استفاده از مایه‌های آرامش مذهبی سستی محروم بود، راهبان بودایی برایش موعظه می‌کردند و زاهدان روشنفکر دوره گرد تعلیماتی به وی می‌دادند. اگر فرد نجسی در راه دفاع از برهمنی، گاوی، زنی یا کودکی جان می‌سپرد، مسلماً جایش در بهشت بود.

1. niṣāda

2. kairvarta

3. kārāvara

4. pukkusa (=saṃ: paulkossa)

5. Veṇa

6. rathakāra

7. antyāvasāyin

در متون مذهبی سنت‌گرا چه بسیار از شرارت‌ها و زیانباری‌هایی از قدرت یافتن شودرها یا رانده‌شدگان از کاست پدید خواهد آمد، زنده‌دار شده است، و از این زنده‌دارها چنین برمی‌آید که حتی یک چنداله ممکن بوده است که روزگاری صاحب نفوذ شود.

طبقه دیگر از نجس‌ها «ملچه»^۱ بود، و این واژه‌ای است که عموماً بر افراد غیرمتمدن خارجی، از هر رنگ و نژاد به کار می‌رود. ملچه مانند هر مهاجمی منفور بود، ولی اگر به راه و رسم هندیان می‌گروید بیگانگی و ممنوعیتش کاهش می‌یافت، و ممکن بود وضعیتش بهتر شود. در واقع این خون و نژاد نبود که گروهی را در ردیف نجس‌ها قرار می‌داد، بلکه طرز سلوک و رفتار آنان بود. به طور کلی احتمال این که فردی از یک طبقه به طبقه اجتماعی بالاتری رود وجود نداشت، ولی برای یک گروه این امر امکان‌پذیر بود؛ یک گروه می‌توانست طی نسل‌های متوالی، با پذیرش و اجرای مناسک سنتی ترو پیروی از دستورهای اسمریتی‌ها، به طبقه بالاتری ارتقا یابد. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که نظام طبقاتی هند همواره تا حدی انعطاف‌پذیر بوده است.

اختلاط طبقات^۲

در افسانه‌ای قدیمی آمده است که ویشوامیتره،^۳ فردی از طبقه کشتیه را با توبه و تورع، در شمار برهمنان و فرزاندگان «ریشی»‌ها درآورد، لیکن با گذشت زمان، این گونه ارتقای مقام در سلسله‌مراتب اجتماعی دشوارتر و نهایتاً به کلی غیرممکن شد، اگرچه افسانه‌های مناسب گاهی به پادشاهان و امیران مراتب پایین این امکان را می‌داد که نیاکانی افسانه‌ای از طبقه کشتیه برای خود بیابند و در سلسله‌مراتب طبقاتی ترقی کنند. با آن که ارتقای فرد در سلسله‌مراتب اجتماعی دشوار بود، سقوط و تنزل وی به مرور دهور آسان‌تر گشت. نقض هر یک از مقررات پیچاپیچ و تودرتوی طبقه‌ای که شخص در آن قرار داشت، موجب ناپاکی و رانده شدن از آن طبقه به طور دایم یا موقت می‌شد. کتاب‌های قانون فهرست‌های مبسوطی از توبه و کفاره‌های لازم برای تطهیر و پیرایش گناهکار بینوا در بر دارد، که از کفاره‌های جزئی و کوچک، چون غسل یا تماس با رود گنگ، تا کفاره‌های بزرگ و شدید را که ممکن است به مرگ فرد تائب و گناهکار منجر شود، در بر می‌گیرد. با این حال، در منابع غیرمذهبی، داستان‌های بسیاری از افراد طبقه

1. mleccha

2. confusion of class

3. Viśvāmītra

بالا آمده است که قواعد پاکی را زیرپا گذاشته‌اند، بی‌آن‌که توبه کنند یا کفاره‌ای بپردازند، و تردید نیست که حتی شهرنشینان متکلف‌تر مسئولیت‌های طبقاتی خود را جدی تلقی نمی‌کردند.

امر و نهی‌های پیوسته شاه برای حصول اطمینان از این‌که اختلاط طبقات یا «ورنه-سمکره»^۱ عملی نشود، دال بر آن است که در ذهن برهمن راست‌دین سنت‌گرا این خطر همواره وجود داشته است. نظام طبقاتی در واقع چیزی بسیار ظریف و شکننده بود. در عصر طلایی طبقات ثابت بودند، ولی ونه (ص ۱۲۷)، شاه افسانه‌ای، از جمله جرم‌های متعددی که مرتکب شد، یکی نیز تشویق آمیزش نژادها بود، و از این‌جا اختلاط طبقات آغاز گشت و به مرور رو به فزونی نهاد، و این یکی از وجوه مشخصه کالی-یوگه،^۲ یعنی آخرین عصر منحنی این دوره بود که به سرعت به پایان خود نزدیک می‌شد. بنابراین، به شاه خوب تذکر داده می‌شد که از هیچ تقلایی برای حفظ پاکی و خلوص طبقات فروگذاری نکند، و سلسله‌های بسیاری از کوشایی خود در این راه بر خویشتن می‌بالیدند.

قبل از آن‌که نظام اجتماعی در قرون وسطا استحکام یابد، اختلاط طبقات تا حدی رایج بود و قسمتی ازدواج میان طبقات صریحاً مجاز شمرده شده بود. نوعی ازدواج که مردم‌شناسان آن را «شوهر فرادست»^۳ می‌نامند - و آن حالتی است که طبقه اجتماعی شوهر بالاتر از طبقه اجتماعی زن باشد - مورد ایراد نبود؛ ولی ازدواج «زن فرادست»^۴ - یعنی حالتی که طبقه اجتماعی زن بالاتر از طبقه شوهر باشد - نامطبوع تلقی می‌شد. ازدواج نوع اول به منزله «حرکت در مسیر خواب مو» یا «انولومه»^۵ راحت و طبیعی بود، در صورتی که ازدواج نوع دوم به منزله حرکت در مسیر «مخالف خواب مو» یا «شانه کردن مو در جهت خلاف» یا «پرتیلومه»^۶ به شمار می‌رفت. نظیر این وضع در جامعه‌های دیگر نیز دیده می‌شود، مثلاً در انگلستان عصر الیزابت، اگر سناتوری با یک هنرپیشه تئاتر یا سینما ازدواج می‌کرد، به آن اندازه مورد سرزنش و محرومیت از حقوق اجتماعی قرار نمی‌گرفت که بانوی محترمی به همسری مستخدم خود در می‌آمد.

نوشته‌های قدیمی حقوقی «انولومه»^۷ یا ازدواج از نوع شوهر فرادست را مجاز

1. varṇa - Saṃkard

2. kali - yuga

3. hypergamous

4. hypogamous

5. anuloma

6. pratiloma

7. anuloma

می‌شمردند، مشروط به این‌که زنِ اولِ مرد از طبقه خود وی بوده باشد. به‌طور کلی برهمنان از ازدواج با زنان طبقه شوده ممنوع بودند، با این حال یک کتاب قانون حتی این نوع ازدواج را مجاز می‌داند [۱۸]، و بانه، شاعر قرن هفتم که خود برهمن بود، از مادری شوده برادری ناتنی داشت. گفته می‌شود که از ازدواج‌هایی از این نوع، طبقات مختلط متنوعی برآمدند که بسیاری از آن‌ها پیشگامان طبقات بعدی بودند، و اعضای آن‌ها به‌هیچ‌وجه ناپاک تلقی نمی‌شدند، بلکه وضع اجتماعی‌ای می‌یافتند که حد وسط وضع طبقاتی والدینشان بود، از گروه‌هایی که ظاهراً از ازدواج نوع شوهر فرادست به وجود آمده‌اند، تنها نیشاده که نتیجه ازدواج مردی برهمن و زنی شوده بود، ناپاک نگریسته می‌شد.

از طرف دیگر فرزندی که حاصل ازدواج نوع زن فرادست یا «پرتیلومه» بودند، وضعی پایین‌تر از وضع هر یک از والدین خود داشتند. از این رو عقیده بر این بود که چنداله‌ها حاصل ازدواج مردان شوده و زنان طبقه برهمن بوده‌اند. یگانه استشنا در این مورد طبقه ارابه‌رانان یا «سوته»^۱ها بود که گمان می‌رفت نتیجه ازدواج نوع زن فرادست کشتریه‌ها و برهمنان بوده‌اند، و شاعران خنیاگر^۲ یا «مگده»ها از ازدواج پدران ویشیه و مادران کشتریه پدید آمده‌اند، و هر دو دسته از احترام زیادی برخوردار بودند. این نظام فرعی درهم‌پیچیده طبقاتی که از لحاظ سلسله‌مراتب اجتماعی در مرتبه سافلی قرار داشت و نظام کاست هندی از آن نشئت یافته بود، تصور می‌شد که در کل از اختلاط طبقات نتیجه شده است. این روایت را هندشناسان قدیم قبول داشتند، ولی چنان‌که خواهیم دید، بنیادی ندارد.

کاست

روابط میان طبقات و گروه‌های اجتماعی در آیین هندوی متأخر، تحت قواعد و دستورهای چندی قرار داشت که عبارت بود از ازدواج درون‌همسری (نظامی که در آن ازدواج تنها در داخل گروه مجاز بود)، همخوراکی (غذا می‌بایست فقط از افراد همان گروه یا گروه بالاتر دریافت و در حضور آنان صرف شود) و یک‌پیشگی (هر فرد بایستی از راه حرفه و پیشه گروه خود زندگی کند، نه آن‌که کار یا حرفه افراد گروه دیگر را انجام دهد). مگاستنس در هند از هفت گروه درون‌همسر و یک پیشه نام می‌برد: فیلسوفان،

1. sūta

2. bards

کشاورزان، دامداران، پیشه‌وران و بازرگانان، سربازان، مأموران دولتی و مشاوران. تقسیم‌های هفتگانه او به‌طور قطع نادرست است، لیکن وی شواهدی می‌آورد که نشان می‌دهد در زمان سلسله ماوریه، موانع طبقاتی عملاً سخت‌تر شده بوده است. با این حال، حتی در دوره سلسله گوپته، مقررات به‌هیچ‌وجه سخت و شدید نبود. ازدواج درون‌گروهی شوهر فرادست به رسمیت شناخته شده بود، رسم یک‌پیشگی غالباً نادیده گرفته می‌شد، یا با توسل به موادی از «آپد-دهرمه» (ص ۲۰۴)، راه فرار را بازگذاشته بود، از سر آن می‌گذشتند. در کتب قانون قدیم‌تر، برهمن مجاز بود که از هر فرد آریایی غذا دریافت کند. تنها در اواخر قرون وسطا بود که سرانجام بدین پی بردند که ازدواج برون‌همسری و همخوراکی با افراد طبقات دیگر برای مردم محترم مطلقاً امکان‌پذیر نیست. این آداب و رسوم و بسیاری دیگر، مانند ازدواج مجدد زن بیوه، از جمله رسومی بود که «کلیورجیه»^۱ خوانده می‌شد، روزگاری مجاز بود، ولی می‌بایست در این عصر، که عصر تاریک یا «کالی» است و مردمان دیگر بالطبع صالح و درستکار نیستند، از آن اجتناب کرد.

در این فصل ما تا این‌جا واژه‌ای را که در بیشتر اذهان با نظم اجتماعی هند ارتباط و وابستگی عمیق دارد کمتر به کار برده‌ایم. هنگامی که پرتغالی‌ها در قرن شانزدهم به هند آمدند، متوجه این مطلب شدند که هندیان به گروه‌های جداگانه متعددی تقسیم شده‌اند. آنان این گروه‌ها را «کاستاس»^۲، به معنای قبیله، طایفه، یا خانواده نامیدند. این لفظ بعداً جای خود را باز کرد و کلمه‌ای مناسب برای تسمیه گروه‌های اجتماعی هندو شد. در کوشش برای توجیه تکثیر شگفت‌انگیز کاست‌ها در قرن‌های هجدهم و نوزدهم، صاحب‌نظران با خوشباوری این نظریه سنتی را پذیرفتند که ۳,۰۰۰ یا بیشتر کاست هند جدید، با فرایند ازدواج میان گروه‌ها و تقسیم‌های فرعی دیگر از همین چهار طبقه اولیه به وجود آمده‌اند، و اصطلاح «کاست» بدون تمایز، هم برای «ورنه» یا طبقه و هم برای «جاتی»^۳ یا کاست به معنای خاص آن به کار رفت. این اصطلاح‌پردازی درست نیست. کاست‌ها در پلکان مراتب اجتماعی فراز می‌روند و فرو می‌افتند. کاست‌های قدیم از میان می‌روند و کاست‌های جدید به وجود می‌آیند، ولی طبقات چهارگانه ثابت و پابرجا می‌باشند. هیچ‌گاه تعداد طبقات بیش از چهار نبوده است، و طی ۲,۰۰۰ سال، ترتیب تقدم و تأخر آن دستخوش دگرگونی نشده است. همه منابع قدیمی هند تمایز بارزی بین

1. kalivarjya

2. castas

3. jāti

این دو اصطلاح می‌گذارند: به «ورنه» بیشتر اشاره می‌شود، لیکن به «جاتی» بسیار کم، و هنگامی که اصطلاح اخیر در نوشته‌ها دیده می‌شود، همواره مراد از آن گروه اجتماعی بسته و سختگیری که در روزگاران اخیر می‌بینیم نیست. اگر کاست را به معنای نظامی از گروه‌ها که در درون یک طبقه وجود دارد بدانیم که مطابق قاعده پیرو ازدواج درون‌همسری و همخوراکی و یک‌پیشگی هستند، در این صورت دلیل واضحی برای وجود آن تا دوره‌های نسبتاً اخیر وجود ندارند.

کاست از بسط پیوستگی گروه‌های گوناگون نژادی و غیرنژادی در نظام فرهنگی واحدی طی هزاران سال پدید آمده است. محال است که بتوان منشأ آن را به‌طور قطع معلوم کرد، و ما کاری جز ردیابی مختصری از چگونگی بسط و پیشرفت آن نمی‌توانیم بکنیم، زیرا منابع قدیم توجه چندانی به آن نداشتند. لیکن عملاً مسلم است که کاست از طبقات چهارگانه به وجود نیامده است. به‌یقین کاست بعد از طبقات چهارگانه به وجود آمده است، ولی این امر گاهی از مشکلات نمی‌گشاید و چیزی را ثابت نمی‌کند. در طبقات چهارگانه از دیرباز تقسیم‌های فرعی وجود داشته است، لیکن گوتره‌های برهمنان که سابقه آن به روزگار ودایی می‌رسد، کاست به شمار نمی‌روند، زیرا گوتره طرفدار برون‌همسری است، و اعضای گوتره واحدی را می‌توان در کاست‌های متعدد یافت.

شاید نخستین اثر ضعیف کاست را بتوان در فهرست‌بندی دقیق سوداگری‌ها و مشاغل در نوشته‌های متأخر ودایی یافت، چه در این فهرست‌ها به اعضای این مشاغل به صورت اجناس متمایزی نگریسته شده است. بنابر نوشته‌های مقدس پالی، بسیاری از گروه‌های سوداگران و پیشه‌وران جداگانه زندگی می‌کرده‌اند، و از روستاهای مخصوصی یاد می‌شود که تنها مسکن برهمنان، سفالگران، شکارچیان یا راهزنان بوده است. در شهرها نیز محله‌های خاصی برای انواع داد و ستدها وجود داشته است. بسیاری از داد و ستدها به صورت صنف‌های سازمان‌یافته درآمد به‌دو، و بعضی از صاحب‌نظران آن‌ها را سرآغاز کاست‌های تجارتی می‌دانند، لیکن این گروه‌های تجارتی را نمی‌توان کاست‌هایی کاملاً پیشرفته شمرد. یک کتیبه مربوط به قرن پنجم از مندسور^۱ [۱۹] نشان می‌دهد که افراد صنف حریرباف به صورت جمعی از لاته^۲ (ناحیه نرمدای سفلا) به مندسور مهاجرت کرده و به مشاغل و کارهای دیگری - از سپاهیگری تا طالع‌بینی -

پرداخته‌اند، ولی همچنان همبستگی صنفی خود را محفوظ داشته‌اند. دلیلی در دست نیست که این گروه پیرو رسم درون‌همسری یا همخواری بوده‌اند، ولی مسلم است از یک‌پیشگی پیروی نمی‌کرده‌اند. مفهوم پیوستگی سازمانی آنان دال بر این است که کاست جدیدی در حال به وجود آمدن است. هسوان تسانگ، که در قرن هفتم میلادی از طبقات چهارگانه و نیز از بسیاری طبقات مختلط دیگر نام می‌برد، بدون شک این نظریه سنتی را که این‌ها از ازدواج متقابل میان چهار طبقه پدید آمده‌اند پذیرفته است، اما نوشته او نشان نمی‌دهد که آگاهی روشنی از وجود کاست به صورت جدید آن داشته است.

تا روزگار ما، زندگی گروه‌های سطح پایین اجتماعی بیشتر تحت تأثیر کاست قرار داشته‌اند تا ورنه (طبقه) – صحبت از این نیست که انسان از طبقه ویشیه باشد یا شودره، بلکه سخن از کاست «اهیر»^۱ (کاست گاوچران و شیرفروش)، «کایسته» (کاست منشی و کاتب)، یا «سونار»^۲ (کاست زرگر) در میان است – و احساس پیوستگی جمعی گرد گروه کاست متمرکز است، صرف نظر از این‌که مبنای آن ناحیه، نژاد، شغل یا مذهب باشد. همان احساس وحدت میان افراد صنف حریرباف مندسور نیز وجود داشته است، و شواهد وجود آن را حتی در زمانی قدیم‌تر، می‌توان از بسیاری از منابع به دست آورد. جامعه هندی، ساختار اجتماعی درهم‌پیچیده‌ای را به وجود آورد که از یک طرف ناشی از وابستگی‌های قبیله‌ای، و از سوی دیگر برخاسته از انجمن‌های شغلی بود، که با ورود گروه‌های نژادی جدید در جامعه و تحول پیشه‌ها و صنایع جدید، مدام پرداخته‌تر و پیچیده‌تر می‌شد. در قرون وسطا این نظام کمابیش منسجم و مستحکم شد، و گروه اجتماعی به صورت یک کاست به معنای نوین آن درآمد. پروفیسور جی. اچ. هاتن،^۳ نظام کاستی را قبول یکی از ابتدایی‌ترین روابط اجتماعی می‌شمارد که در آن یک طایفه کوچک، در دهکده‌ای نسبتاً دور افتاده، خود را با یک سلسله محرمات و پرهیزها (تابو) از همسایگانش دور نگاه می‌دارد. وی در ساختار اجتماعی بعضی از قبایل ساکن مرتفعات هند امروزی، مشخصه‌های جنینی کاست، یعنی کاست در حال تکوین را مشاهده کرده است. نظام کاست را می‌توان پاسخ طبیعی قبایل متعدد و کوچک اولیه‌ای دانست که مجبور بودند با یک نظام اجتماعی و اقتصادی پیشرفته‌تر از در سازش در آیند.

1. ahir

2. sonar

3. J. H. Hutton

این نظام از تحول طبقه‌های چهارگانه آریایی پیدایش نیافت، و این دو نظام (نظام کاست و نظام طبقات چهارگانه) هیچ‌گاه با یکدیگر هماهنگی کامل نداشته‌اند.

در اواخر دوره مورد مطالعه ما، بسیاری از گروه‌های کاستی امروزه وجود داشتند. حتی طبقه برهمنان به گروه‌های درون‌همسر متعددی، اغلب بر مبنای محل و نژاد، تقسیم شده بودند که مشاغل بسیار گوناگون داشتند. راجپوت‌ها به طایفه‌هایی تقسیم شده بودند که اگر کاملاً پیرو رسم درون‌همسری نمی‌بودند، نوعی کاست به شمار می‌رفتند، و ویشیه‌ها، شودره‌ها و نجس‌ها صدها کاست به وجود آوردند. اینان زیر سلطه مجامع محلی که از سالخورده‌گان تشکیل می‌شد قرار داشتند. عضویت در این مجامع غالباً موروثی بود. این مجامع حق بیرون کردن اعضا و تنظیم مقررات کاست را داشتند و تصمیم‌هایشان از زمان ارته‌شاستره به بعد دارای قوت قانونی بود.

به پیروی از رسوم یک خانواده بزرگ پیوسته، کاست امنیت اجتماعی را تأمین و به اعضای بینوا و بی‌چیز کمک می‌کرد، و از بیوه‌زنان و یتیمان توجه و مراقبت می‌نمود. مردی که از کاست خود اخراج می‌شد، خود به‌خود از خانواده خود نیز اخراج شده بود، مگر این‌که همه افراد خانواده، وی را در طرد و برون‌رانی همراهی می‌کردند. او از لحاظ جامعه از دست رفته بود، و تنها می‌توانست با پایین‌ترین گروه‌های پست و پایین معاشرت کند. با آن‌که امکان داشت قسمتی از ثروت خود را نگاه دارد، فردی منزوی تلقی می‌شد و به‌منزله درختی بود که از ریشه قطع شده باشد. از دست دادن همیشگی کاست، بزرگ‌ترین فاجعه بود که دست کمی از مرگ نداشت و به‌مثابه بیماری مزمنی بود که گریبانگیر فرد بشود.

در منابع قدیم تأمیل اشاره‌ای به کاست نیست، لیکن با پیشرفت نفوذ آریایی و پیدایش و تحول یک ساختار درهم پیچیده‌تر سیاسی و اقتصادی، نظامی به وجود آمد که از پاره‌ای جهات سخت‌تر از نظام کاست در شمال بود. در دوره سلسله چوله، مشخصه مهمی در ساختار کاست در هند جنوبی ظاهر شد که تا زمان حال نیز برجاست. در سرزمین دراویدیان، گروه‌هایی که مدعی باشند از طبقه کشتریه هستند، غیر از خانواده‌های فرمانروا اندک بودند، و افراد طبقه ویشیه نیز نادر. جمعیت تقریباً به‌تمامی از برهمنان، شودره‌ها یا نجس‌ها تشکیل می‌شد، و کاست‌های طبقه شودره که توده مردم از

زمره آن بودند، به دو گروه بزرگ کاستی تقسیم می شدند. این دو گروه به دست راستی و دست چپی معروف بودند. دشمنی بزرگ و رقابتی که هنوز هم میان این گروه‌ها وجود دارد، پیشینه‌اش لااقل به هزارسال قبل می‌رسد. در گروه دست راستی، کاست‌های تجارتي، بعضی از کاست‌های بافنده، موسیقیدانان، سفالگران، رختشویان، ریش‌تراشان و بیشتر کاست‌های برزگر و رنجبر قرار دارند؛ و گروه دست چپی از کاست‌های مختلف پیشه‌وران، از قبیل نساجان، چرمکاران، گاوپرانان، و بعضی از کاست‌های کشتکاران تشکیل می‌شود. هیچ شاهی در دست نیست که نشان دهد این تقسیم دوگانه اجتماعی چگونه به وجود آمده است.

ازدواج به روش شوهر فرادست هیچ‌گاه کاملاً از میان نرفت. در کرایا که در آن جانشینی از طریق تبار مادری تا روزگار جدید ادامه دارد، مردان کاست بزرگ برهمنان نمبودیری^۱ مرتب با زنانی از کاست غیردینی نیرها^۲ که تفوق اجتماعی داشتند ازدواج می‌کردند. در بنگال کاست رادهی^۳ برهمنان و کاست‌های محترم و مهم کاتبان «کایسته» و پزشکان «ویدیه»^۴ خود به کاست‌هایی فرعی تقسیم می‌شوند که همه از روش شوهر فرادست پیروی می‌کنند. این نظام به «کولینیس»^۵ معروف است که از «کولینه»^۶ بالاترین کاست فرعی برهمنان نام گرفته است، و بنابر روایات، بلاله سنه^۷، شاه قرن دوازدهم بنگال آن را تحمیل کرده است، ولی احتمالاً باید از روزگاری بس قدیم‌تر باقی مانده باشد.

نهاد کاست که مستقل از دولت بود، و سیاست طرد از میان گروه و جماعت شدیدترین قانون آن محسوب می‌شد، عامل نیرومندی در بقای آیین هندو بود. فرد هندو که تحت نظام سیاسی بیگانه‌ای که از بالا بروی تحمیل شده بود به سر می‌برد، فردیت فرهنگی خویش را عموماً از طریق کاست محفوظ می‌داشت، و برای آن همان‌قدر احساس اخلاص و وفاداری می‌کرد که در جاهای دیگر به شاه، ملت و وطن احساس می‌شود. کاست چنان نیرومند بود که تمامی مساعی و کوشش‌هایی را که تا سال‌های اخیر در راه درهم شکستن آن به عمل آمده به شکست کشانده است. مصلحان

1. Nambūdiri

2. Nayyars

3. Rādhī

4. Vaidya

5. Kulīnism

6. kulīna

7. Ballāla sena

مذهبی برابری خواه، مانند بسوه،^۱ رامانند^۲ و کبیر،^۳ در اواخر قرون وسطا کوشیدند تا نظام کاست را از میان پیروان خود براندازند، لیکن فرقه‌های آنان را خیلی زود خصوصیت‌های کاست‌های نوین را پیدا کند، و در مواردی در درون خود به کاست‌هایی تقسیم شدند. سیک‌ها به‌رغم احساسات شدید نسبت به «گورو»^۴ ها و پذیرفتن شعایر خاصی از قبیل غذای آیینی که به‌طور مشترک صرف می‌شد، آگاهانه بر آن شدند که تعصب کاست را از میان بردارند، ولی در این راه توفیقی نیافتند. حتی مسلمانان با تمام ایمان به برادری و برابری، گروه‌های کاستی داشتند. مسیحیان سوری کرالا خیلی زود به دسته‌هایی تقسیم شدند که خصوصیات کاستی را به خود گرفتند، و هنگامی که در قرن شانزدهم، مبلغان کلیسای کاتولیک رومی به تبلیغ دین خود در میان مردم جنوب هند آغاز کردند و عده‌ای را به دین خود درآوردند، نومسیحیان تعصبات کاستی خود را با خویش همراه بردند، و در نتیجه نودینان کاست‌های بالاتر، خود را از نودینان مراتب پایین‌تر دور نگه می‌داشتند.

تنها در پنجاه سال اخیر است که علایم واقعی شکست در نظام کاست پدید آمده است، و این امر ملول عللی چند - از جمله اختراعات فراوان مغرب‌زمین که در جامعه‌ای که به بخش‌های سرشته جدا از هم منقسم شده است، مورد استعمال ندارد، گسترش تعلیم و تربیت غربی، رشد احساسات ملی و تبلیغات وسیع و شدید رهبران روشنفکر - است. بدیهی است که این کوشش‌ها هنوز به نتیجه نرسیده است، و سال‌های بسیاری

۱. Basava: برهمنی که در قرن‌های یازدهم و دوازدهم میلادی می‌زیست. وی مؤسس فرقه لینگایا Lingāyā است. در آغاز عمر از کاست خود بیرون آمد، در کلینکه، پایتخت سلسله چالوکیه اقامت گزید. سپس به سنگامورا رفت، آیین شیوا را پذیرفت و تا آخر عمر به تبلیغ آن پرداخت. - م.

۲. Rāmā.nand: برهمنی که در قرن یازدهم میلادی می‌زیست و از پیروان رامانوجه بود. به صورت واعظی دوره‌گرد به سمت شمال هند رهسپار شد و به تبلیغ آیین شیوا پرداخت. حدود شصت کتاب مشتمل بر ۲۰,۰۰۰ بیت شعر به وی منسوب است. پیروان خود را از تقسیمات کاستی جدا ساخت. کبیر شاگردش بود. - م.

۳. Kabir (1518-1398): عارف هندی و یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ دینی هندوستان که مورد توجه مسلمانان و هندوان هر دو بود. در دوره‌ای که مردم هند تحت فشار و ناراحتی بودند، از شادی همه مردم - خواه هندو، و مسلمان، و خواه از طبقه‌ی بالای اجتماع یا از طبقات پست آن - در برابر خدا سخن می‌گفت. در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم که هندیان تحت فشار و آزار دایمی بودند، و ملاهای مسلمان و پاندیت‌های هندو از آن‌ها بهره‌کشی می‌کردند، وی به شدت از صورت پرستی دینی انتقاد کرد، و مذهب عشق خود را که هدفش اتحاد با خدا بود تبلیغ نمود. این «اتحاد ساده» در دسترس هرکس هست و راه وصول به آن فداکاری شخصی است. اشعار کبیر که به زبان هندی ساده بی‌تکلف سروده شده است، هنوز هم توده‌های هندو و مسلمان هند شمالی و پاکستان را سخت تحت تأثیر قرار می‌دهد. وی شاگرد رامانند بود. - م.

باید بگذرد تا تمام آثار تمایلات کاستی از خاطره‌ها زدوده شود. مهاتما گاندی که از بسیاری جهات از نظر اجتماعی محافظه کار بود، پیروان خود را ترغیب کرد که اتاقشان را شخصاً بروبند، توالشان را خودشان تمیز کنند و با این عمل ناقوس مرگ نظام اجتماعی هند را به صدا درآورد - نظامی که با تمام کژی‌ها و کاستی‌هایش هویت جامعه هندی را طی قرن‌ها استیلای بیگانگان حفظ کرده بود.

بردگی

مگاستنس اعلام داشت که در هند برده وجود ندارد. مسلماً وی اشتباه می‌کرد، ولی بردگی در هند صورتی ملایم‌تر از آنچه وی با آن برخورد کرده بود داشت، و تعداد بردگان در هند بسیار کمتر از شمار آن‌ها در تمدن‌های مغرب زمین بود. از این رو ممکن است وی «داسه» را به عنوان برده شناخته باشد. البته کاستِ بردگان وجود نداشت، گرچه ارته‌شاستره متذکر می‌شود که بندگی در طبیعت آریایی‌ها نیست (اصطلاح بنده و برده صریحاً شודה‌های خاضع و فروتن را در بر می‌گیرد) ولی هر فردی، از هر طبقه‌ای، ممکن بود در شرایط خاصی برده شود، اگرچه اغلب برده‌ها بدون شک از کاستی پایین بودند.

لفظ «داسه» در اصل به فردی از قبایل یا طوایفی که در اولین حملات آریایی‌ها به دند مغلوب آن‌ها شده است اطلاق می‌گشت. بدون تردید مفاهیم ضمنی دیگر آن، پس از تنزل به بردگی بسیاری از داسه‌ها که در جنگ به اسارت درآمد بودند، توسعه یافت و به وجود آمد، و احتمالاً ریشه اجتماعی بردگی در هند را در همین جا باید یافت. مه‌بهاراته اعلام می‌دارد که بنابر قوانین جنگ، مغلوب برده غالب محسوب می‌شد [۲۰] و اسیر باید برای اسیرکننده خود کار کند تا خونبهای او پرداخت شود. اما در روزگاران بعد، چند طبقه دیگر از بردگان وجود داشت. اطفالی که از بردگان زاده می‌شدند، طبقاً برده ارباب والدین خود بودند. برده را می‌شد خرید، بخشید یا گرو گذاشت. یک فرد آزاد می‌توانست در روزگار پریشانی و درماندگی، خود و افراد خانواده‌اش را به بردگی بفروشد. همچنین ممکن بود فردی به علت ارتکاب جرم یا بدهکاری به بردگی درآید، اما در این‌گونه موارد بردگی او موقتی بود. همه این نوع بردگی‌ها در نوشته‌های اسمریتی و دیگر نوشته‌ها به رسمیت شناخته شده است.

در هند نیز مانند سایر تمدن‌های برده‌دار، برده ممکن بود شخص مهمی شود. در داستان‌ها حتی به برده‌هایی اشاره شده است که به عنوان مشاوران شاه خدمت می‌کرده‌اند. بردگان می‌توانستند گاهی کارهایی انجام دهند که دارای اهمیت اقتصادی باشد، از قبیل کشاورزی، استخراج معادن و مانند آن، لیکن آن‌ها بیشتر خدمتکاران خانگی و ملازمان شخصی بودند. برده در حقیقت یکی از اعضای زیردست خانواده ارباب خود به شمار می‌رفت. ارباب وظیفه‌دار حفظ و نگهداری او بود. چنانچه برده‌ای بدون فرزند در می‌گذشت، بر ارباب واجب بود که ترتیب کفن و دفن او را بدهد، و شعایر تذکر و یادبودی برای آمرزش روحش معمول بدارد.

بنابر مفاد بیشتر کتاب‌های قانون، اموال برده مآلاً متعلق به ارباب بود؛ او را می‌شد خرید، فروخت، عاریه داد و یا بخشید؛ لیکن ارباب نسبت به جان بندگان خود هیچ‌گونه حقی نداشت، و نیز نمی‌توانست آنان را در سنین کهولت از خانه براند و رها کند - و این عمل در بسیاری از تمدن‌های قدیم معمول و مرسوم بود. «ممکن بود مردی در مضیقه باشد و زن و فرزند خود را سختی دهد، لیکن نمی‌بایست با برده خویش که کارهای شاق و ناپاک برای او انجام می‌داد چنین کند» [۲۱]. پاره‌ای از کتاب‌های قانون حتی حق ارباب را در تنبیه بدنی برده‌اش محدود ساختند. می‌توان زن، پسر، برده، مستخدم یا برادر کهنتر را در صورت ارتکاب خطا، با طناب یا چوبی کتک زد، اما ضربه‌ها می‌بایست صرفاً بر پشت آنان وارد شود نه بر سر آن‌ها و اگر کسی جز این کند، باید مثل یک دزد به مجازات برسد [۲۲]. در کتب مدرسی، آزادگری بنده عملی خیر و ثواب دانسته شده‌است، و در هر حال، فردی که به علت بدهکاری به بردگی در می‌آمد، پس از آن‌که با کار خود قرض خویش را می‌پرداخت آزاد می‌شد.

ارتهه‌شاستره در این باب مقرراتی عرضه می‌دارد که آزادیخواهانه‌تر از کتاب‌های مذهبی است و از آنچه تا به حال گفته شد نیز ملایم‌تر است. فروش کودکان به بردگی جز در موارد اضطرار شدید، صریحاً منع شده است. بردگان می‌توانند صاحب مال و ملک باشند و ارث ببرند و در مواقع فراغت به تحصیل پول بپردازند. بردگان طبقات بالا را نمی‌توان وادار کرد که کارهای سخت و کثیف انجام دهند. ناموس دختران برده می‌بایست حفظ شود؛ اربابی که به دختر برده‌ای تجاوز می‌کرد، می‌بایست او را آزاد کند

و تاوان هم بپردازد، و اگر دختر، کودکی از اربابش می داشت، حتی با رضایت دختر، مادر و کودک هر دو آزاد می شدند. اگر فردی به هنگام نیاز مبرم قول می داد که خود و خانواده اش به بردگی در آیند، چنین قولی الزام آور نبود.

مقررات انسان دوستانه ارده شاستره که احتمالاً در میان همه تمدن های باستانی بی نظیر و منحصر به فرد است، ممکن است به جامانده های قوانین عصر سلسله ماوریه باشد. از این رو جای تعجب نیست که مگاستنس اعلام داشته است که در هند بردگی وجود ندارد. هند برخلاف بعضی از تمدن های باستانی دیگر، هیچ گاه از لحاظ اقتصادی به برده وابسته نبوده است. کشاورزان، کارگران مزارع و پیشه وران معمولاً افرادی آزاد بودند، و در هند «املاک وسیع»^۱ نظیر آنچه اعیان و اشراف رومی داشتند وجود نداشت. در منابع قدیم از بازار برده فروشان ذکر نیست، و با آن که برای فروش برده مقرراتی در کار بود، گمان نمی رود برده در آغاز یک کالای عمومی برای دادوستد بوده باشد. با این حال، در قرن های اول مسیحی، تجارت دختران برده میان هند و امپراتوری روم از هر دو جانب رواج داشت، و در قرن شانزدهم در امپراتوری ویجیه نگره بازارهای برده فروشی وجود داشته است.

در منابع اشاره های زیادی به بدرفتاری اربابان با بردگان شده، و به طور کلی سرنوشت برده بیشتر سرنوشتی بسیار ناخرسندانه و اندوهبار بوده است. با این حال، بردگان در هند احتمالاً وضعی بهتر از بیشتر قسمت های دنیای قدیم داشتند. در واقع، در بسیاری از بافت ها^۲ چنین به نظر می رسد که واژه داسه بیش از آن که به معنای برده زرخیزد باشد، به مفهوم غلام یا رعیت است.

گوتره و پروره

نظام اجتماعی هند را مشخصه های دیگری پیچیده تر می کرد که هیچ رابطه اساسی با طبقه یا کاست نداشتند، اما تقریباً با آن ها هماهنگی یافته بودند. این مشخصه ها نهادهای «گوتره» و «پروره»^۳ بودند که از دوره متأخر ودایی و شاید هم زودتر از آن وجود داشتند، و تا امروز برای برهمن سنتگرا واجد اهمیت بسیار هستند.

معنای اصلی گوتره، «آغل گاو» یا «گله گاو» است، این کلمه در اثره ودا [۲۳]، ابتدا به

معنای «طایفه»^۱ به کار رفته و این معنا را با دلالتی خاص همچنان حفظ کرده است. بعضی از اقوام هند و اروپایی، از قبیل رومیان، طایفه‌های برون‌همسر و نیز عموماً قبایل درون‌همسر داشتند. احتمال بسیار دارد که نظام گوتره بازمانده دارای یک منشأ هند و اروپایی باشد که وجوه مشخصه خاص هند را پیدا کرده است.

گوتره به صورتی که در طول تاریخ وجود داشت، در درجه اول نهادی برهمنی بود که طبقات دوبارزاد دیگر با بی‌میلی آن را پذیرفته بودند و بر مراتب پایین‌تر اجتماع تأثیر زیادی نگذاشته بود. عقیده بر این بود که همه برهمنان از یکی از ریشی‌ها یا فرزندانگان افسانه‌ای پدید آمده‌اند که گوتره‌ها از آن نام گرفته‌اند. نوشته‌های مذهبی عموماً از هفت یا هشت گوتره اولیه سخن می‌گویند که عبارتند از گوتره‌های کشیپه،^۲ و سیشته،^۳ بهرگو،^۴ گوتمه، بهردواجه،^۵ اتری،^۶ و ویشوامیتره. گوتره هشتم یعنی گوتره اگستیه،^۷ از حکیم فرزانه‌ای نام گرفته است که مذهب ودایی را به آن سوی سرزمین ویندهیاها برد و قدیس حامی دراویدیان به شمار می‌رود. ممکن است در آن هنگام که مناطق جنوبی به تدریج آریایی مآب می‌شدند، نام او به نام هفت گوتره اصلی افزوده شده باشد. گوتره‌های اولیه در روزگاران بعد، بر اثر وارد شدن نام بسیاری از فرزانه‌های دیگر چندین برابر شد.

اگرچه گوتره احتمالاً از واحدهای محلی در داخل قبیله آریایی به وجود آمده است، با گذشت زمان خصلت قبیله‌ای خود را به کلی از دست داده بود، و برهمنانی که از قسمت‌های دوردست هند یا از گروه‌های کاستی مختلف بودند، امکان داشت که دارای گوتره واحدی باشند. اهمیت اصلی گوتره در پیوند با ازدواج بود، بدین معنا که افرادی که گوتره واحد داشتند از ازدواج با یکدیگر ممنوع بودند.

این وضع بعداً با در کار آمدن پروره پیچیده‌تر شد. برهمن در عبادت روزانه خود نه فقط نام مؤسس گوتره خود را بر زبان می‌آورد، بلکه نام‌های تعدادی از فرزندان دیگر را نیز ذکر می‌کرد که تصور می‌شد اجداد دورافتاده خانواده‌اش باشند. عبارت دعایی او که معمولاً حاوی سه تا پنج اسم بود، سد دیگری در برابر ازدواج به وجود می‌آورد، زیرا ممکن بود همان اسم‌ها در پروره‌های خانواده‌های گوتره‌های دیگر نیز باشد. بنابر رسم بعضی از گوتره‌ها، ازدواج با فردی از گوتره دیگر که یک اسم پروره مشترکی با آن‌ها داشت، ممنوع بود. بعضی از گوتره‌ها ازدواج را موقعی ممنوع تلقی می‌کردند که دو اسم

1. clan

2. kasyapa

3. bhrigu

4. bharadvāja

5. Atri

6. Agastya

مشترک در پروره وجود داشته باشد. بدین ترتیب، انتخاب همسر زن یا مرد کاملاً محدود بود، مخصوصاً موقعی که در قرون وسطا نظام کاست درون همسری کاملاً مستقر شد. حیثیت و اعتبار اجتماعی برهن سبب شد که طبقات محترم نوعی نظام گوتره‌ای را بپذیرند. طبقه کشتریه و ویشیه نام‌های همان گوتره‌ای را گرفتند که برهنان داشتند؛ ولی گوتره آنان مبتنی بر این ادعا نبود که از فرزانه‌ای باستانی به وجود آمده‌اند، بلکه فقط بر اساس گوتره خانواده برهنی بود که از قدیم شعایر دینی خانوادگی آن‌ها را انجام می‌داد. نظام گوتره به صورتی که بر خانواده‌های غیربرهن تحمیل شده بود، کاملاً مصنوعی بود. از خانواده‌های غیربرهن نیز انتظار می‌رفت که پروره پرستاران خانوادگی خود را بپذیرند، ولی این قاعده کاملاً رعایت نمی‌شد. گوتره‌های واقعی کشتریه‌ها و ویشیه‌ها غیرمذهبی «لاوکیکه»^۱ و مبتنی بر نام افسانه‌ای اجدادشان بود. نوشته‌های حقوقی به این گوتره‌های غیرمذهبی توجه چندانی نشان نمی‌دهند، ولی ارجاع‌گری‌های بسیار در کتیبه‌ها نشان می‌دهد که این اصطلاح به معنای «طایفه» یا «عشیره» به کار رفته است، و این که بسیاری از گوتره‌های غیربرهنی وجود داشته است که نامشان در فهرست هیچ یک از کتاب‌های قانون نیامده است.

قانونگذاران نخستین در مورد نقض مقررات گوتره نظر نسبتاً آزادخواهانه و سخاوتمندانه‌ای داشته‌اند. مردی که با زنی از گوتره خود ازدواج می‌کرد می‌بایست کفاره «چاندراینه»^۲ بدهد، و آن گرفتن روزه سخت به مدت یک‌ماه بود و از آن پس زنش را همچون خواهرش نگه می‌داشت؛ به طفلی که از چنین ازدواجی به وجود می‌آمد، هیچ‌گونه مهر و نشانی نمی‌خورد. با این حال حقوقدانان دوره‌های بعد، با منطق بی‌رحم خود اعلام داشتند که این قاعده تنها در مورد ازدواجی که غیرعمد و از روی غفلت در گوتره انجام گرفته باشد صادق است؛ و وقتی رابطه شناخته شد گناه آن با گناه زنای با محارم یکی است.

خانواده

خانواده هندی همواره خانواده پیوسته‌ای بوده، و اکنون نیز چنین است — منظور این است که یک ارتباط محکم میان برادران، عموها، پسرعموها، برادرزاده‌ها و خواهرزاده‌ها، وجود داشت و اینان اغلب در یک یا چند خانه متصل به هم به سر می‌بردند و اموال

1. Laukika

2. Cāndrāyaṇa

غیرمنقولشان مشترک بود. خانواده هندی نیز مانند خانواده اروپایی و سامی بر اساس پدرسالاری و پدرتباری بود. پدر رئیس خانواده و اداره کننده اموال مشترک بود، و به استثنای خانواده های کرالایی (ص ۲۵۱ و بعد)، پیشوایی و ریاست در خط ذکور ادامه می یافت.

خانواده در هند باستان پدر، مادر، فرزندان، نوه ها، عموها و فرزندان شان، و بستگان جنبی شاخه ذکور را در برمی گرفت. خانواده در عین حال نیز ممکن بود یک یا چند فرزندخوانده، و جز در مورد خانواده های فقیر، تعدادی خدمتکار، غلامان خانگی و نانخورهای مختلف دیگر را به نوعی شامل شود. علاوه بر این، در خانواده برهمن جا برای تعدادی طلبه هم وجود داشت که موظف بودند یک دوره طولانی تحصیل را زیر نظر رئیس خانواده بگذرانند؛ با اینان نیز مانند عضوی از خانواده رفتار می شد. بدین ترتیب، مخصوصاً در یک جامعه چندهمسری که در آن دخترها خیلی جوان شوهر می کردند، خانواده گروه بزرگی را تشکیل می داد.

در نظام اجتماعی هند خانواده واحد اجتماعی محسوب می شد نه فرد؛ و جمعیت یک ناحیه معمولاً برحسب تعداد خانواده ها برآورد می شد نه برحسب تعداد افراد. پیوندهای خانوادگی به نحوی بود که روابط میان گروه ها اغلب روشن نبود یا به کلی گم می شد مثلاً ممکن بود پسری همه زنان پدر خود را بدون تمایز مادر بخواند؛ و وجه تمایزی میان برادر و پسرعموها و پسردایی ها هیچ گاه روشن نبود - حتی امروزه نیز کلمه واحدی برای هر دو به کار می رود.

افراد گروه با اجرای مراسم «شرادده»^۱ آیینی که به یادبود اجداد برپا می شد و در آن کوفته برنجی - که به آن «پینده»^۲ می گفتند - نذر و نیاز می کردند، با یکدیگر پیوستگی می یافتند. پسران، نوه ها و نتیجه های متوفی در شرادده جمع می شدند، و چنین تصور می شد که سه پشت از اجداد متوفی نیز در اجر و ثواب این مراسم سهیمند و از مزایای آن برخوردار می شوند. بدین ترتیب، سه نسل زنده و سه نسل مرده با این مناسک با یکدیگر ارتباط می یافتند. این آیین که همانند رسم پرستش اجداد در چین بود، انگیزه ای قوی و نیرومند در تحکیم خانواده تلقی می شد. شرادده حد و رسم خانواده را مشخص می کرد؛ کسانی که حق شرکت در آن را داشتند، «هم پینده»^۳ یا «سپینده»^۴ یعنی اعضای

1. śrāddha

2. piṇḍa

3. co-piṇḍas

4. sapīṇḍa

گروه خانوادگی نامیده می‌شدند. سابقه این مراسم که امروز هم اجرا می‌شود به دوران ودایی می‌رسد.

این احساس عمیق از هم‌پیوستگی و انسجام خانواده، چنان‌که انتظار می‌رفت به خویشاوندپروری و حمایت از نزدیکان و بسیاری زیاده‌روی‌های دیگر منجر شد، و امروزه نظام خانواده پیوسته رفته‌رفته بر دوش نسل‌های جوان سنگینی می‌کند: لیکن به اعضای آن نوعی امنیت اجتماعی می‌بخشد. یک مرد پریشان‌حال و درمانده‌ای می‌توانست به سپیده‌های خود متکی باشد. چه‌بسا پسرعموهای بی‌خیر و برکت و عموهای تنبل که کاری از آنان ساخته نبود، در گوشه‌ای از خانه خانواده مشترک در رفاه و تن‌آسانی می‌زیستند، بی‌آن‌که چیزی بر ثروت خانواده بیفزایند، یا اگر هم می‌افزودند مقدار آن بسیار ناچیز بود. چنین بود سیمای عمومی خانواده در هند باستان، همچنان‌که امروز هم چنین است.

پدر خانواده مشترک، با آن‌که شخصیتی قدرتمند بود و رعب و هراسی آمیخته به احترام در دل‌ها برمی‌انگیخت، جباری نبود که هر چه دلش می‌خواهد بکند. قدرت وی نیز مانند قدرت پادشاه با واسطه قانون مقدس و عرف محدود می‌شد. نظر علمای حقوق و فقیهان درباره حقوق پدر نسبت به اموال خانواده مختلف بود. در روزگاران جدید، دو مکتب بزرگ قانون خانواده وجود دارد که به نام متون حقوقی‌ای که به آن‌ها استناد می‌کنند، میتاکشرا و دایبهاگه (ص ۱۶۴) خوانده می‌شوند. بیشتر خانواده‌های بنگال و آسام از قواعد دایبهاگه پیروی می‌کنند، حال آن‌که بقیه هند از میتاکشرا تبعیت می‌نمایند. بنابر مکتب اخیر، پسران و نوه‌ها حتی قبل از مرگ سالار خانواده حق دخالت در اموال را دارند و سالار خانواده در واقع امین و مدیری است که از طرف افراد خانواده برای نگهداری اموال منصوب شده است. و حق بخشیدن آن و در نتیجه فقیر کردن وابستگان خود را ندارد. مکتب دایبهاگه بر آن است که پسران تنها پس از مرگ پدر حق دخالت در اموال را دارند، ولی حتی این مکتب قبول دارد که پدر مالک مطلق اموال نیست و تنها سمت پیشکار وارثان آینده خود را دارد. این هر دو مکتب در قرون وسطا وجود داشته، و آن‌ها نماینده به صورت قانون در آوردن بسیاری از رویه‌های حقوقی قدیمی بوده‌اند.

در زمان‌های بسیار دور، احیاناً پدران حقوق مطلق به فرزندان خود می‌داشته‌اند زیرا بعضی از حکایت‌های قدیم و عامیانه یادآور افسانه‌های عبری ابراهیم و اسحاق^۱ و دختر

۱. Issac: اسحاق پسر حضرت ابراهیم از ساره است. به گفته تورات و بعضی از مفسران قرآن، آن فرزند که

یفتاح^۱ می‌باشند. مشهورترین آن‌ها حکایت شونه‌شپه^۲ است.

هریشچندره^۳، شاه آیودھیا، فرزندی نداشت. نذر کرد که اگر صاحب پسری شود او را در راه خداوند و رونه قربانی کند. طولی نکشید که فرزندش به دنیا آمد. و او را روهیته^۴ نام نهادند. بدیهی است که هریشچندره مایل نبود به تعهد خود وفا کند. و رونه به مکافات او را به مرض استسقا دچار ساخت. پس از چند سال هریشچندره تصمیم گرفت با قربانی کردن روهیته که اکنون نوجوانی شده بود نذر خود را ادا کند. لیکن پسر که مایل نبود جان خود را در راه سلامت پدر از دست بدهد، بگریخت و به جنگل رفت و مدت شش سال در آن‌جا زیست. روزی روهیته برهمنی به نام اجیگرته^۵ را دید و پسر دوم او موسوم به شونه‌شپه را در برابر صد رأس گاو خرید تا به جای خودش قربانی شود. و رونه هم پذیرفت که شونه‌شپه به جای روهیته قربانی شود. سرانجام پسر برهن را به دربار هریشچندره فرستادند تا برای قربانی آماده شود. اجیگرته هم موافقت کرد که دوست رأس گاو دیگر بگیرد و پسرش را به تیر قربانی بیند و به قتل آورد. مقدمات قربانی فراهم شد و شونه‌شپه را به قربانگاه بردند. وی شروع کرد به خواندن سرودهایی در ستایش خدایان، و ایثار و صمیمیت وی چنان بود که و رونه به رقت آمد. هریشچندره را شفا بخشید و به شونه‌شپه هم عمری دراز عطا کرد تا فرزانه‌ای بزرگ و معروف شد.

→

ابراهیم مأمور قربانی کردن او در راه خدا شد اسحاق بوده است، و بعضی مفسران آن را اسماعیل می‌دانند. در هر حال، خداوند برای آزمایش ابراهیم به وی دستور داد تا پسر خود را قربانی کند. «ابراهیم گفت ای پسر من، خدا برة قربانی را برای خود مهیا خواهد ساخت. و هر دو با هم رفتند. چون بدان مقامی که خدا بدو فرموده بود رسیدند، ابراهیم در آن‌جا مذبح را بنا نمود و هیزم را بر هم نهاد و پسر خود اسحاق را بسته بالای هیزم بر مذبح گذاشت. و ابراهیم دست خود را دراز کرد، کارد را گرفت تا پسر خویش را ذبح نماید. در حال فرشته خداوند از آسمان وی را ندا داد و گفت ای ابراهیم؛ ابراهیم عرض کرد لبیک. گفت دست خود را بر پسر دراز مکن و بدو هیچ مکن، زیرا که الان دانستم که تو از خدا می‌ترسی چون‌که یگانه پسر خود را از من دریغ نداشتی. آن‌گاه، ابراهیم چشمان خود را بلند کرده، دید که اینک قوچی در عقب وی در بیشه‌ای به شاخ‌هایش گرفتار شده. پس ابراهیم رفت و قوچ را گرفته آن را در عوض پسر خود برای قربانی سوختنی گذارند». تورات، «سفر پیدایش»، باب ۲۲. — م.

۱. Jephthah: از قضات بنی اسرائیل. برای پیشبرد مقصود خود آهنگ جنگ کرد، و قبل از جنگ نذر کرد که اگر خداوند وی را نصرت دهد، هرچه به استقبال وی از در خانه‌اش بیرون آید از آن خداوند خواهد بود و آن را برای قربانی سوختنی خواهد گذرانید. از آن پس، بنای جنگ نهاد و بنی‌عمون را شکست داد. چون مراجعت می‌کرد، دختر یگانه وی با دف و دایره برای ملاقات پدر بیرون آمد. یفتاح از مشاهده او لباس خود را درید، ولی نذر خود را اجرا کرد. — م.

2. śunaḥśepa

3. Hariścandra

4. Rohita

5. Ajigarta

داستان بسیار معروف دیگر با همین مفهوم، ماجرای نچیکتاس،^۱ مخاطب کتیه اوپه‌نیشد،^۲ است:

واجسروسه^۳ برهن برای وفا کردن به عهدی که کرده بود، همه مایملک خود را به پرستارانی که آیین قربانی برای وی انجام می‌دادند، بخشید. پسرش نچیکتاس که می‌دید پدرش هنوز یک چیز دیگر در ملکیت دارد، از او پرسید: «پدرجان، مرا به که خواهی بخشید؟» و چون پدر پاسخی نداد، پسرش خود را تکرار کرد. پدر با عصبانیت پاسخ داد: «تو را به مرگ خواهم بخشید!».

نچیکتاس با فرمانبرداری به خانه یمه، خدای مرگ رفت، ولی او در خانه نبود. پس از سه روز انتظار به خانه بازگشت. یمه از این که میهمانی را این همه در انتظار گذاشته است، چنان متأسف شد که سه هدیه به نچیکتاس اهدا کرد. با نخستین هدیه، پسر به زندگی بازگشت و پدرش آرامش خاطر یافت. با هدیه دوم راز قربانی آتش را آموخت، و با هدیه سوم دانش کامل اسرار زندگی پس از مرگ را از مرگ را از یمه فرا گرفت. شرح این اسرار پیکره این منظومه را به وجود می‌آورد.^۴

بعضی از متون حقوقی به پدر حق می‌دهند که پسرش را ببخشد، بفروشد یا ترک کند [۲۵]، و افسانه‌ای که در بالا ذکر کردیم این نکته را تأیید می‌کند.^۵ اما منابع دیگر به طور قاطع چنین اعمالی را منع می‌کنند [۲۶]. حق پدر به حیات فرزندان در هیچ جا صریحاً پذیرفته نشده است، و ارنه‌شاستره قتل فرزند را شنیع‌ترین نوع قتل نفس می‌داند؛ از طرف دیگر، پدرکشی در دفاع از جان خود جایز شمرده شده است.

1. Naciketas

2. *Kaṭha Upariṣad*

3. Vājasravasa

۴. «نخستین آرزوی نچیکتاس رجعت به نزد پدر مبتلا در زمین است. ای مرگ، باشد که گوتمه راضی و خوشحال، عازم بدون هوس و بانشاط با اجازه تو نزد من آید و به من سلام گوید. این است یکی از سه هدیه که می‌خواهم. ای مرگ، تو خود آتش آسمانی را می‌شناسی، آن را به من که ایمان دارم شرح کن. این است آنچه من برای هدیه ثانوی اختیار می‌کنم. ای نچیکتاس، این آتش آسمانی توست که شما در اختیار دوم خود برگزیدید. حالا هدیه سوم را اختیار کن. هدیه سوم عبارت از این است که تو مرا از این که بعضی می‌گویند کسی که می‌میرد زندگی را ادامه می‌دهد و بعضی می‌گویند ادامه نمی‌دهد، آگاه کنی.

خدای مرگ نیز او را از اسرار زندگی پس از مرگ آشنا می‌سازد. اقتباس از اوپه‌نیشدها (کتیه اوپه‌نیشد)، ترجمه رضازاده شفق. — م.

۵. مقایسه کنید با افسانه بودایی وستره (ص ۴۲۲).

خانواده پیوسته را اگر به حال خود رها می‌کردند، گرایش به آن داشت که بزرگ و بزرگ‌تر شود تا آن‌جا که نتوان آن را اداره کرد. از این رو، قانون مقدس شرایطی برای تقسیم آن در نظر گرفته است. قانونگذاران از تقسیم و کوچک کردن یک خانواده بزرگ پیوسته حمایت می‌کردند، زیرا بدین ترتیب آداب و سنن خانوادگی بیشتری انجام می‌گرفت و خدایان هم چون ستایش و نیایش بیشتری دریافت می‌داشتند، آسان‌تر برکات خویش را بر زمین نازل می‌کردند. معمولاً، تجزیه خانواده مشترک هنگام مرگ سالار خانواده که اموال میان پسران تقسیم می‌شد، صورت می‌گرفت. در هند قدیم تهیه وصیتنامه ضرورتی نداشت، و پسر ارشد از هیچ‌گونه ارثیه خاصی برخوردار نمی‌شد، جز این که گاهی مبلغی معادل یک‌بیستم یک سهم اضافه به وی می‌رسید. تقسیم الزاماً پس از مرگ پدر انجام نمی‌گرفت؛ اگر وی دست از دنیا می‌کشید تا ریاضت پیشه گیرد، تقسیم نیز به عمل می‌آمد. در نظام میتاکشرا، ممکن بود در صورتی که پدر دچار ضعف پیری مفرط یا بیماری درمان‌ناپذیری شود، یا به راه بد افتد یا به هر نحوی قادر به اداره امور خانواده نباشد، عمل تقسیم حتی بدون رضایت وی و با توافق پسران صورت بگیرد. هر یک از پسران مانند پسر اسرافکار مذکور^۱ در انجیل، ممکن بود سهم خود را گرفته خانواده را ترک کند. اگرچه این کار مورد تأیید نبود و عملاً در نظام دایبهاگه محال می‌نمود.

در مورد تقسیم اموال قواعد دقیقی — که با توجه به نظر مراجع مختلف تفاوت‌هایی داشت — برای تعیین سهم سایر بستگان، در موردی که پسرانی در کار نبودند وضع شده بود. بیشتر صاحب‌نظران حق ارث بردن زن را مردود می‌شمردند، لیکن یاجنه‌ولکیه [۲۷] فهرست مستندی از حق تقدم در ارث‌بری عرضه داشته است که زن و پس از او دختران را بلافاصله پس از پسران قرار داده است. حق ارث بردن زن در صورتی که پسر زنده‌ای

۱. ... شخصی را دو پسر بود. روزی پسر کوچک به پدر خود گفت: ای پدر، رصد اموالی که باید به من برسد به من بده. پس او مایملک خود را بر این دو تقسیم کرد. و چندی نگذشت که آن پسر کهنتر آنچه داشت جمع کرده، به ملکی بعید کوچ کرد و به عیاشی ناهنجار سرمایه خود را تلف نمود. و چون تمام را صرف کرده بود، قحطی سخت در آن دیار حادث گشت و او به محتاج شدن شروع کرد. پس رفته، خود را به یکی از اهل آن ملک پیوست. وی او را به املاک خود فرستاد تا گرازانانی کند و آرزوی می‌داشت که شکم خود را از خرنوبی که خوکان می‌خوردند سیر کند. و هیچ کس او را چیزی نمی‌داد. آخر به خود آمده، گفت: چه قدر از مزدوران پدرم نان فراوان دارند و من از گرسنگی هلاک می‌شوم. برخاسته، نزد پدر خود می‌روم و بدو خواهم گفت ای پدر، به آسمان و به حضور تو گناه کرده‌ام و دیگر شایسته آن نیستم که پسر تو خوانده شوم. مرا چون یکی از مزدوران خود بگیر. در ساعت برخاسته، به سوی پدر متوجه شد. اما هنوز دور بود که پدرش او را دیده، ترحم نمود و دوان دوان آمد، او را در آغوش خود کشید و بوسید. انجیل لوقا، باب ۱۵. م.

در خانواده نباشد، در مکتب میتاکشرا پذیرفته شده و آن عمدتاً مبتنی بر یاجنه ولکیه است.

اموال خانواده پیوسته جزو مایملک شخصی افراد خانواده محسوب نمی‌شد؛ دست‌کم از قرون وسطا به بعد عقیده بر این بود که درآمدهای شخصی، هدایا و نظایر آن متعلق به افرادی از خانواده است که آن‌ها را به دست آورده‌اند. اما این احتمالاً تصور جدیدی است. مثلاً مانو [۲۸] می‌گوید که اموال پسر یا زن یا برده متعلق به رئیس خانواده است، و همین حکم را بعضی دیگر از قانونگذاران قدیم تکرار کرده‌اند. چنین به نظر می‌رسد که حقوق سالار خانواده با گذشت زمان رو به کاهش داشته است.

چهار مرحله زندگی

همان‌طور که ذکر شد، نظریه‌پردازان جامعه را متضمن دو تصور کلی می‌دانستند که یکی از آن‌ها طبقه یا «ورنه» بود، و دیگری مراحل زندگی یا «آشرمه».^۱ آشرمه اندیشه و تصور متأخرتری از طبقه بود و از قرار معلوم ساختگی‌تر از آن. همان‌گونه که جامعه آریایی به چهار طبقه تقسیم شده بود، زندگی فرد آریایی نیز دارای چهار مرحله بود. پس از مراسم خلعت‌پوشان و بستن بند مقدس، در آن هنگام که طفل دوره خردسالی را پشت سر می‌گذاشت، قدم به مرحله «برهمه‌چارین»^۲ یا (شاگردی) می‌نهاد. شاگردی که زندگی مجردانه و سختی را در منزل استادش آغاز می‌کرد. پس از آن، موقعی که وداها یا قسمتی از آن‌ها را فرا گرفت، به منزل پدر و مادری خود بازمی‌گشت، ازدواج می‌کرد و خود سرپرست خانواده «گریهسته»^۳ یا پدر خانواده می‌شد. سپس چون به میانسالی نزدیک می‌شد و صاحب نوه می‌گشت، و به این ترتیب از ادامه دودمان خود اطمینان می‌یافت، خانه و خانواده را ترک می‌گفت و روی به جنگل می‌نهاد و «وانه‌پرسته»^۴ یا جنگل‌نشین و راهب می‌شد. در این مرحله با مراقبه و توبه‌گری روحش را از قیود مادی می‌رهانید تا این که سرانجام، آن‌گاه که دیگر پیر و سالمند شده بود، زاویه رهبانی را رها می‌کرد و به صورت آواره‌ای بی‌خانمان («سنیاسین»^۵ یا مرتاض) در می‌آمد. اینک همه قیود زمینی از وی گسسته بود.

البته، این برنامه بیشتر جنبه آرمانی دارد تا واقعی. غالب مردان جوان هیچ‌گاه از مرحله اول زندگی به صورتی که گفته شد فراتر نمی‌رفتند، و تنها معدودی مرحله دوم را

1. āśrama

2. brahmacārin

3. gr̥hastha

4. vānaprastha

5. sannyāsin

پشت سر می‌گذاشتند. بسیاری از راهبان و مرتاضان هند قدیم مردان پیر و سالخورده‌ای نبودند، زیرا مرحله دوم، یعنی مرحله پدری خانواده را یا به کوتاهی برگزار کرده یا اصلاً آن را از زندگی خود حذف کرده بودند. این رشته چهار مرحله‌ای، از قرار معلوم تصویری کمال مطلوب و آرمانی از واقعیات و کوششی مصنوعی به منظور پیدا کردن جایی برای دعاوی متنازع تحصیل، زندگی خانوادگی و زهدگرایی در یک دوره زندگی است. ممکن است که نظام «آشرمه» تا حدی همچون حرکت معارضی در برابر فرقه‌های غیرستی نظیر آیین بودا و جین به وجود آمده باشد که جوانان را تشویق می‌کردند زهد و ریاضت پیشه کنند و زندگی خانوادگی را به کلی پشت سر نهند، و این عملی بود که سنت‌گرایان آن را تأیید نمی‌کردند، هرچند در زمان‌های بعد مقدماتی برای آن فراهم شد. به هر تقدیر، مراحل چهارگانه زندگی به‌رغم ساختگی بودنش، کمال مطلوبی بود که بسیاری از مردم هند باستان می‌کوشیدند از آن پیروی کنند، و از این رو شایسته است که بدان توجه مبذول داریم. از این گذشته، این مراحل چهارچوبی است که می‌توان بر مدار و الگوی آن زندگی فرد را شکل داد.

بنابر طرح مراحل چهارگانه، زندگی فرد با خارج شدن از رحم مادر آغاز نمی‌شود، بلکه با دومین تولد، یا اجرای مراسم خلعت‌پوشان و بستن بند مقدس شروع می‌گردد. بنابراین کودک یک عضو کامل جامعه آریایی محسوب نمی‌شد؛ با این حال، پیرامون وجودش را یک رشته آداب و سنن مذهبی در میان گرفته بود که حتی قبل از تولدش آغاز شده بود. کمتر مذهبی مانند مذهب هندو می‌تواند در مسیر زندگی پیروان خود، این همه شعایر و تشریفات مذهبی ایجاد کند. بنابر متونی که در این باره در دست است، در حدود چهل نوع آیین و جشن مذهبی «سمسکاره»^۱ وجود داشت که زندگی انسان را از هنگام پیدایشش در رحم مادر تا زمان مرگ در بر می‌گرفت. بعضی از این‌ها دارای اهمیت بسیار بود، و هر عضو درخور تکریمی از جامعه آریایی آن را اجرا می‌کرد، در صورتی که بقیه از جمله شعایری بود که افرادی که زیاد متدین نبودند آن‌ها را نادیده می‌گرفتند.

کودک

از میان سمسکاره‌ها یا مراسم و آیین‌های مختلف شخصی که در زندگی یک فرد متدین

هندی انجام می‌گرفت، سه سمسکاره مربوط به قبل از تولد بود. این‌ها عبارت بودند از «گرِبهادهانه»^۱، به منظور آبستن شدن؛ «پومسَوَنه»^۲، برای آن‌که فرزند پسر باشد؛ و «سیمتُونینه»^۳، برای تأمین سلامتی طفل در رحم مادر. مراسم تولد «جَاته کَرمه»^۴ قبل از بریدن ناف انجام می‌گرفت، و مشتمل بود بر: زمزمه کردن افسون‌های مقدس «مَتره»^۵ در گوش کودک؛ گذاشتن مخلوطی از عسل و روغن در دهانش و تعیین اسمی برای او که تا هنگام برگزاری آیین تشریف وی به جامعه آریایی، پدر و مادرش آن را مخفی نگه می‌داشتند. به هنگام ولادت، چون طفل و اولیایش از نظر آیینی ناپاک محسوب می‌شدند، نمی‌توانستند تا مدت ده روز در مراسم عادی مذهبی شرکت کنند. در این هنگام بر کودک نام رسمی‌اش را می‌نهادند. و دوره ناپاکی به سر می‌آمد. شعایر کوچک دوران کودکی و نوباوگی که همیشه هم چندان تقدس‌آمیز تلقی نمی‌شد، عبارت بود از مراسم سوراخ کردن گوش و رسم «نیشکره‌منه»^۶، و آن هنگامی بود که کودک را از خانه بیرون می‌بردند تا برای اولین بار خورشید را به او نشان دهند.

مهم‌تر از همه مراسمی بود که در آن برای نخستین بار به کودک غذای غیرمایع داده می‌شد و آن را «انه‌پراشنه»^۷ می‌خواندند. در شش ماهگی به وی گوشت، ماهی و برنج – بعدها معمولاً – برنج را مخلوط با ماست و عسل و روغن می‌دادند. هنگام غذا دادن به کودک ابیاتی از وداها خوانده می‌شد و روغن بر آتش نثار می‌کردند. سرتراشی یا «چوداکَرمه»^۸ در سال سوم انجام می‌گرفت و خاص پسران بود. میان سر را طی آیین‌های مختلفی می‌تراشیدند و تنها کاکلی در وسط سر ناتراشیده باقی می‌گذاشتند، در مورد برهمنان دیندار و متقی این کاکل تا آخر عمر می‌بایست دست‌نخورده بر جای بماند. رسم دیگری که اهمیت دست اول نداشت هنگامی به عمل می‌آمد که طفل آموختن الفبا را آغاز می‌کرد.

اکنون بسیاری از این تشریفات یا اصلاً برپا نمی‌شود، یا اگر برگزار شود، به‌ندرت به‌طور کامل صورت می‌گیرد، و جای تردید است که در هند باستان همه خانواده‌ها، حتی خانواده‌های طبقات بالا به‌طور منظم آن‌ها را به جا می‌آورده‌اند، مخصوصاً در مورد دختران. با این حال، زیاد بودن تعداد آن‌ها معرف اهمیت کودک در زندگی پدر و مادر

1. garbhādhāna

2. pūṃsavana

3. simantonnayana

4. jātakarṇa

5. mantra

6. niṣkramaṇa

7. annaprāśana

8. cūdākarma

است. از زمان نخستین سروده‌های ریگ‌ودا، به پسر به چشم رحمت و برکت بزرگی نگریسته می‌شد، مخصوصاً وجود دست‌کم یک پسر که بتواند مراسم خاکسپاری پدر را برگزار کند و بدین ترتیب، انتقال او را به سرای دیگر به وجهی مطمئن فراهم آورد، اهمیت اساسی داشت. پسرخوانده جانشین ضعیفی برای پسر واقعی بود، و مؤثر بودن و سودمندی حضور او در مراسم شراددهه - یادبود اجداد - مورد تردید بود. به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، دلایل مذهبی بسیار قوی برای تولید مثل و فرزندآوری وجود داشت. احساس عمیق خانوادگی در هند هندومذهب، میل شدید به داشتن فرزند پسر را برمی‌انگیخت، زیرا بدون او رشته تبار خانواده از هم می‌گسیخت.

اما دختر نه می‌توانست به پدر و مادر خود برای سرای دیگر کمک بکند و نه مایه بقا و ادامه تبار خانوادگی بشود. زیرا، بنابر نظریه سنت‌گرایان، دختر پس از ازدواج به خانواده شوهر تعلق می‌گرفت. لزوم تهیه جهیزه برای دختر نیز عامل دیگری برای اکراه از داشتن دختر بود. دلایل عملی بسیاری وجود داشت که نشان می‌داد چرا دختر فرزندی ناخواسته و ناخواستنی است، و در تمدنی که این همه به جنس مرد اعتبار و اهمیت می‌داد، جای تعجب است که شواهد اندکی از سر راه گذاشتن دختران یا کشتن آن‌ها در طفولیت وجود دارد. خانواده‌های راجپوت تا روزگاران اخیر، به‌طور قطع غالباً فرزندان دختر خود را از بین می‌بردند، و این عملی بود که هر خانواده فقیری در هر دوره‌ای ممکن بود انجام دهد. با این حال، در مورد سر راه گذاشتن اطفال و کودک‌کشی در متون حقوقی قدیم هیچ اشاره‌ای نشده است. در بهترین خانواده‌های هندی، با آن‌که تولد دختر موجب تأسف و تأثر می‌شد، از دختران نیز توجه و مراقبت می‌شد و مانند پسران مورد ناز و نوازش قرار می‌گرفتند.

احساس کلی‌ای که از این نوشته‌ها برای انسان حاصل می‌شود، این است که در هند باستان زندگی کودک قرین شادی و خوشی بوده است. ضرب‌المثل‌هایی از قبیل «کسی که بچه خود را نزند، روزی بر سینه خود خواهد زد» نادر بود یا اصلاً وجود نداشت. کودک در هند باستان عموماً نازپرورده و خوش‌خلق بود و تا حدی آزادی داشت، آن مقدار آزادی که تا روزگاران جدید تنها معدودی از بچه‌های اروپایی از آن برخوردار بودند. توصیف‌های دلنشینی که از کودکان در اشعار آمده است، نشان می‌دهد که آنان همواره نازپروردگان دلبند پدر و مادر خود بوده‌اند. از جمله کالیداس چنین می‌سراید:

«بادندان‌هایی که در خنده‌های بی‌سببشان نیمیش نمایان است،
و کوششی که برای گفتن کلمه‌ای، شیرین اما نامفهوم، به خرج
می‌دهند،
وقتی کودکان خواهش می‌کنند که در دامن او بنشینند،
حتی اگر بدن‌هایشان غرق در خاک باشد، مرد چقدر خوشبخت
است» [۲۹].

کسی که این اشعار را بر زبان می‌آورد پادشاهی بزرگ است، و این شعر نشان می‌دهد
که حتی کودکان خردسال شاهان و شاهزادگان، با تن‌های برهنه در خاک و غبار بازی
می‌کرده‌اند، و بزرگ‌ترهایشان با لطف و مهربانی آن‌ها را می‌نواخته‌اند.
اما زندگی بدون انضباط کودک زود به سر می‌آمد. اگر کودک از خانواده‌ای فقیر بود،
تقریباً همین که به راه می‌افتاد می‌بایست کار کند؛ و اگر از خانواده‌ای ثروتمند می‌بود
می‌بایست به فراگرفتن درس بپردازد. معمولاً یک پسر بچه در چهار یا پنج سالگی
آموختن الفبا را شروع می‌کرد. در خانواده‌های ثروتمندتر، معلمان سرخانه را برای
تربیت اطفال خانواده نگه می‌داشتند. اما در قرون وسطا، تعلیم و تربیت در مدارس
روستایی وابسته به معابد نیز صورت می‌گرفت. اگرچه آموزش و پرورش دختران هیچ‌گاه
مهم تلقی نمی‌شد، آنان نیز از این نعمت بی‌نصیب نمی‌ماندند، و زنانی که خوب پرورده
شده بودند عموماً باسواد بودند.

برنامه درسی ابتدایی کودک همیشه شامل خواندن و حساب مقدماتی بود؛ اما وی در
این مرحله از حیات هنوز عضو جامعه آریایی محسوب نمی‌شد: تحصیل رسمی هنوز
آغاز نشده بود. تنها پس از مراسم خلعت‌پوشان و بستن بند مقدس بود که وی به آموختن
وداها می‌پرداخت و دوره مفصل تحصیلاتی را که برای ادامه شغل آبا و اجدادی‌اش
طرح شده بود آغاز می‌کرد.

تشریف آیینی

رسم بزرگ اوپنه‌ینه،^۱ یا تولد دوباره که با اجرای آن کودک به عضویت رسمی و کامل
طبقه خود در جامعه آریایی در می‌آمد، مختص طبقه برهمنان، کشتریه و ویشیه بود.

شودرده‌ها و مراتب اجتماعی پایین‌تر از آن‌ها را با این مراسم سروکاری نبود، اینان مجاز به شنیدن یا آموختن کتاب‌های مقدس نبودند. سن مطلوب برای اجرای این مراسم، برحسب طبقه فرق می‌کرد: برای برهمنان ۸ سالگی، برای کشتیه ۱۱ سالگی و برای ویشیه ۱۲ سالگی بود.

رسمی دیرینه‌سال بود که سابقه آن به زمانی می‌رسید که هنوز آریایی‌ها به دو شعبه ایرانی و هندی تقسیم نشده بودند. زردشتیان نیز مراسمی مشابه این داشتند که صورتی از آن هم‌اکنون در میان پارسیان هند متداول است.^۱ هسته اصلی این مراسم خلعت‌پوشی طفل بود که در آن کودک جامه یک راهب را به تن می‌کرد و عصایی در دست می‌گرفت و بند مقدس «یجنوپوته»^۲ را از روی شانه چپ و زیر دست راست به خود می‌آویخت، و موظف بود از آن پس همواره آن را با خود داشته باشد. این بند سه رشته داشت، که هر یک شامل نه تار به هم بافته بود؛ جنس بند پنبه، کف و پشم بود که به ترتیب به برهمن، کشتیه و ویشیه اختصاص داشت. این بند دارای اهمیت مذهبی بود، و هنوز نیز برای سنت‌گرایان بسیار مهم است. نپوشیدن آن یا کثیف کردنش، سبب سرشکستگی و ناپاکی آیینی دارنده‌اش می‌شد که تنها از طریق کفاره و توبه قابل جبران بود.

در ضمن اجرای مراسم تشریف، برهمنی که تشریفات را به جای می‌آورد دعای «گایتری»^۳ را در گوش کودک زمزمه می‌کرد، و آن ابیاتی از سرود ریگ‌ودا [۳۰] خطاب به خدای قدیمی خورشید، سوپتری^۴ بود. این ابیات هم‌اکنون نیز از مقدس‌ترین آیات از آن کتاب به شمار می‌رود. آن را در همه مراسم و تشریفات مذهبی می‌خوانند و تا حدی نظیر دعای ربانی^۵ مسیحیان است، جز این‌که آن را تنها سه طبقه بالا می‌توانند بر زبان آورند. اینک متن آن:

Tát S'avitúr yárenīam

bhárgo devásya dhīmahi,

۱. منظور بستن گُستی، و آن کمر بند مخصوصی است که زردشتیان از ۷۲ نخ (اشاره به فصل‌های یسنا) از پشم سفید گوسفند تهیه می‌کنند. ۷۲ نخ به ۶ دسته (تعداد گهنبارها) قسمت شده که هر رشته دارای ۱۲ نخ به تعداد ماه‌هاست. گستی را سه‌بار دور کمر می‌بندند (اشاره به سه اصل اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک). - م.

2. yajñopavīta

3. Gāyatrī

4. savitṛ

۵. متن دعا چنین است: ای پدر ما که در آسمانی، نام مقدس تو گرامی باد. ملکوت تو برقرار باد، خواست تو آنچنان‌که در آسمان مورد اجراست، بر زمین نیز اجرا شود. نان روزانه ما را امروز نیز به ما ارزانی دار. خطاهای ما را ببامرز. چنان‌که ما نیز آنان را که به ما بدی کرده‌اند، می‌بخشیم. ما را از وسوسه‌ها دور نگاه دار و از شیطان حفظ فرما؛ زیرا ملکوت و قدرت و جلال تا ابد از آن توست. آمین (انجیل، متی، باب ۶). - م.

dhiyo yó nah pracodáyāt.

به شکوه دل‌انگیز سویتری، خدای خورشید

بیندیشیم،

تا مگر الهامبخش ذهن‌های ما شود.

احتمال دارد که حتی قبل از فرا رسیدن عصر مسیحیت، بسیاری از افراد طبقات کشریه و ویشیه مراسم تشرف را به صورت کامل آن به جا نمی‌آوردند، زیرا اصطلاح «دوبارزاد» که معمولاً به همهٔ افرادی اطلاق می‌شد که این مراسم دربارهٔ آنان انجام می‌گرفت، رفته‌رفته با کلمهٔ برهمن مترادف شد. اما بعضی از طبقات غیربرهمن این مراسم را تا امروز پاس داشته‌اند و هنوز در خانواده‌های سنت‌گرای برهمن اجرای آن مرسوم است. معمولاً آیین تشرف مختص پسران بود، ولی در دورهٔ ودایی گاهی مراسم تشرف دختران هم برپا می‌شد.

در مراسم تشرف، اثری از نمادپردازی جنسی آشکار نبود یا بسیار جزئی بود، و هیچ‌گاه نظیر ختنه یا سایر مراسم تشرف در میان مردم بدوی‌تر به مثابه آماده‌سازی فرد برای زندگی جنسی تلقی نمی‌شد. پسری که تشرف می‌یافت هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، لیکن وضع و موقعیت یک فرد آریایی را داشت؛ و اکنون وظیفهٔ او این بود که دانش مذهبی آریایی‌ها را فراگیرد تا بتواند برای خود مرد و سالار خانواده‌ای بشود؛ و چون هنوز برهمه‌چارین یا طلبه بود، دورهٔ تجرد چندساله‌ای را پیش رو داشت.

آموزش و پرورش

بنابر متون مقدس، کمال مطلوب آموزش و پرورش این بود که برهمه‌چارین در خانهٔ یک برهمن معلم «گورو»^۱ به تحصیل بپردازد. در بعضی از نخستین منابع، گورو به صورت مرتاض فقیری معرفی شده است، و یکی از وظایف شاگرد این بود که برای استادش از راه دریاوزه غذا تهیه کند، لیکن از این رسم به طور کلی همه‌جا پیروی نمی‌شده است. با این حال، از شاگرد انتظار می‌رفت که حد اعلای احترام را در مورد استاد معمول بدارد، و همهٔ نیازهایش را برآورد و دستورها و فرمان‌هایش را به طور مطلق اجرا کند.

از اولین دروس شاگرد اجرای سندهیا،^۱ یعنی نمازهای صبح، ظهر و شب بود که مشتمل بر خواندن گایتری، حبس نفس، مضمضه کردن و پاشیدن آب و افشاندن آب به طرف خورشید - که او را بیشتر نماد الاهی مورد پرستش شخص پرستنده، مانند شیوا و ویشنو، تلقی می‌کنند، نه خود خدای خورشید. اجرای این مراسم برای همه افراد «دوبارزاد» ضروری و واجب بود، و هم‌اکنون نیز به صورت‌های گوناگون انجام می‌گیرد. ماده اصلی آموزش ودا بود، و شاگرد ساعات زیادی را صرف فراگیری آن می‌کرد. استاد تعداد کمی شاگرد داشت که برحسب عادت گرداگرد وی روی زمین می‌نشستند، و طی ساعات متوالی سطر به سطر ودا را آن قدر تکرار می‌کردند تا در حافظه ضبط شود. گاهی برای اطمینان از صحت امر، سرودها از راه‌های مختلف تدریس می‌شد، نخست با واژه‌های به‌هم‌پیوسته، سپس به صورت کلمه‌های جداگانه یا «پده‌پاته»،^۲ و آن‌گاه با شکستن لغت‌ها به هجاها یا «کرمه‌پاته»،^۳ یا حتی به شیوه‌های دشوارتر و پیچیده‌تر. این روش برجسته یادگیری، و حوصله و حافظه قوی استاد و شاگرد طی نسل‌های متوالی، موجب شد که وداها همان صورتی را که در هزار سال قبل از میلاد مسیح داشته است، بدون کوچک‌ترین تغییری حفظ کند.

شاگردان در خانه گورو تمام توجه و هم خود را به آموختن متون ودایی مصروف نمی‌داشتند، بلکه زمینه‌های دیگری نیز برای تحصیل وجود داشت، از جمله مخصوصاً «شاخه‌های ودا»^۴ یا رشته‌های فرعی علوم که برای درک کامل آن ضروری می‌نمود. این علوم فرعی شش‌گانه یعنی «ودانگه»^۵ عبارت بود از کلیه،^۶ اجرای قربانی، «شیکشا»،^۷ تلفظ صحیح یا تجوید «چنده»،^۸ عروض و اوزان شعر؛ «نیروکته»،^۹ علم اشتقاق یا ریشه‌شناسی و تفسیر لغات غریب متون ودایی؛ «ویاکرنه»،^{۱۰} دستور زبان؛ و «جیوتیشه»،^{۱۱} نجوم یا علم تقویم. از این گذشته، در دوران پساودایی، استادان معمولاً شاگردان را در مورد شش مکتب مابعدالطبیعی - یا مکتبی که خود طرفدار آن بودند - تعلیم می‌دادند. استادانی که در قانون مقدس متبحر بودند، آن را برای شاگردان خود تشریح و تفسیر می‌کردند، استادان دیگر مواد درسی غیردینی خاصی را، از قبیل نجوم، ریاضیات، یا ادبیات می‌آموختند.

1. sandhyā

2. padapāṭha

3. kramapāṭha

4. Limbs of the Veda

5. vedāṅga

6. kalpa

7. śikṣā

8. chanda

9. nirukta

10. vyākaraṇa

11. jyotiṣa

نویسندگان اسمریتی بر آن بودند که همه مردان جوان طبقه بالا باید این مراحل آموزش و پرورش را بگذرانند. ولی در عمل چنین نبود، و در واقع محل تردید است که حتی درصد کوچکی از جوانان دوره کامل آموزش‌های ودایی را گذرانیده باشند. شاهزادگان و پسران سرکردگان و اشراف به کار بردن رزم‌افزارها را می‌آموختند و علوم متعددی را که به کار حکومت و کشورداری می‌آمد فرا می‌گرفتند، در صورتی که بیشتر پسران مراتب فرودست حرفه پدری را یاد می‌گرفتند. اما از کتب مقدس بودایی چنین برمی‌آید که نوعی کارآموزی هم در کار بوده است، و کتاب‌های قانون قواعد و احکام ناظر بر آن را عرضه می‌داشته‌اند.

بعضی از شهرها به خاطر داشتن استادان مجرب شهرتی یافتند که با آوازه شهرهای دانشگاهی اروپای قرون وسطا قابل مقایسه است. سرآمد این شهرها وارانسی و تکششیل بودند که در عصر بودا نیز شهرت داشتند. بعداً مقارن با آغاز عصر مسیحی، کانچی در جنوب همین شهرت را پیدا کرد. وارانسی که در آن هنگام کاشی نامیده می‌شد، به‌ویژه از لحاظ استادان دینی آوازه‌ای داشت. تکششیل، در شمال-غرب، در تحصیلات غیردینی مشهورتر بود. افسانه‌های بودایی جاتکه نشان می‌دهد که مردان جوان از سراسر قسمت‌های متمدن هند در طلب تحصیل به این شهر می‌آمدند. از همین جا بود که نفوذ و تأثیر فرهنگ ایرانی و بین‌النهرینی راه خود را به داخل هند باز کرد. از زمره دانشوران بنام وابسته به تکششیل می‌توان پانینی،^۱ عالم دستور زبان قرن چهارم قبل از میلاد (ص ۵۷۲)، کاوتیلیه، برهمن و وزیر چندره گوپته از سلسله ماوریه و بنابر روایات، استاد عمده فن کشورداری، و چَرَکه،^۲ یکی از دو استاد بزرگ علم پزشکی هند را نام برد.

اگرچه تعلیم و تربیت کمال مطلوب از نظر نوشته‌های اسمریتی این بود که تعداد اندکی شاگرد زیر نظر یک استاد به تحصیل بپردازند، چنین به نظر می‌رسد که در این «شهرهای دانشگاهی» کالج‌هایی واقعی به وجود آمده بود. مثلاً ما از نهادی با ۵۰۰ شاگرد و شماری استاد در وارانسی اطلاع داریم که همگی با عطایا و کمک‌های خیرخواهانه زندگی می‌کردند. استاد از شاگردان دستمزدی نمی‌طلبید و شاگردان با خدمات و تکریم و احترام کامل حق وی را ادا می‌نمودند. تنها در پایان دوره تحصیلی بود که هدیه‌ای به وی تقدیم می‌کردند — و آن معمولاً یک گاو بود. مانو به وضوح بیان می‌کند

که استادان مادی هم وجود داشته‌اند که تنها در برابر پول وداها را درس می‌دادند [۳۱]. در یک قصه جاتکه، نیز سخن از استادی تکسشیلائی می‌رود که شاگردان عادی خود را تمام روز به کار و پیشخدمتی می‌گیرد، در صورتی که کسانی را که به وی پول می‌پردازند همچون فرزند خود گرامی می‌دارد. احکام اسمرتی در تکسشیلا از لحاظ دیگری نیز نادیده گرفته می‌شد، و آن این که شاگردان متأهل در خانه استاد به سر نمی‌بردند، بلکه در خانه خویش می‌زیستند و فقط برای درس گرفتن در محضر استاد حاضر می‌شدند.

در آیین‌های بودایی و جینی، آموزش و پرورش در منزل استاد برگزار نمی‌شد، بلکه در دیر صورت می‌گرفت. هر دیر می‌توانست به داوطلبان آموزش دهد، ولی در تاریخ این دو آیین، از خیلی قدیم نهادهایی به عنوان مراکز کسب دانش شهرت خاص پیدا کردند. در قرون وسطا پاره‌ای از این مؤسسه‌ها به صورت دانشگاه‌های واقعی درآمدند. معروف‌ترین این دیرهای بودایی، دیر نالندا^۱ در بهار بود که در زمان سلسله گوپته تأسیس شد، و مشهورترین مرکز تعلیمات آیین بودا در قرون وسطا به شمار می‌رفت - این دیر را بعدها مسلمانان غارت کردند. اطلاعات ما درباره زندگی روزانه در دیر نالندا عمدتاً مستخرج از نوشته‌های هسوان تسانگ است که دیر را در قرن هفتم به صورت یک مرکز فعالیت فکری و معنوی معرفی می‌کند. این دیر در دوره ریاست شیلبه‌دره^۲ رئیس پیر و قدیس مآب خود، کارش محدود به تعلیم نوآموزان بودایی نبود، بلکه وداها، فلسفه هندو، منطق، دستورزیان و پزشکی را نیز تدریس می‌کرد. حتی چنین به نظر می‌رسد که تمام شاگردان از فرقه بودایی نبوده‌اند، چه داوطلبانی از پیروان مذاهب دیگر نیز در آن بودند که موفق شده بودند امتحانات سخت شفاهی ورودی آن را با موفقیت بگذرانند.

بنا به گفته هسوان تسانگ، مخارج دیر نالندا از درآمدهای یکی از صد ملک وسیعی که وقف آن بود، و نیز از محل اعانه‌های افراد خیر و نیکوکار، از جمله خود هر شه بزرگ تأمین می‌شد. این دیر می‌توانست وسایل آموزش رایگان برای متجاوز از ۱۰,۰۰۰ دانشجو فراهم کند؛ هر یک از این دانشجویان خود مستخدمانی داشتند که کارهای آنان را انجام می‌دادند و از قبل آنان زندگی می‌کردند. با این حال، آنچه از آن دیر باقی مانده است، (لوح ۱۲ - پ) نمی‌تواند مؤید گفته‌های هسوان تسانگ باشد. دیر از مجتمع عظیمی از ساختمان‌ها تشکیل می‌شده، اما به دشواری می‌توانسته است هزار تن راهب را، بدان راحتی و رفاهی که جهانگرد چینی از آن سخن می‌گوید، در خود جای دهد.

1. Nālandā

2. Śīlabhadra

دیرهای بودایی دیگری نیز در سراسر مملکت وجود داشت، در غرب و جنوب، دیرهای متعلق به پیروان آیین جین به مثابه مراکز آموزش و کسب علم بودند، درست مانند صومعه‌های مسیحی در اروپای قرون وسطا. در قرون وسطا زندگی راهبانۀ هندویی گسترش یافت، و متهه^۱ها یا دیرهای هندی نیز به صورت کانون‌های یادگیری و تحصیل دانش درآمدند.

ازدواج

دوره تحصیل به صورت کمال مطلوب دوازده سال طول می‌کشید، اگرچه امکان داشت که شاگرد پس از آن‌که بر یکی از وداها احاطه یافت آن را به پایان برساند. تعداد کمی از شاگردان پرشور و مشتاق نذر می‌کردند که در تمامی عمر خود مجرد بمانند، و از این رو تحصیلات دینی خود را در سراسر حیات خویش ادامه می‌دادند. اما به‌طور طبیعی و متداول، مرد جوان در بیست سالگی به خانه بازمی‌گشت تا زندگی روزمره طبقه خود را از سر گیرد. وی در این موقع تطهیری آیینی به جای می‌آورد و با توجه به استطاعت مالی خانواده خویش پاداشی به استاد می‌داد. از این زمان به بعد وی یک «اسناتکه»^۲ یا مغتسل بود و می‌توانست از لذات دنیوی برخوردار شود، هر نوع غذایی را که افراد طبقه او می‌خورند بخورد، لباس‌های قشنگ و برازنده به تن کند، و جواهرات به خود بپاویزد، و از این‌ها در مراسمی که خاص به خانه آمدن او برپا می‌شد «سماورتنه»^۳ استفاده کند.

مصلحت جوان سناتکه عموماً ایجاب می‌کرد که در اولین فرصت ممکن ازدواج کند، زیرا جز در موردی که جوانی نذر کرده بود که تا پایان عمر مجرد بماند، ازدواج و فرزندآوری وظیفه مثبت و نیکویی به شمار می‌رفت. ازدواج سه هدف عمده داشت: اعتلای مقام دین از راه اجرای قربانی‌های خانوادگی؛ به وجود آوردن فرزندان تا پدر و اجدادش اطمینان یابند که زندگی سعادت‌مندانه‌ای در آن جهان خواهند داشت و نسلشان گسسته نخواهد شد؛ و «رتی»^۴ یا لذت جنسی.

ازدواج مذهبی عادی را اولیای زوج ترتیب می‌دادند – هنوز هم وضع به همین منوال است. برای این امر گفت‌وگوهای مفصلی صورت می‌گرفت و مشورت‌ها به عمل می‌آمد. نشانه‌های سعد و نحس و زایچه‌ها بررسی می‌شد، و به خصوصیات مبارک

1. mātḥa

2. snātaka

3. samāvartana

4. rati

جسمانی نیز توجه می‌گردید. زوج معمولاً از طبقه و کاست واحد بودند و در صورتی که از طبقه بالا می‌بودند، می‌بایست از گوتره و پروره مخالف یکدیگر باشند. قواعد و احکام ممنوعیت ازدواج سخت و دقیق بود، به‌ویژه در هند شمالی که در آن حتی ازدواج درون‌کاست که به گوتره توجه نداشت، ازدواج با افرادی که نیای پدری مشترک تا هفت نسل یا نیای مادری مشترک تا پنج نسل داشتند، ممنوع بود. در دکن این حکم دقیقاً رعایت نمی‌شد، و سوابقی از ازدواج پسرعمو و دخترعمو، حتی در میان خانواده‌های طبقه حاکم در دست است.

اگرچه در روزگاران پیشین رسم چنان بود که دختر قبل از ازدواج به سن بلوغ رسیده باشد، اسمریتی‌ها توصیه می‌کنند که به هنگام ازدواج، شوهر لااقل بیست‌ساله باشد و دختر بی‌درنگ پیش از بلوغ ازدواج کند. سنت بچه‌دوستی هند چنان بود که حتی گفته می‌شد عمل پدری که دخترش را قبل از اولین خونریزی ماهانه به شوهر ندهد به منزله سقط جنین است - که گناهی بزرگ و بدتر از چندین نوع قتل نفس به شمار می‌رفت - و هر دور که از عادت ماهانه بگذرد، بر تعداد سقط جنین‌ها افزوده می‌شود [۳۲]. بنا به نظر کلی، ازدواج کمال مطلوب آن است که سن عروس یک‌سوم سن داماد باشد - مثلاً دامادی بیست‌و‌چهارساله باید عروسی هشت‌ساله داشته باشد [۳۳].

ازدواج پسران قبل از بلوغ یا بلافاصله بعد از آن توصیه نشده است؛ لیکن کمال مطلوب آن بود که قبل از ازدواج، یک دوره کامل تحصیلات را بگذرانند. ازدواج خردسالانه، چه برای پسر و چه برای دختر، که در دوره‌های متأخر در میان خانواده‌های مرفه متداول گشت، پایه و بنیانی در نوشته‌های مقدس ندارد و حتی محل تردید است که ازدواج دختران خردسال پیش از دوره‌های متأخر قرون وسطا معمول بوده باشد. زنان قهرمان اشعار و داستان‌ها عموماً به هنگام ازدواج زنانی کاملاً بالغ و رشید بوده‌اند، و در کتیبه‌های متعددی که بر آداب و رسوم آن دوره‌ها روشنی می‌افکنند، هیچ اشاره‌ای به ازدواج در خردسالی نشده و یا اندک اشاره‌ای شده است. صاحب‌نظران پزشکی هند باستان اعلام داشته‌اند که بهترین کودکان از مادرانی به وجود می‌آیند که سنشان بیش از ۱۶ سال باشد. آنان ظاهراً با رسم ازدواج خردسالانه - که گاهی اتفاق می‌افتاده است - آشنایی داشته ولی آن را مذمت کرده‌اند [۳۴].

دلایل رواج ازدواج خردسالانه را نمی‌توان با قاطعیت مشخص کرد. بعضی بر این عقیده‌اند که ترس از غارتگری‌های مهاجمان مسلمان، پدران هندی را تشویق می‌کرد تا

دختران خود را در خردسالی شوهر بدهند، و زنان خویش را به منظور حفظ آنان، در خانه‌ها محبوس کنند. لیکن این هر دو رسم، حتی در ادوار پیش از استیلای مسلمانان بر هند نیز وجود داشته است، و بنابراین ترس از مهاجمان مسلمان نمی‌تواند دلیل محکمی برای ازدواج خردسالانه به شمار رود. ممکن است این عمل را معلول تأکیدهای مذهبی بر لزوم داشتن فرزند دانست، ولی این وضع نیز در همهٔ ادوار وجود داشته است. تمایلات جنسی ذاتی هندی نیز ممکن است در امر ازدواج در خردسالی نقشی داشته باشد. چنین تصور می‌شد که احساسات جنسی در زن عموماً شدیدتر و قوی‌تر است. دختری که به سن بلوغ می‌رسید می‌کوشید تا عاشقی برای خود بیابد، لاجرم اولیای او هم سعی می‌کردند تا او را محفوظ و مصون بدارند و از سقوطش جلوگیری کنند. دختری که بکارت خود را از دست می‌داد دیگر نمی‌توانست ازدواج کند، و خانوادهٔ او می‌بایست رنج نگاهداری دختر شوهرنکردهٔ خود را تا ابد تحمل کنند، یا این‌که به رنج‌گران‌تری تن در دهند و آن این‌که او را از خانه بیرون کنند تا گدایی یا روسپیگری پیشه کند. دختر از نظر اولیای وی، به لحاظ اقتصادی باری گران بر دوش آنان بود، و شاید این امر باعث تشویق ازدواج در خردسالی شده باشد.

ازدواج مذهبی با تشریفات بسیار پیچیده‌ای رسمیت می‌یافت که هزینهٔ آن بر عهدهٔ خانوادهٔ عروس بود، و با هزینه‌ای که صرف تهیهٔ جهیزیه می‌شد، بار سنگینی بر گردن پدر خانواده می‌انداخت. حتی تا امروز بسیاری از خانواده‌های هندو برای آن‌که دختر خود را شوهر دهند، زیر بار بدهی‌های کمرشکن می‌روند. اگرچه احکامی که برای تشریفات عروسی در کتب مختلف قانون عرضه شده در جزئیات متفاوت بود، مراسم آیینی آن با آنچه امروز مرسوم است، یا با مراسم ازدواج مذکور در ریگ‌ودا تفاوت عمده‌ای نداشت. داماد خود را به بهترین نحوی می‌آراست و همراه با تعدادی از دوستان و بستگان به خانهٔ عروس می‌رفت، و در آن‌جا مورد استقبال پدر عروس قرار می‌گرفت و از وی با «مدهوپرکه»^۱، نوشابه‌ای آیینی که از غسل و ماست درست شده بود، پذیرایی می‌شد. این تشریفات عموماً در چادری آراسته و پر زرق و برق در حیاط منزل صورت می‌گرفت. عروس و داماد وارد چادر می‌شدند و هر یک در دو طرف پرده‌ای که در وسط چادر قرار داشت می‌نشست. آن‌گاه، همراه با ترنم ابیات مقدس که برهمن مجری مراسم زیر لب زمزمه می‌کرد، پرده به کناری می‌رفت و عروس و داماد برای اولین بار یکدیگر را

می‌دیدند. در این موقع پدر عروس پا به چادر می‌گذاشت و رسماً دختر خود را به داماد می‌سپرد. وی نیز قول می‌داد که در اجرای سه هدف مرسوم زندگی – تورع، ثروت، و لذت – گامی خلاف برندارد. پس از آن روغن و برنج به آتش مقدس نذر و نیاز می‌شد. داماد دست عروس را که مشغول ریختن دانه‌های برنج در آتش بود می‌گرفت؛ سپس او را دور آتش می‌گردانید؛ در این حال لباس‌هایشان به هم گره خورده بود. آن‌گاه عروس بر آسیاسنگی پا می‌گذاشت. زوجین هفت قدم با هم برمی‌داشتند، عروس در هر گام بر توده‌ای از برنج پا می‌کوفت. سرانجام آب مقدس بر آنان افشانده می‌شد و بدین ترتیب، قسمت اصلی مراسم به پایان می‌رسید.

به‌طوری‌که در بالا توضیح داده شد، مراسم آیین ازدواج نسبتاً ساده می‌نماید، لیکن خواندن شمار زیادی ادعیه و افسون «منتره»‌ها یا اشعار ودایی یا اشعار دیگر که تصور می‌شد دارای تأثیر سحری و قدسی هستند، آن را پیچیده می‌ساخت. حتی در این مرحله هم تشریفات به کلی تمام نشده بود. زوج نو هر دو به خانه داماد می‌رفتند. در آن‌جا نیز مراسم قربانی و نیاز به آتش خانوادگی اجرا می‌شد. در شامگاه بر عروس و داماد فرض بود که به ستاره قطبی – که نماد وفاداری به شمار می‌رفت – بنگرند. تا سه شب از هر دو انتظار می‌رفت که از هم‌خوابگی خودداری کنند. در بعضی از متون آمده است که می‌توانند پهلوی هم بخوابند، ولی باید چوبی در میانشان فاصله باشد. متونی دیگر توصیه می‌کنند که جداگانه بر زمین بخوابند. شب چهارم شوهر مراسمی برای آبستن شدن همسرش به جای می‌آورد و پس از آن وصلت تحقق می‌یافت.^۱

طول مدت و هیبت و وقار این تشریفات می‌تواند تصویری از اهمیت و تقدس ازدواج در نظر قانونگذاران هند باستان به ما بدهد، ولی صورتی از ازدواج که ما توصیف کردیم، و هم‌اکنون نیز میان هندوهای آبرومند مرسوم است، یگانه صورت متداول ازدواج در هند باستان نبوده، و ممکن بوده است که ازدواجی حتی بدون اجرای مراسم مذهبی، تعهدآور و الزامی شناخته شود. در متون مدرسی هشت نوع ازدواج توصیف شده که به اسم خدایان و موجودات فوق‌طبیعی نامگذاری شده است:

۱. «براهمه»،^۲ عروسی دختری شایسته و جهازدار با مردی از طبقه خودش، با

۱. *Kāmasūtra*: که جنبه دینی ندارد، توصیه می‌کند مراسم شب زفاف تا ده شبانه‌روز به تعویق افتد. (ص ۶۱۳).

2. *Brāhma*

- برگزاری تشریفاتی که در بالا ذکر شد.
۲. «دیوه»^۱ موردی که پدر خانواده دختر خود را به برهمن مجری مراسم قربانی در ازای دستمزد می‌داده است.
۳. «آرشه»^۲ که در آن در مقابل جهیزیه، یک ماده‌گااو و یک گااو نر به‌مثابه شیربهای عروس به پدر دختر داده می‌شده است.
۴. «پراجاپتی»^۳ که در آن پدر دخترش را بدون جهاز به شوی می‌داد و شیربها هم نمی‌طلبید.
۵. «گاندهروه»^۴ یا عروسی با رضایت دو طرف که ممکن بود تنها روی قول دو طرف صورت گیرد. این نوع ازدواج معمولاً نهانی و مخفی بود.
۶. «آسوره»^۵ یا ازدواج از نوع زن‌خرید.
۷. «راکشسه»^۶ یا ازدواج از نوع همسرربایی و اسارت.
۸. «پیشاچه»^۷ که به‌ندرت می‌توان آن را ازدواج تلقی کرد - هتک ناموس دختری که در حال خواب یا دارای اختلال حواس یا مست باشد.

از این هشت شکل ازدواج، چهار نوع اول مورد تأیید و تصدیق همگان بود و برهمنان آن‌ها را مجاز می‌شمردند. این چهار نوع ازدواج جنبه مذهبی داشت و نمی‌شد آن‌ها را منحل ساخت. دینداران و متشرعان به انواع دیگر ازدواج به چشم قبول نمی‌نگریستند، اما این نپذیرفتن درجات مختلف داشت. ازدواج «گاندهروه» که در واقع جز وجود رابطه‌ی میان مرد و زن نبود، در نهایت شگفتی‌مورد احترام می‌نمود. در این‌که برهمنان نیز می‌توانند این‌گونه ازدواج کنند یا نه جای تردید بود، اما شکی نیست که برای طبقه جنگجویان و فرقه‌های پایین‌تر مجاز تلقی می‌شد. این‌گونه ازدواج‌ها مبنای بسیاری از داستان‌های عاشقانه است، و انگیزه پدید آمدن یکی از شخصیت‌های شعری معهود دوره‌های بعد، یعنی «ابهیشاریکا»^۸ شده است. ابهیشاریکا دختری است که شب‌هنگام مخفیانه خانه پدر را ترک می‌گوید و به میعادگاه می‌رود تا به دیدار دلدار خویش رسد.

«آسوره» یعنی ازدواجی که در آن پدر دختر خود را می‌فروشد، در همه متون مقدس

1. Daiva

4. Gāndharva

7. Paisāca

2. Ārṣa

5. Āsura

8. abhisārikā

3. Prājāpatya

6. Rākṣasa

مذمت شده است، ولی ارته‌شاستره بدون انتقاد آن را مجاز می‌شمارد. دلایلی در دست است که ازدواج از نوع زن‌خرید، مانند ازدواج سنتی با جهیزیه، حتی در روزگار ودایی هم مرسوم بوده، لیکن یک رسم واقعی آریایی به شمار نمی‌رفته است و تنها در حکم نواله‌ای برای تمایلات پلشت و سرکش مرد مجاز دانسته می‌شده است. ازدواج «راکشسه» یا ازدواج از نوع همسرربایی را به‌ویژه جنگجویان به کار می‌گرفتند. بنابر روایات متأخر، معروف‌ترین نمونه آن ازدواج پرتیوی راجه چاهه‌مانه، آخرین شاه بزرگ هندوی شمال هند، با دختر جیه چندره، شاه کانیه کوبجه می‌باشد که شاید هم به میل خود به اسارت درآمد. در کتیبه‌ها و روایات موارد دیگری از این نوع ازدواج دیده می‌شود. «پیشاچه» نیز هتک حرمت دختر به کلی مذموم بود. نام سه نوع اخیر ازدواج از نام دیوان گرفته شده است، و از آن میان پیشاچه پست‌ترین و منفورترین آن‌هاست. این نوع ازدواج بنابر کتب قانون شایسته طبقات بالا نبود، و فقط به اجبار می‌شد اجازه داد که طبقات پایین بدان بپردازند.

پاره‌ای از صاحب‌نظران کوشیده‌اند تا برای انواع نامتعارف و ناخوشایند ازدواج توضیح و توجیهی پیدا کنند و این نکته را به ثبوت برسانند که این‌گونه ازدواج‌ها یا اصلاً وجود نداشته یا آن‌که بسیار نادر انجام می‌گرفته است. لیکن بعید است که قانونگذاران این نوع ازدواج‌ها را که از صمیم دل منکر می‌دانستند تصدیق کرده باشند، هرچند شالوده و مبنای محکمی برای آن‌ها در رسم و عادت گریزناپذیر اجتماعی وجود می‌داشت. به نظر می‌رسد که متشرعان و حقوق‌دانان، با توسل به یک نوع واقع‌گرایی شگفت‌انگیز، سلسله وسیعی از روابط میان زن و مرد را به رسمیت شناخته‌اند، تا دختری که به وعده‌های عاشق خود فریفته شده، یا جنگجوی مهاجمی او را ربوده است، حقی قانونی به عنوان همسر به دست آورد، و فرزندانش تا حدی مشروعیت قانونی بیابند. تردید نیست که در میان طبقات بالا بیشتر ازدواج‌ها از نوع اول بود، و هر نوع دیگری از صور ازدواج می‌بایست بعداً با اجرای شعایر مذهبی رسمیت یابد، تا مرتبه و درجه آن بالا رود.

نوع خاصی از ازدواج گاندهروه، «خودشوهرگزینی» یا «سَوِیم‌وَرَه»^۱ بود. در کتاب‌های قانون آمده است که چنانچه دختری پس از رسیدن به سن بلوغ پدر و مادرش او را شوهر ندهند، می‌تواند شخصاً شوهر خود را برگزیند، و از قرار معلوم، ازدواج از نوع خودشوهرگزینی عروس گاهی صورت می‌گرفته است. در آثار حماسی مواردی از

خودشوهرگزینی دیده می‌شود. شاهزاده‌خانم ساویتی با ارباب‌اش گرداگرد مملکت می‌گشت تا همسری مطابق میل خود بیابد. سرانجام ستیونت^۱ پسر هیزم‌شکنی را به شوهری انتخاب کرد. دمیتی^۲ نیز شوهر خود نله^۳ را به این نحو برگزید، وی مراسم باشکوهی ترتیب داد که در آن همه خواستگاران جمع بودند؛ دمیتی درحالی که از میان صفوف خواستگاران خود می‌گذشت، مرد دلخواه خویش را برگزید. نوع دیگری از سویم‌وره یا خودشوهرگزینی را می‌توان در ازدواج راما با سیتا مشاهده کرد که در یک مسابقه بزرگ تیراندازی همسر خود را یافت. اشاراتی به این‌گونه ازدواج تا قرن یازدهم در دست است، زیرا گفته‌اند که ویکرمادیتیه ششم، شاه بزرگ سلسله چالوکیه، عروس‌های خود را به این روش به دست می‌آورد. سویم‌وره معمولاً با اجرای مراسم ازدواج مذهبی خاتمه می‌پذیرفت، و مفسران حقوقی بعدی برآنند که هیچ نوع ازدواجی بدون تشریفات مذهبی، حتی اگر به صورت مختصر هم باشد، کامل نیست.

چون تشریفات مفصل ازدواج به پایان می‌رسید، آقای خانه می‌توانست خود را وقف سه هدف دیگر زندگی کند، و این طبقه‌بندی را هم در متون مذهبی و هم در نوشته‌های عمومی می‌توان یافت. این سه هدف عبارتند از: «دهرمه»، یا کسب شایستگی مذهبی با پیروی از قانون مقدس؛ «ارته»^۴ یا کسب ثروت از راه مشروع و «کامه»^۵ یا کسب لذت از هر نوع. این سه برحسب اهمیتشان به ترتیب نزولی تنظیم یافته بود، و چنین تصور می‌شد که هر جا منافع یک هدف با منافع هدف دیگر تعارض پیدا می‌کرد، تقدم و اولویت با آن بود که در مرتبه بالاتر قرار داشت. دو هدف آخر نیاز اندکی به توضیح و تفسیر دارد، ولی برای طبقه بالا هدف نخستین متضمن تکالیف مذهبی متعددی بود، مخصوصاً به جا آوردن آداب مربوط به تولد، ازدواج، خاکسپاری و مراسم دیگر، و نیز به کار بستن منظم «پنج قربانی بزرگ»^۶ یا «پنجه-مهایجنه»^۷.

عظمت و بزرگی این قربانی‌ها در مخارج یا پیچیدگی آن‌ها نبود، بلکه به اهمیتشان بستگی داشت. این مراسم که می‌بایست روزانه اجرا شود عبارت بود از:

۱. «برهمه‌یجنه»^۸، پرستش برهمن، روح جهان، از راه خواندن وداها.

1. Satyavant

2. Damayanti

3. Nala

4. artha

5. kama

6. Five Great Sacrifices

7. pañca-mahāyajña

8. Brahmayajña

۲. «پیتری یجنه»،^۱ پرستش نیاکان با نثار و افشاندن آب و به جا آوردن دوره‌ای شرادده‌ها.

۳. «دوه یجنه»،^۲ پرستش خدایان با ریختن روغن در آتش مقدس.

۴. «بهوته یجنه»،^۳ پرستش هر چیز زنده، با ریختن گندم و دیگر خوراکی‌ها در آستانه در برای حیوانات، پرندگان و ارواح.

۵. «پوروشه یجنه»،^۴ پرستش انسان با نشان دادن میهمان‌نوازی.

کمال مطلوب این بود که این پنج قربانی در روز سه‌بار در سندهیاها، یا اوقات عبادت یعنی در بامداد، ظهر و غروب انجام گیرد.

روابط جنسی

اگرچه برهمنان دانشوری که متون اسمریتی را تألیف و قوانینی برای رفتار فرد عادی هندی تجویز کرده‌اند، از پاره‌ای لحاظ در امور دینی و اخلاقی خشکه مقدس و سختگیر بوده‌اند، عشق جسمانی را نیز عبث و بی‌بها ندانسته‌اند. از این سه هدف زندگی، هدف سوم یعنی لذت با آن‌که از حیث اهمیت به مقام آن دو دیگر نمی‌رسید، شاخه مشروعی از فعالیت بشری بود و برای آن هم در برنامه زندگی می‌بایست جایی گذاشت. واژه «کامه» در معنای وسیع خود یعنی میل از هر نوع و عمل بدان است. اما واژه «کامه» همچون لغات انگلیسی مثل «میل»^۵ و «شهوت»،^۶ یک مفهوم ضمنی جنسی نیز داشت. از میان تمام لذات مشروع، لذت جنسی بالاترین و بهترین لذت شمرده می‌شد.

منابع هندویی هند، اعم از مذهبی یا غیرمذهبی، مملو از تلمیحات جنسی، نمادپردازی‌های جنسی و قطعاتی است که در آن‌ها بی‌پرده از عشق و دلدادگی سخن رفته است. در قرون وسطا، هنگامی که فرایند آفرینش کاینات به صورت وصلت و اتحاد ایزد و ایزدبانو مجسم گشت، و تصاویر هماغوشی‌های تنگاتنگ این جفت‌های آسمانی «میتھونه»^۷ بر دیوارهای معابد کنده شد، اشتغال ذهنی با چنین موضوع‌ها و مضمون‌هایی افزایش یافت. بعضی از فرقه‌های مذهبی، حتی مجامعت آیینی را به عنوان بخشی از آیین پرستش در مذهب خود و وسیله بالقوه‌ای برای رسیدن به رستگاری در

1. Pitṛyajña

2. Devayajña

3. Bhūtajajña

4. Puruṣayajña

5. dsire

6. passion

7. maithuna

کار آوردند. لیکن جنبهٔ دینی دادن به روابط جنسی‌ای که به صورت اغراق‌آمیز در اواخر قرون وسطا مشاهده می‌شود، تنها تجلی‌ای از احساسات جنسی شدیدی است که همیشه در زندگی اجتماعی فرد هندی وجود داشته است. فعالیت جنسی در واقع یک فریضهٔ مثبت مذهبی بود، زیرا به شوهر گفته شده بود که هشت روز پس از پایان هر دورهٔ عادت ماهانهٔ همسرش با وی مجامعت کند.

شوقی که هندی‌ها به طبقه‌بندی داشتند، با آن‌که منجر به ظهور یک علم تجربی نشد، موجب پدید آمدن مکتب‌های تعلیمی در بسیاری از وجوه فعالیت بشری، از جمله روابط جنسی گشت. در این باب رساله‌های متعددی باقی مانده که مهم‌ترین و قدیمی‌ترین آن‌ها کلمه‌سوتره^۱ است که به فرزانه‌ای به نام واتسیاینه^۲ نسبت داده شده است، و گمان می‌رود که در قرون اولیهٔ دوران مسیحیت یا شاید هم در دورهٔ سلسلهٔ گوپته نوشته شده باشد. این اثر برجسته به طوری که انتظار می‌رود، مشتمل است بر اطلاعات مبسوطی در باب فنون عشقبازی، نسخه‌ها و افسون‌های مربوط به افزایش قوهٔ باه، و به صورت فرعی نیز اطلاعات بسیار سودمندی در باب زندگی در هند باستان در بردارد. از متونی مانند این، و از بعضی قسمت‌های ادبیات درباری، می‌توانیم اطلاعات زیادی دربارهٔ زندگی جنسی طبقات بالا به دست آوریم.

به امور جنسی تنها به مثابهٔ مجرای برای دفع شهوات حیوانی نگریسته نمی‌شد، بلکه به آن به صورت یک رابطهٔ دوجانبهٔ فرهیخته برای تلذذ و ارضای زن و شوهر نگاه کرده می‌شد. به مردان فهمیده‌تر شهری که کتاب کلمه‌سوتره برای آنان نوشته شده بود، توصیه می‌شد که باید ارضای معشوقهٔ خود را نیز مانند ارضای شخصی خود در نظر داشته باشد، زیرا او نیز مانند وی تشنهٔ لذت است، و حتی به نظر بعضی میل به لذت جنسی در او بیش از مرد است. عشقبازی شیوه‌های بسیاری داشت و به طور دقیق رده‌بندی شده بود. مثلاً در کلمه‌سوتره، دست‌کم شانزده نوع بوسه توصیف شده است. در کار عشقبازی هزاران نکتهٔ باریک‌تر از موجود داشت، هر چند سرانجام به هماغوشی می‌انجامید. یکی از عرف‌های مطلوب و دلپسند شاعرانه، وصف عاشقانی بود که چه زن و چه مرد، خواه متأهل و خواه مجرد، علایم و نشانه‌های آتش التهاب خویش را به صورت اثر خراش ناخن یا جای دندان، به دوستان محرم و جانی خویش نشان می‌دادند.

اشتغال ذهنی مردم هند باستان به امور جنسی و عاشقانه در هنر و ادبیات به صورت بارزی نمایان و آشکار است. کمال مطلوب زیبایی زن در هند باستان با حالت متین و موقرنوع یونانی، یا تیپ لاغر و بیشتر پسرانه امروزی اروپا و امریکا به کلی متفاوت بود. کمال مطلوب مرد هندی زنی بود با ران سفت، سرین بزرگ، کمر بسیار باریک و سینه‌هایی برجسته؛ چنین زنی از قرار معلوم برای آن برگزیده می‌شد تا لذت جسمانی را فراهم آورد. شاعران بیشتر دوست داشتند که قهرمانان زن خود را با کلماتی فخیم ولی بی‌پرده وصف کنند؛ با این حال، پاره‌ای محدودیت‌های عرفی را رعایت می‌کردند. از مقدمات آمیزش جنسی سخن گفته می‌شود و از آن‌ها به راحتی و با کلمات و اصطلاحات کلی یاد می‌شود، اما خود عمل جنسی هیچ‌گاه فی‌نفسه تا زمان‌های اخیر توصیف نشده یا به‌ندرت از آن سخن به میان آمده است. این‌گونه توصیف‌های مشروح تنها در اشعار بومی و محلی به چشم می‌خورد، لیکن شاعرانی که در عظمت و بزرگی هند شعر می‌سرودند ترجیح می‌دادند که لااقل چیزی هم ناگفته باقی بگذارند.

به عنوان نمونه‌ای از جنبه خوب زندگی جنسی مردم هند، قسمت زیر را از کاه‌سوتره نقل می‌کنیم:

«تا سه روز اول پس از ازدواج شوهر و زن باید روی زمین بخوابند و از آمیزش خودداری کنند... هفت روز بعد باید با نوای موسیقی شست‌وشو کنند، خود را بپارایند، با هم غذا صرف کنند، و خویشاوندان خود و افراد دیگری را که در مراسم ازدواجشان شرکت داشته‌اند احترام نهند... شب روز دهم مرد باید با لطف و مهربانی بازنش سخن بگوید... و اعتماد او را به خود جلب کنند... واتسیاینه توصیه می‌کند که مرد باید ابتدا از آمیزش خودداری کند تا آن‌که رضایت کامل زن جلب شود؛ و از آن‌جا که زن طبعاً آرام و با آزر می‌دارد که او را با نرم‌خویی و دلجویی تسخیر کنند. اگر زنی مجبور به تمکین از خشونت‌ها و دست‌اندازی‌های مردی شود که او را چندان نمی‌شناسد، ممکن است از آمیزش جنسی متنفر شود و یا حتی از جنس مرد بیزار گردد... یا به‌خصوص از شوهرش نفرت پیدا کند، و آن‌گاه روی به سوی مردی دیگر کند، [۳۵].»

واتسیاینه سپس شرح مبسوطی از داستان عشقبازی تازه‌عروسی را با شوهرش بیان می‌کند که می‌تواند مورد تأیید بیشتر روان‌شناسان جدید قرار گیرد. زندگی جنسی در هند باستان به‌طور کلی بر مبنای عشق به جنس مخالف بود.

همجنس‌گرایی چه در میان مردان و چه زنان به کلی ناشناخته نبود؛ این نوع روابط در کتاب‌های قانون به اختصار محکوم شده است، و کامه‌سوژه از آن‌ها، از روی کنجکاوی سخنی به میان می‌آورد، لیکن علاقه‌ای به توصیف آن ندارد. در ادبیات از همجنس‌گرایی ذکری در میان نیست. از این لحاظ هند باستان سالم‌تر و پاکیزه‌تر از بیشتر تمدن‌های باستانی دیگر بود. یکی از جنبه‌های ناخوشایند دیگر تمدن‌های باستانی، وجود خواجه‌ها بود که آن هم در هند نادر بود، اگرچه به کلی ناشناخته نبود. آخته کردن چه در مورد انسان و چه در مورد حیوان عملی مکروه و ناپسند تلقی می‌شد، و حرمسراها را عموماً افراد سالخورده یا زنان مسلح محافظت می‌کردند.

طلاق

از نقطه نظر قانون مقدس، ازدواج در صورتی که مراحل هفتگانه آن کلاً اجرا می‌شد قابل فسخ نبود، حتی اگر زفاف هم انجام نمی‌گرفت باز بطلان آن امکان نداشت؛ خلاصه این‌که طلاق در هند باستان مطلقاً ممنوع بود. زن مطلقه یا بیوه بیشتر حقوق خود را از دست می‌داد، لیکن شوهرش در صورت تقاضای زن، هنوز می‌بایست حداقل نفقه را به او بدهد و وی مجاز نبود دوباره شوهر کند. کتاب‌های قانون برحسب نوع خود درباره زن زناکار نظرهای مختلفی ابراز داشته‌اند. به‌طور کلی اگر وی خود را با میل و اراده به مردی از طبقه پست تسلیم می‌کرد و وضعش وخیم بود [۳۶]. و تعداد دیگری از منابع نظر داده‌اند که چنین زنی را باید سگان درنده پاره‌پاره کنند. اما زن زناکاری را که مردی از طبقه بالا همراه کرده باشد سرنوشت بهتری داشت؛ بیشتر صاحب‌نظران معتقدند که وی می‌بایست تا موعد عادت ماهانه آینده‌اش، لباس‌های کهنه به تن کند، بر زمین بخوابد، و تنها آن اندازه غذا بخورد که جان نسیپارد. از آن پس می‌توانست به بستر شوهر خود برود، و در خانواده وضع قبلی خود را بازیابد.

اگرچه کتاب‌های قانون مذهبی جایی برای طلاق باقی نگذاشته‌اند، ارته‌شاستره [۳۷] نشان می‌دهد که طلاق در روزگاران قدیم، لااقل در مورد ازدواج‌هایی که با شعایر مذهبی رسمیت نیافته بود امکان‌پذیر بوده است. در این مورد طلاق با رضایت هر دو طرف و بر مبنای نداشتن توافق و ناسازگاری انجام می‌گرفت؛ و اگر طرفی احساس می‌کرد که از جانب طرف دیگر خطر جانی متوجه اوست می‌توانست بدون رضایت او طلاق بگیرد. ارته‌شاستره طلاق را حتی در مورد ازدواج‌های مذهبی هم، در صورتی که

مردی زنش را ترک می‌کرد و مدتی از یک تا دوازده سال، برحسب شرایط و طبقه، نزد زن خود باز نمی‌گشت جایز می‌دانست [۳۸]. این شرایط در هر حال در کتاب‌های قانون دوران متأخر دیده نمی‌شود، و احیاناً در دوره گویته هم به فراموشی سپرده شده بوده است، زیرا در این دوره طلاق برای افراد طبقه بالا عملاً غیرممکن بود. با این حال، در میان بسیاری از طبقات پایین طلاق هنوز هم برحسب عرف متداول است، و این امر می‌بایست در روزگاران پیش‌تر نیز وجود می‌داشته است.

چندهمسری

مردم عادی هند، مانند هر قسمت دیگر جهان عموماً تک‌همسر بوده‌اند، اگرچه حتی در عصر ریگ‌ودا نیز چندهمسری امر بی‌سابقه‌ای نبوده است. شاهان و امیران بیشتر چندزنه بودند، همچنان‌که بسیاری از برهمنان و افراد ثروتمند طبقات پایین نیز از چندهمسری پیروی می‌کردند.

در اوضاع و احوال معمولی چندهمسری مورد تأیید و تشویق نوشته‌های حقوقی قدیم نبود. یکی از دهرمه سوتره‌ها [۳۹]، به‌طور قاطع مرد را از گرفتن زن دوم، در صورتی که زن اولش نیک‌منش بوده و برای او پسری آورده باشد منع می‌کند. یک منبع متأخر دیگر متذکر می‌شود که مرد چندزنه نمی‌تواند در دادگاه شهادت دهد [۴۰]. ارته‌شاستره [۴۱] قواعد و احکام گوناگونی عرضه می‌دارد که از چندهمسری ناشی از سر هوی و هوس، از جمله با پرداختن غرامت و تاوان به زن اول جلوگیری کند. نمونه آرمانی ازدواج در هند، ازدواج رامای قهرمان و زن باوفایش سیتا است که عشق و محبت دو طرفه آنان هیچ‌گاه بر اثر رقابت زن دیگر گسسته نشد. با این حال شواهد ازدواج‌های چندزنه آن‌قدر زیاد است که می‌توان تصور کرد در میان همه قشرهای جامعه که می‌توانسته‌اند از عهده هزینه آن برآیند، مرسوم بوده است.

به شوهر گفته می‌شد که با زنان خود به عدالت رفتار کند؛ لیکن این حکمی بود که در قانون ضمانت اجرایی نداشت و از لحاظ روان‌شناسی امری غیرممکن بود. زن نخستین که به خانه شوهر خود وابسته بود، غالباً از خوشبختی رقیب خویش دلی آزرده و خاطری غمگین داشت.

«بدا به حال مردی که همگی ثروت خود را از دست داده باشد،

و کسی که پسرش جان باخته باشد؛

بدا به حال زنی که شوهر خود را از دست داده باشد،
و کسی که شاه او را به اسارت گرفته باشد؛
بدا به حال زنی که بچه نرزايد،
و کسی که نفس بیری را بر پشت خویش احساس کند؛
بدا به حال زنی که شوهرش با زنی دیگر ازدواج کرده باشد،
و کسی که بر اثر شهادت در دادگاه محکوم شده باشد -
این دردها و رنج‌ها همه با هم یکسان است» [۴۲].

بعضی از درام‌ها یا نمایشنامه‌های درباری، دربارهٔ حسد زن برگزیدهٔ شاه به جدیدترین زنی است که محبت شاه را به خود جلب کرده است. لیکن همهٔ این درام‌ها نیک‌فرجامند، زیرا سرانجام ملکه، رقیب خویش را می‌پذیرد و از حسادت درمی‌گذرد. خانواده‌های چندزنه الزاماً خانواده‌های ناشاد و شوربختی نبوده‌اند، چه زن نخستین اگر فرزند پسری می‌داشت، با علم و وقوف بر این‌که چون زن اصلی است و خاتون خانواده است و حق اوست که در مراسم و شتایر خانوادگی در مقام اول در کنار همسرش بنشیند، خویشتن را تسکین می‌داد.

اگر چندزنی امری متداول بود، چندشویی نیز به کلی بی‌سابقه نبود. اما برای مردم عادی طبقات محترم و آبرومند، در بیشتر قسمت‌های هند امکانش نبود. یک متن حقوقی می‌نویسد: «برادری که با زن برادر خود ازدواج کند، مرتکب گناهی بزرگ شده است، اگرچه در سرزمین‌های دیگر دیده شده است که دختری با تمامی افراد یک خانواده ازدواج کرده است» [۴۳]. نمونهٔ کلاسیک و قدیمی چندشوهری در هند باستان مهابهاراته است که در آن پهلوانان حماسه، یعنی پنج برادر پاندوه، همسرشان دروپدی^۱ را به اشتراک دارند.^۲ این مسلماً قسمتی از داستان اصلی است، و واقعیت آن بایستی کاملاً مورد قبول مردم اولیهٔ هند قرار گرفته باشد. زیرا اگر جز این می‌بود، ویراستاران برهمن حماسهٔ مهابهاراته، بدون شک چهار خواهر برای دروپدی می‌تراشیدند تا با پنج برادر

1. Draupadī

۲. در جلد اول مهابهاراته چنین آمده است: «... پس از گفت‌وگوی زیاد و جلب نظر دروپد [پدر دختر]... دروپدی زن هر پنج برادر شد... و از هر یک پسری آورد... در مورد نوبت دروپدی با هم چنان قرار دارند که هر دو روز دروپدی در خانهٔ یک برادر بوده باشد، و در آن دو روز برادری که به خانهٔ برادر دیگر بیاید باید دوازده سال در جنگل به سر برد» - م.

ازدواج کنند، و بدین ترتیب آتش تعصبات راست‌دینان را خاموش می‌ساختند. حقوق‌دانان سخت کوشیدند تا محملی برای این ترتیب نامتعارف و نابهنجار ازدواج بیابند و آن را به نحوی تأویل و تفسیر کنند. ولی باید دانست که هم‌اکنون این رسم در میان قبایل کوه‌نشین مغولستان و نیز نزد بعضی طبقات پایین در دکن معمول است. در ادبیات هند نمونه‌های دیگری نیز از چندشویی، این‌جا و آن‌جا به چشم می‌خورد.

در میان نژادهای کرالا، تا روزگاران اخیر رسمی متداول بود که بدون شک از زمانه‌های کهن و بسیار دور باقی مانده بود. این رسم با ازدواج گروهی رایج در میان قبایل هیمالیا کاملاً تفاوت داشت و با نظام مادرتباری محلی مرتبط بود. دختری را به عنوان رشوه قبول شیوه آریایی‌ها، به مردی به زنی می‌دادند که برای همین منظور اجیر شده بود؛ ازدواج به زفاف نمی‌انجامید، و عروس ممکن بود هیچ‌گاه شوهر خود را دیگر نبیند. وی در خانه خانوادگی می‌ماند و خبر ازدواج او انتشار می‌یافت. هنگامی که موضوع کاملاً پخش می‌شد، مردان بسیاری از همسایگان خواستار دختر می‌شدند، و وی از میان آنان شوهر دلخواه خود را که معمولاً از کاست برهمنان نبود پیری بود برمی‌گزید. این‌گونه ازدواج مراسم و تشریفاتی نداشت و کودکانی که از این ازدواج به وجود می‌آمدند به نام مادر خود خوانده می‌شدند، و وراثت از طریق مادر انتقال می‌یافت، ولی عملاً پسر بزرگ‌تر عنوان رئیس خانواده را داشت. شوهر هیچ‌گونه حقی بر خانواده زن نداشت و ممکن بود کمتر از دایی به بچه‌ها علاقه‌مند باشد. مادر بچه‌ها می‌توانست او را طرد کند و مرد دیگری را به جای وی برگزیند، هر چند به این بی‌بندوباری در زندگی زناشویی، به چشم قبول نگریسته نمی‌شد. نظام مرومک-کنتایم کرالا نشان می‌دهد که الگوی روابط زناشویی، تنوعی بیش از آنچه متون حقوقی مجاز می‌شمرده‌اند داشته است.

ممکن بود مردی، در صورتی که زن اولش نازا می‌بود، به منظور داشتن فرزند ذکور زنی دیگر بگیرد، بی‌آن‌که لکه‌ای بر حیثیت او وارد شود. برای این روش محدودیتی هم در کار نبود. در واقع در چنین اوضاع و احوالی چندهمسری وظیفه‌ای مذهبی به شمار می‌رفت. اگر شوهر عقیم یا عنین بود، می‌بایست دست به کار دیگری بزند. وی می‌توانست به عنوان آخرین راه چاره، یکی از بستگان نزدیک خویش، معمولاً برادرش را تعیین کند تا به نیابت وی با همسرش همبستر شود و برای او فرزندی به وجود آورد. از چند داستانی که در حماسه‌ها و جاهای دیگر آمده است، معلوم می‌شود که مردان پاک‌سیرتی که دارای تقدس خاصی بودند برای این مقصود مورد نیاز بوده‌اند، و گویند که

این رویه اکنون نیز گاهی به کار می‌رود.

همچنین اگر شوهر بدون داشتن فرزند ذکور درمی‌گذشت، برادرش می‌توانست وظیفه او را دنبال کند. این رویه، یعنی زن برادرگزینی^۱ یا نی‌یوگه^۲ در بسیاری از جامعه‌های قدیم مرسوم بوده است، اما قبل از آغاز دوران مسیحیت به تدریج مورد تقبیح قرار گرفت، و نویسندگان قرون وسطا آن را در زمره رسوم ناروا یا کلیورجیه که در اعصار قدیم‌تر مجاز بود، قلمداد کردند.

پیری و مرگ

بنابر نص قانون مقدس، سالار منزل یا پدر خانواده هنگامی که موی سرش سفید شد و نوه‌های پسری خود را دید، باید زهد پیشه کند و به صورت راهب درآید، و در این حال مجاز است که زن خود را در منزل برای مراقبت و سرپرستی بچه‌هایش بگذارد یا او را با خود به جنگل ببرد. در آن‌جا باید در کلبه‌ای کوچک با صدقات روستاییان یا غذاهایی که از پسمانده حیوانات وحشی به دست می‌آورد به سر برد، و در برابر آتش مقدس کلبه خود مرتب به اجرای شعائر دینی پردازد، و اوپه‌نیشدها را مطالعه کند، تا روح خود را به سطحی بالاتر از قیود زمینی ارتقا دهد. ممکن است با ریاضت‌کشی و خودآزاری عمدی بر مشقات خود بیفزاید. «در تابستان باید خود را در معرض حرارت پنج آتش قرار دهد، در فصل باران زیر آسمان به سر برد، در زمستان لباس‌های مرطوب به تن کند، و به تدریج بر رنج‌ها و سختی‌های خود بیفزاید» [۴۴]. این است آن مرحله از زندگی که «وانه پرسته» یا جنگل‌نشین خوانده می‌شود.

قبل از مرگ هنوز مرحله دیگری است که باید آن را هم طی کرد. هنگامی که همه علائق زمینی کنار گذاشته شد، جنگل‌نشین باید پناهگاه جنگلی خود را ترک کند، از پرداختن به هرگونه مراسم و تشریفات دست بردارد، و رهروی بی‌خانمان و آواره یا سنیاسین بشود و جز یک چوبدستی، یک کاسه گدایی و چند جامه مندرس، چیزی نداشته باشد.

«باید نه آرزوی مردن کند،

نه امیدی به زیستن بندد،

بلکه به انتظار زمان موعود بنشیند،
بسان خدمتگزاری که در انتظار دستمزد خویش است....

نباید در برابر کسی که خشمگین است
خشم و غضب از خود نشان دهد.
باید کسی را که دشنامش می‌دهد دعا کند...
و هیچ کلام باطلی بر زبان نیاورد.

از چیزهای معنوی لذت ببرد و آرام باشد،
به چیزی توجه نداشته باشد، از لذات حسی چشم پپوشد،

نباید جز به خود متکی باشد،
و در دنیا به امید سعادت ابدی به زندگی ادامه دهد» [۴۵].

نباید تصور کرد که جز عده‌ای قلیل از سالخوردگان از این روش سخت برای رسیدن به نجات و رهایی پیروی می‌کرده‌اند. برای فردی عادی، در مرتبه بزرگی خانه بودن کافی بود، و وی به امید برخورداری از یک دوره طولانی رحمت مشروط الهی در بهشت، و به دنبال آن، تولد سعادت‌آمیز دیگری بر روی زمین راضی بود - و این برای پدر خانواده‌ای که شعایر و اصول اخلاقی آریایی‌ها را کاملاً رعایت می‌کرد، سرنوشتی محتوم و یقینی بود. اما شمار سالخوردگانی نیز که زهد و نفس‌کشی پیشه می‌کردند قابل توجه بود، و بدون شک، علاقه جوانان و پسران متأهل برای در دست گرفتن زمام امور اموال و دارایی خانواده، زهدگرایی و ریاضت پیشه کردن پدران را تشجیع می‌کرده است. حتی امروزه نیز برای یک مرد سالخورده، غیرعادی نیست که مسیری را که فرزانشان قدیم در پیش گرفته بودند اختیار کند و روزهای آخر عمر را در عزلت و گوشه‌گیری به سر آرد. اگرچه در این روزها ممکن است زاویه او به جای دل جنگل، کلبه‌ای در عمارت خانوادگی یا اتاقی پرت و دورافتاده در سرای کهنه و قدیمی خودش باشد.

انسان همان‌طور که ناپاک به دنیا می‌آید، ناپاک هم می‌میرد. تقریباً همه ملل قدیم از تماس با جسد مرده وحشت داشتند، و هند هم از این قاعده مستثنا نبود. بدون شک اندیشه ناپاکی دینی از یک باور بسیار ابتدایی ناشی شده، و آن عقیده به وجود شیاطین و

دیوان بود، لیکن این عقیده در تمدن پیشرفته هند قدیم نیز باقی مانده بود، درحالی‌که مبنا و ریشه آن دیگر به‌خوبی شناخته نبود. بنابر متون مقدس، عزاداران باید از هرگونه تماس با اطرافیان اجتناب ورزند، چه ممکن است آلودگی را از خود به آنان سرایت دهند. همچنین باید پرهیزهای غذایی دقیقی را رعایت کنند؛ بر زمین بخوابند؛ موی خود را نتراشند؛ و از عبادت خدایان خودداری ورزند. چنداله‌ها که وظیفه حمل جنازه و کفن کردن جسد و بردن آن را به محل سوزانیدن بر عهده دارند، منحوس‌ترین آفریدگان خدا و پست‌ترین طبقات پست به شمار می‌روند.

مراسم جسدسوزی یا انت‌یشتی^۱ آخرین مرحله آیین‌های مقدس متعددی بود که مراحل مختلف زندگی انسان را مشخص می‌ساختند. بنابر رسمی که بیشتر مورد قبول آریایی‌ها بود، جسد را هر چه زودتر به محل سوزانیدن منتقل می‌کردند، درحالی‌که عزاداران پشت سر جنازه حرکت می‌کردند و مسن‌ترین آنان در صف جلو قرار داشتند. در هنگام سوزانیدن جسد متون مقدس خوانده می‌شد، و عزاداران گرد توده هیزم طواف می‌کردند، و حرکتشان نه در جهت فرخنده حرکت عقربه‌های ساعت، بلکه در جهت مخالف آن بود. سپس در نزدیک‌ترین رودخانه، یا آبگیر، یا دریاچه غسل می‌کردند و به منزل بازمی‌گشتند، و در بازگشت جوان‌ترین فرد خانواده در صف مقدم حرکت می‌کرد. در روز سوم پس از سوزانیدن جسد، استخوان‌های سوخته متوفی را جمع می‌کردند و به رودخانه‌ای - ترجیحاً رود گنگ - می‌ریختند.

پس از سوزانیدن جسد، به مدت ده روز برای مرده آب نثار می‌کردند، و کوفته‌برنجی یا پینده و ظرف شیر برای آمرزش روح مرده صدقه می‌دادند. روح انسان پس از مرگ به صورت شبح بینوا و سرگردانی «پرت»^۲ بیرون می‌آمد که نه قادر بود به جهان پدران برود و نه از نو تولد یابد و بدین جهان باز گردد؛ در این حال امکان داشت که به بستگان بازمانده خود زیان و ضرر بزند. با اجرای آخرین شعائر انت‌یشتی در روز دهم، روح بدنی ظریف و اثری می‌یافت و با آن سفرش را ادامه می‌داد، و به سرعت به راه خود می‌رفت و در زندگی پس از مرگ، از کوفته‌برنجی‌هایی که در مواقع معینی در مراسم شراद्धه صدقه داده می‌شد، تغذیه می‌کرد. با پایان یافتن روز دهم عزاداری، عزاداران دیگر ناپاک و آلوده نبودند، و زندگی عادی خود را از سر می‌گرفتند.

مراسم دفنی که در هند باستان برای طبقات بالا برگزار می‌شد، با آنچه امروز پیروان

1. antyeṣṭi

2. preta

آیین هندو انجام می‌دهند تفاوت چندانی نداشت. اما آداب و رسوم دیگری نیز برای خاکسپاری وجود داشت. مردم هریا مرده‌های خود را دفن می‌کردند، آریایی‌های قدیم نیز استخوان‌های سوخته مرده را به رودخانه نمی‌ریختند، بلکه آن‌ها را به خاک می‌سپردند، و افراد مهم را در زیر پشته بزرگی از خاک دفن می‌کردند. اطفال کوچک نیز که بدنشان آلودگی‌های بزرگسالان را نداشت و هنوز عضو کامل جامعه آریایی نبودند دفن می‌شدند، همچنان‌که جسد مرتاضان و زاهدان و بعضی از افراد کاست‌های پایین در جنوب هند به خاک سپرده می‌شد. این آداب و رسوم به احتمال قوی از روزگاران خیلی قدیم باقی مانده بود. در بیشتر نوشته‌هایی که به شمشانه،^۱ یعنی زمین سوزانیدن اجساد اشاره شده است، آن را محلی پوشیده از اجساد پوسیده و متعفن و آشیان سگان و کرکسان توصیف کرده‌اند، نه محل سوزانیدن جسد. توصیف چنین محل‌هایی نشان می‌دهد که بسیاری از مردم قدیم هند مردگان خود را نمی‌سوزانیدند، بلکه مانند زردشتیان ایران اجساد را رها می‌کردند تا طعمه جانوران وحشی شود. تردید نیست که ملاحظات اقتصادی سهم عمده‌ای در گزیدن این روش داشته است، به‌ویژه در مناطقی از مملکت که الوار و هیزم کمیاب بود. حتی امروز هم هندوان فقیر و تنگدست به پشته کوچکی از هیزم اکتفا می‌کنند و بنابراین جنازه‌هایشان کاملاً نمی‌سوزد.

زن

زن از دیدگاه بیشتر صاحب‌نظران و مراجع، از نظر حقوقی صغیر به حساب می‌آید. هنگامی که دختر بود تحت قیمومت اولیای خود قرار داشت، کبیر که می‌شد زیر امر شوهر بود، و در بیوگی پسرانش قیم او بودند. حتی در قوانین آزادمنشانه آیین بودایی، یک راهبه هر قدر هم در امور دینی و ایمانی پیش رفته بود، همیشه تابع جوان‌ترین نوکیشان حلقه برادران بود. کتاب‌های اولیه قانون دیه یک زن را از هر طبقه که می‌بود، برابر با دیه یک فرد شوده مقرر داشته بودند.

در بیشتر مکتب‌های حقوقی، زن مجاز بود اموال شخصی یا ستریده‌ها^۲ به صورت جواهر یا البسه داشته باشد. ارته‌شاستره همچنین به وی حق داشتن ۲,۰۰۰ پنه نقره پول نقد می‌داد؛ مازاد بر این مقدار را شوهر به کفالت از جانب وی نگاه می‌داشت [۴۱]. شوهر نسبت به دارایی زن دارای حقوقی بود؛ می‌توانست در صورت اضطرار شدید آن

1. śmaśāna

2. strīdhana

را به فروش برساند؛ همچنین می‌توانست زن خود را از اسراف و بخشیدن و مصرف بی‌رویه اموال خود مانع شود، اما عملاً مال، مال زن بود. پس از درگذشت زن، نه شوهر و نه پسران، هیچ‌کدام حق دخالت در اموال او را نداشتند، بلکه کلاً به دختران او می‌رسید. بدین ترتیب، حقوق مالکیت زن اگرچه محدودیتی داشت، از بسیاری از تمدن‌های باستانی بیشتر بود. در عمل زن گاه بیش از آن‌که ستریدهنه مقرر داشته بود مالکیت داشت. در روایات مربوط به آیین جین، از زن سفالگری از اهالی شهر شرراوستی سخن می‌رود که دارای یک کارگاه سفالگری با صد چرخ کوزه‌گری بوده است. از وضع اجتماعی او در هیچ‌جا سخنی به میان نیامده است، و چه‌بسا که وی بیوه‌زنی بوده باشد، زیرا ما می‌دانیم که بعضی از مکتب‌های حقوقی به بیوه‌زن اجازه می‌دادند که در صورت نبودن پسر از شوهرش ارث برد.

زنان هر زمانی که اراده می‌کردند می‌توانستند زندگی مذهبی پیش گیرند، ولی البته نمی‌توانستند در مقام پرستار و برهنه به انجام مراسم مذهبی بپردازند. چند سرودی از سرودهای ودایی به زنان فرزانه و پیشگو نسبت داده شده است، و در میان کتاب‌های حجیم مقدس بودایی، مجموعه‌ی کاملی از اشعار منسوب به راهبه‌های قدیم آن کیش دیده می‌شود. بریه‌داریکه اوپه‌نشد^۱ [۴۶]، از بانوی دانشمندی به نام گارگی و اچکنوی^۲ سخن می‌گوید که در مجلس مباحثه‌های یاجنه‌ولکیه فرزانه حضور می‌یافت و مدتی با سؤال‌های کنجکاوانه خود او را چنان مبهوت ساخت که وی به شوخی گفت: «ای گارگی، در سؤال از حد تجاوز مکن که سرت از تن جدا نشود». در متون بعدی، در هر جا به دخترانی اشاره شده است که گاه و بیگاه در سر درس گوروها حاضر می‌شدند و دست‌کم بر قسمتی از وداها تبحر می‌یافتند. اما به هنگام تدوین اسمرتی‌ها در آغاز عصر مسیحیت، وقوف بر دانش ودایی برای زنان ممنوع بود، با این همه، فرقه‌های بدعتگذار هنوز هم وداها را به زنان تعلیم می‌دادند. مثلاً در قرون وسطا فرقه‌های تنتره‌ای^۳ که الاهگان را می‌پرستیدند، در مناسک خود برای زن مقام مهمی قائل بودند و حتی طریقت‌هایی برای زنان گوشه‌گیر و راهبان تشکیل داده بودند.

اما به‌طور کلی زنان را به اتخاذ زندگی مذهبی یا زهد و ریاضت‌کشی تشویق نمی‌کردند. وظیفه حقیقی آنان ازدواج، و توجه و مراقبت از شوهر و کودکان بود. زنان معمولی طبقه بالا ظاهراً دانش آموخته بودند، و در چند مورد به اشعار و نمایشنامه‌هایی

به زبان سنسکریت اشاره شده است که زنان پدیدآورنده آن‌ها بوده‌اند و از آن‌ها قسمت‌هایی بر جای مانده است. از اویار،^۱ بانوی شاعری از روزگار کهن که به زبان تامیل شعر می‌سرود اثر درخور تحسینی بر جای مانده است، و چکامه رزمی باشکوهی که درباره کریکالن،^۲ شاه قدیمی سلسله چوله در وینی^۳ سروده شده، به زن سفالگر گمنامی نسبت داده شده است [۴۷]. توصیفی که از بانوان ادبیات دریاری سنسکریت در دست است، آن‌ها را زنانی معرفی می‌کند که می‌خوانند، می‌نویسند و شعر می‌سرایند، چنان‌که گویی در همه فنون و هنرهای زمان خود استادند. با آن‌که از دوران قرون وسطا تا ادوار اخیر موسیقی و رقص برای دختران خانواده‌های محترم کاری زیبنده تلقی نمی‌شد و فقط زنان طبقات پایین و روسپیان بدان می‌پرداختند، در روزگاران کهن وضع چنین نبود. در آن ایام به دختران خانواده‌های مرفه آواز و رقص می‌آموختند، همچنان که هنرها و فنون دیگری را هم که شایسته بانوان بود، همچون نقاشی و گل‌سازی به آن‌ها تعلیم می‌دادند.

در دوران تسلط مسلمانان، هندوهای شمال هند رسم حجاب و پرده‌نشینی را پذیرفتند. از آن پس زنان از سن بلوغ تا کهولت با دقت و شدت از دیده مردان جز شوهر و بستگان نزدیک خود روی پنهان کردند. اگرچه چنین نظامی در هند باستان وجود نداشته است، و آن آزادی‌ای را که صاحب‌نظران به زنان شوهردار در هند باستان نسبت داده‌اند نیز اغراق‌آمیز است و ظاهراً قصد آنان این بوده است که نشان دهند جنبه‌های درخور ایراد و نفرت‌بار رسم اخیر در فرهنگ هند باستان جایی نداشته است. مسلماً در ریگ‌ودا از مردان جوان و دختران بدون شوهری که آزادانه با یکدیگر معاشرت می‌کرده‌اند سخن رفته است، و اشاره‌ای به این هم نمی‌کند که زنان شوهردار جدا و دور از دیگران به سر می‌برده‌اند، لیکن باید توجه داشت که این متن مربوط به زمانی است که مدت‌ها از دوران عظمت فرهنگ هند گذشته بوده است. پادشاهان به‌طور کلی زنان خود را مجزا و دور از انظار نگاه می‌داشتند. احکام و دستورهای دقیق ارته‌شاستره به‌خوبی نشان می‌دهد که انته‌پوره یا حر‌مسرای سلطنتی به‌دقت حراست و مراقبت می‌شده است و اهل حرم نمی‌توانسته‌اند آزادانه از آن خارج شوند. مسلماً درجه سخت‌گیری و پرده‌پوشی آنان به‌شدت اجتماعات مسلمانان نبوده است، زیرا جهانگردان قدیم عرب یادآور شده‌اند که ملکه‌های هندی اغلب در دربار بدون حجاب بوده‌اند و شواهد بسیار دیگر هم نشان می‌دهد که بانوان دریاری با آن‌که از چشم عامه مردم پنهان و کاملاً تحت نظر بوده‌اند،

مانند زنان حرم شاهان مسلمان کاملاً در پرده نبوده‌اند.

بانوان طبقات بالا را نیز از جنس مخالف به دور می‌داشتند. ارته‌شاستره [۳۷] که در بسیاری از موارد آزادیخواهانه‌تر و سخاوتمندانه‌تر از کتاب‌های قانون مذهبی است، احکام و قواعد سخت و دقیقی برای تنبیه زنان خطاکار عرضه داشته است. زنی که گستاخانه و برخلاف میل شوهرش قماربازی یا باده‌گساری کند باید سه پنه جریمه بدهد؛ اگر بدون اجازه شوهر از خانه خارج شود و به دیدن بانویی دیگر برود باید شش پنه، و چنانچه با مردی ملاقات کند باید دوازده پنه جریمه بدهد. هر یک از این خطاها چنانچه در شب صورت می‌گرفت، میزان جریمه دو برابر می‌شد. اگر موقعی که شوهرش در خواب است یا مست است از خانه بیرون رود، جریمه‌اش دوازده پنه است. اگر مرد و زنی ایما و اشاراتی رد و بدل کنند که دارای معنای شهوانی و جنسی باشد یا در خفا با هم گفت‌وگو و شوخی کنند، جریمه زن بیست و چهار پنه، و از آن مرد دو برابر این میزان است. در صورتی که گفت‌وگوی آن‌ها در محل مشکوکی انجام گیرد، به جای جریمه تازیانه در کار می‌آید و «در میدان آبادی، یک چنداله باید پنج ضربه شلاق به هر طرف بدن خاطی بزند». بدین ترتیب، شوهر اختیارات نامحدودی بر کردار و رفتار زن خود داشت.

ارته‌شاستره در جای دیگر شواهد متفاوتی به دست می‌دهد تا نشان دهد که حتی در دوران سلسلهٔ ماوریه، آزادی زنان طبقات بالا تا حد قابل توجهی با قوانین عرفی محدود می‌شده است. در دستورهای و تعلیماتی که به ناظر تأسیسات بافندگی و ریسندگی پادشاه داده شده آمده است که کارمندان این دستگاه باید صرفاً از زنان فقیر و تهیدست تشکیل شود؛ بدین ترتیب این نهاد مشتمل بود بر بیوه‌زنان، معلولان، یتیمان، گدایان و زنانی که قادر به پرداخت جریمه خود نبودند و مجبور بودند در ازای آن کار کنند، و روسپیان از کار افتاده. همهٔ این‌ها از زنان طبقهٔ پایین بودند و زیر نظر مباشران مرد کار می‌کردند [۴۸]. چنانچه زنی از طبقهٔ بالا به فقر و بدبختی گرفتار می‌آمد و مجبور می‌شد زندگی خود را از این راه بگذراند، زندگی‌اش به صورت دیگری تأمین می‌شد. اگر هنوز می‌توانست که زنی را به خدمت خود بگیرد، این زن موظف بود از کارگاه ریسندگی برای او ریسمان بیاورد، و پس از اتمام کار پارچه‌ای را که بانویش بافته بود به همان کارگاه تحویل دهد. اما اگر زن مجبور می‌شد که این کار را شخصاً انجام دهد، مراقبت‌های دقیق و لازم به عمل می‌آمد که بر عرض و آبروی او خدشه‌ای وارد نیاید. وی مجبور بود که در تاریک و

روشن سپیده دم به کارگاه رود، یعنی در موقعی که به آسانی دیده نمی شد. مردی که حاصل کار او را تحویل می گرفت می بایست چراغی تنها برای بازدید مرغوبیت پارچه به کار گیرد، و چنانچه به صورت زن نظری می افکند یا جز در مورد کارش با او سخنی دیگر به میان می آورد، می بایست جریمه ای که به «جریمه جرم اول»^۱ معروف بود و بالغ بر چهل و هشت تا نود پنه می شد، بپردازد. از این مقررات معلوم می شود که زنان طبقه بالا اگرچه روبسته نبودند، هیچ گاه بدون مرد خود در ملاعام ظاهر نمی شدند.

با این حال، یقیناً تفاوت های زیادی در عرف و عادت وجود داشته است. در داستان ها بارها سخن از دختران طبقه محترم و دم بختی می رود که به معابد می رفتند و بدون محافظ و مراقب در جشن ها شرکت می جستند. منابع قدیم تأمیل که خصلتی عامیانه تر از آثار و نوشته های آریایی های شمالی دارد، به کرات از اجتماع آزاد مردان و زنان جوان یاد می کند. مجسمه ها و حجاری های قدیم نیز همین احساس را در ما برمی انگیزند. در بهار هت و سانچی،^۲ زنان ثروتمند در حالی که تا کمر برهنه بودند، از بالکن های منازل خود خم می شدند تا عبور دسته هایی را که به مراسمی می رفتند تماشا کنند. و چه بسیار زنانی که لباس اندکی بر تن داشتند، همراه مردان به پرستش درخت بوده ی،^۳ که در زیر آن بودا به «اشراق» و روشنی رسیده بود، می رفتند. از این جا می توان نتیجه گرفت، با این که آزادی زنان به طور کلی محدود شده بود، کاملاً از میان نرفته بود.

به هر تقدیر، زن شوی کرده ابتکار و آزادی عمل چندانی نداشت. عمده ترین وظیفه او خدمت کردن به شوهرش بود؛ آوردن و بردن آنچه او می خواست، مالیدن پاهایش هنگامی که خسته بود، و پیش از او از خواب برخاستن، و پس از او خوردن و خفتن.

«زن نباید به اختیار خویش کاری انجام دهد
حتی در خانه شخصی خودش.
در کودکی فرمانبردار پدر است،
در جوانی مطیع شوهر،
و پس از مرگ شوهر تابع پسرانش،
وی نباید هیچ گاه از استقلال بهره ور باشد. ...»

1. the first amercement

2. Sanchi

3. Bodhi Tree

زن باید همیشه بشاش و خوشرو باشد،
و در کارهای خانه ماهر و زیردست،
ظروف خانه‌اش همواره تمیز و براق باشد،
و در خرج کردن مقتصد باشد. ...
گاه و بیگاه خداوندگارش، آن‌که او را
با آداب مقدس به ازدواج خود درآورده است،
همواره به زنی شادی و مسرت می‌بخشد،
هم در این سرا و هم در سرای دیگر.

حتی اگر زشت و ناتوان در لذات جنسی باشد،
و هیچ نقطه مثبت و خوبی نداشته باشد،
زن پارسا باید همواره شوهرش را
همچون خدایی پرستش کند» [۴۹].

قطعاتی از این نوع، چه در منابع مذهبی و چه در نوشته‌های نیمه مذهبی زیاد است، و داستان‌های زنان مطیع و وفادار بسیار. برجسته‌ترین نمونه زن هندی سیتا است که با اخلاص و ایمان وافر، شوهرش راما را در تبعید همراهی کرد و متحمل آن همه رنج و مشقت شد، و در معرض فریب و وسوسه قرار گرفت (ص ۶۰۷ و ۶۰۸). نمونه‌ای دیگر از این‌گونه زنان ساویتری است که مانند آلكستیس^۱ یونانی، شوهرش ستیونت را در آن هنگام که یمه خدای مرگ او را با خود می‌برد، دنبال کرد و با ایمان و وفاداری خود چنان خدای مرگ را تحت تأثیر قرار داد که شوهرش را رها کرد. یک حکایت قرون وسطایی، نمونه جالب دیگری از ایمان و وفاداری زن را به شوهر بیان می‌کند:

ازمستان بود. زنی درحالی که سر شوهرش را که به خواب رفته بود بردامن داشت، باکودکش در برابر آتش فروزان خودشان را گرم می‌کردند. ناگاه کودک به سمت آتش خزید، ولی زن از جای نجنبید و برای نجات کودک از شعله‌های آتش هیچ تقلایی نکرد. زیرا اگرچنین می‌کرد،

۱. Alcestis: در اساطیر یونانی، دختر پلیاس. پدرش شرط کرده بود که او را به خواستگاری بدهد که با اربابه‌ای که ددان آن را می‌کشند به خواستگاری بیاید. آدمتوس، پادشاه تسالی که آپولون نزد او خدمت می‌کرد، شرط را برد و او را به زنی گرفت. آلكستیس عمر خود را داد تا شوهرش به زندگی ادامه دهد. هرکول او را از هایدس (سرای دیگر) نجات داد. — م.

شوهرش از خواب بیدار می‌شد. کودک باز هم نزدیک‌تر شد و به دل شعله‌ها فرو رفت. در این موقع زن از آگنی، خدای آتش استدعا کرد که به طفلش آسیبی نرساند. آگنی نیز که تحت تأثیر وفاداری و فرمانبرداری زن قرار گرفته بود دعای او را اجابت کرد، و کودک تا موقعی که مرد از خواب برخاست سالم و خندان در میان آتش نشسته بوده [۵۰].

اگرچه فکر هندی که گرایش به مبالغه داشت، شاید بیش از حد لزوم در مورد فرمانبرداری زن غلو کرده است، زن از حرمت و مقامی برجسته برخوردار بود.

«زن نیمی از مرد است،
بهترین دوست اوست،
اساس هدف‌های سه‌گانه زندگی است،
و منشأ هر آن چیزی است که در سرای دیگر به مرد کمک خواهد کرد.

از زن است که مرد کارهای بزرگ انجام می‌دهد...
از زن است که مرد جرئت می‌یابد،
زن مطمئن‌ترین ملجأ و پناهگاه است. ...

مردی که روحش قرین درد و رنج است،
یا از بیماری رنج می‌برد، از وجود زنش آسایش می‌یابد،
همچون مردی که از گرما به جان آمده است
در آب سرد آسودگی و آرامش می‌یابد.

مرد حتی در نهایت خشم و غضب
چون به یاد آورد که سرِ عشق،
و سعادت و پارسایی وابسته به زن است
با زن خشونت نخواهد کرد.
زن مزرعه‌ای ابدی است،

که «ذات» انسان در آن زاده می‌شود» [۵۱].

قطعاتی نظیر این نشان می‌دهد احترام و ارزشی که برای زن قائل بوده‌اند، همان اندازه زیاد است که قطعاتی که از فرمانبرداری و بندگی او سخن می‌گویند. در همه‌جا سخن از این است که با زن باید با عشق و محبت برخورد شود، عزیز و محترم باشد،

غذای خوب بخورد و مورد توجه و مراقبت شوهر قرار گیرد؛ و برحسب توانایی و قدرت مالی شوهر، جواهرات و اشیای تجملی داشته باشد. هیچ‌گاه نباید به شدت سرزنش و توبیخ شود، زیرا خداوند قربانی مردی که زنش را کتک بزند نخواهد پذیرفت. در هند باستان، زن در واقع از ارزش‌های دوگانه برخوردار بود: در آن واحد الاهی بود و کنیز؛ قدیسه بود و روسپی.

سیمای اخیر شخصیت او، در ادبیات نیمه‌مذهبی و جگمی بارها توصیف شده است:

«همچنان که آتش از خوردن هیزم و سوختن آن سیری ندارد،
و دریای محیط از همراه شدن و پیوستن آب و دریا‌های دیگر پر
نمی‌شود،
و اجل از گرفتن جان زندگان بس نمی‌کند،
زنان نیز از صحبت مردان سیر نمی‌شوند»^۱ [۵۲].

هیچ مردی نمی‌تواند خواهش‌ها و تمناهای زنی شهوتران را سیراب کند؛ چنین زنی اگر مدام زیر نظر و مراقبت نباشد، با هر مرد بیگانه‌ای معاشرت می‌کند، حتی با یک قوزی، کوتوله یا چلاق (ص ۶۵۷ و بعد)، و چون مرد به چنگش نیفتد به همجنس‌گرایی روی می‌آورد و با زنی دیگر خود را ارضا می‌کند. مکر و فریبش مانند شهوتش بی‌پایان است و دامن همه را می‌گیرد، تلون مزاج او اصلاح‌پذیر نیست.

گذشته از این، زنان ستیزه‌خو هستند و زود برانگیخته و تهییج می‌شوند. با یکدیگر، با پدر و مادر و با شوهران خود دعوا می‌کنند. شوهری که مطیع زن خود باشد، به‌طوری‌که در جای دیگر بحث خواهیم کرد (ص ۶۸۲)، در هند باستان زیاد بود. در جنگ‌های شعر قرون وسطا، اشعار زیادی در توصیف احساس مانه^۲ سروده شده است؛ مانه کلمه‌ای است ترجمه‌ناپذیر، که بر آمیزه‌ای از خشم و غرور جریحه‌دار شده و حسادت دلالت می‌کند. در ادبیات قدیم تامل، مقوله کاملی از اشعار به وصف مساعی شوهری برای آرام کردن خشم زنش که از توجه وی به زنی دیگر – معمولاً زنی روسپی – برانگیخته شده، اختصاص یافته است. اگر سیتا قهرمان حماسه رامایانا، زنی فروتن و آزرمتین و در

۱. این چند سطر عیناً از جلد اول ترجمه مهابهاراته نقل شد. -م.

برابر شوهر خود تسلیم است، در مقابل، درویدی، یکی از زنان حماسه مهابهاراته، بر هر پنج شوهر خود می‌تازد و با عبارتی تند و صریح آن‌ها را سرزنش می‌کند. محافظان پادشاه سلسله ماوریه غالباً زنانی مسلح به شمشیر و کمان بودند. یونانیان از درنده‌خویی زنان بعضی از قبایل پنجاب که به مردان خویش در ایستادگی در برابر اسکندر کمک می‌کردند، در شگفت بودند. در دوره‌های بعد زنان گاهی در نبرد هم شرکت می‌جستند (ص ۱۳۳)، و این سنت در میان راجپوت‌ها تا ایام اخیر همچنان ادامه داشت. اسناد بسیاری از قهرمانی و رزم‌آوری بیوه‌زنانی که در برابر دشمنان شوهران خود ایستادگی کرده‌اند در دست است، و آخرین نمونه این‌گونه زنان، رانی^۱ از مردم جهانسی^۲ بود که در قیام سیپوی^۳ شرکت جست و به صورت قهرمان ملی هند جدید درآمد.

روسپیگری

در هند باستان طبقه‌ای از زنان وجود داشت که به مقررات و تضییقاتی که آزادی زنان طبقات بالا را محدود می‌کرد، مقید نبودند. اینان روسپیان یا «وشیا گنیکا»^۴ بودند. تردید نیست که عده زیادی از روسپیان، فقیر و ارزان قیمت بودند و سرانجامشان به گدایی یا به انجام دادن خدمات پست و خدمتکاری می‌کشید. لیکن آن روسپیان نمونه‌ای که در ادبیات از آن‌ها سخن می‌رود، عموماً زنانی زیبا، تربیت یافته و ثروتمند بودند که از شهرت و اعتباری نظیر آسپاسیا^۵ها و فرونه^۶های یونان قدیم برخوردار بودند.

مانند یونان، روسپیان و همخوابگان طبقات بالاتر زنانی دانش آموخته و با فرهنگ بودند. صاحب‌نظران در مسائل عشق جسمانی بر آن بودند که اینان علاوه بر تبحر در فنون وابسته به حرفه اصلی خود، می‌بایستی در «شصت و چهار فن دیگر» آموزش دیده باشند. این فنون سیاهه‌ای را به وجود می‌آورد که نه فقط موسیقی، رقص و آوازخوانی، بلکه بازیگری در نمایش، سرودن شعر، خواه فی‌البداهه یا به نحوی دیگر، گل‌آرایی و حلقه گل‌سازی، تهیه انواع عطر و وسایل آرایش، آشپزی، خیاطی، گلدوزی، جادوگری،

1. Rānī

2. Jhānsī

3. sepoy

4. veśyā, gaṇikā

5. Aspasia: محبوبه زیبا و دانای پریکلس در قرن دوم قبل از میلاد که منزل او در آتن محل اجتماع بزرگان ادب و فلسفه بود. گویند حتی سقراط هم به آنجا رفت و آمد می‌کرده است. — م.

6. Phryne: روسپی زیبای یونانی در قرن ۴ ق م. مدتی معشوقه پراکسیئلس مجسمه‌ساز بود، و این هنرمند مجسمه‌های آفرودیت را از روی بدن او ساخت. زنی بسیار ثروتمند و متنفذ بود. — م.

افسونگری، چشمبندی و تردستی، طرح معماهای لفظی که زبان را دچار خطا می‌سازد، طرح چیستان‌ها، شمشیربازی، تیراندازی، ژیمناستیک، درودگری، معماری، منطق، شیمی، معدن‌شناسی، باغبانی، تربیت خروس و کبک و قوچ جنگی، آموختن شیوه تکلم به طوطی و مرغ مینا، رمزنویسی، دانستن زبان‌ها، ساختن گل مصنوعی، و مدلسازی با گِل را هم در بر می‌گرفت.

مشکل بتوان قبول کرد که زنی روسپی همه فنون و هنرهای مذکور در این فهرست عجیب و غریب را فرا می‌گرفته، لیکن از روی آن معلوم می‌شود که از وی چه انتظاری می‌رفته است. چنانچه وی در هنرهایی که به حرفه او بستگی داشت استادی می‌یافت، آینده‌ای درخشان در انتظارش بود. «معشوقه اگر خوشروی، زیبا، و به هر صورت جذاب باشد، و در هنرها استادی یافته باشد... شایسته آن است که در میان مردان بنشیند. پادشاه به دیده احترام در او خواهد نگریست و دانشمندان از او تمجید خواهند کرد، و همه می‌کوشند تا نظر لطف او را به خود جلب کنند و با وی با احترام و ملاحظه رفتار می‌کنند» [۵۳]. ادبیات قرون وسطا مفاد این گفته را صددرصد تأیید می‌کنند.

نمونه برجسته این‌گونه روسپیان و معشوقه‌های فرهیخته و فن‌آموخته، امپالی^۱، روسپی اهل ویشالی است که در افسانه‌های بودایی مشهور بود. بیشتر آنچه درباره این زن گفته می‌شود یقیناً جنبه افسانه‌ای دارد، ولی اهمیت و مقام روسپیان طراز اول را در هند باستان نشان می‌دهد. امپالی بی‌نهایت ثروتمند بود، هوش سرشاری داشت، در سراسر بخش متمدن هند مشهور بود، و یکی از بزرگ‌ترین افتخارات و ذخایر شهر خودش به شمار می‌رفت، و با شاهزادگان در مقام هم‌تا و هم‌تراز معاشرت می‌کرد. در آخرین سفرش به کوهستان و هنگامی که از ویشالی می‌گذشت، بودا دعوت او را برای صرف غذا بر دعوت آبادی شهر که می‌خواستند میهمانی‌ای رسمی برای او برپا کنند، ترجیح داد. گویند امپالی به آیین بودا درآمد و یک راهبه بودایی شد. یکی از زیباترین شعرهای کتاب مقدس پالی منسوب به اوست (ص ۶۷۷ و بعد).

دولت روسپیان را حمایت و بر کارشان نظارت می‌کرد. اژته‌شاستره [۵۴] پیشنهاد می‌کند که ناظری برای رسیدگی به کار روسپیان تعیین شود، و وی موظف به نظارت بر روسپیان کاخ، بازرسی روسپی‌خانه‌ها و جمع‌آوری عواید دو روز در ماه از هر روسپی به عنوان مالیات دولت باشد. معلمان و مربیان روسپیان را دولت می‌بایست حمایت و

تشویق کند. مانند همهٔ جوامع دیگر، در هند هم در اطراف روسپیان عده‌ای مردان مشکوک، یا قانون‌شکن یا در همین محدوده، از قبیل دزدان، آدم‌های ناباب، جادوگران دروغین، کلاهبرداران و امثال آن‌ها جمع می‌شدند. از این رو در متون مربوط به آیین کشورداری توصیه می‌کردند که باید روسپی‌خانه‌ها زیر نظارت دقیق قرار گیرند، و عده‌ای از روسپیان را در زمرهٔ عوامل دستگاه‌های اطلاعاتی و جاسوسی درآورند. این نکته را مگاستنس نیز خاطر نشان می‌کند و متذکر می‌شود که جاسوسان بیشتر کارهای خود را با کمک روسپیان پیش می‌بردند. از روی نمونهٔ نمایشنامهٔ ارباب سفالی کوچک، چنین برمی‌آید که یک زن روسپی می‌توانسته است از راه ازدواج، زنی محترم و شرافتمند شود، زیرا در این جا قهرمان زن نمایشنامه که روسپی بلندمنشی به نام وسنته سنا^۱ است، سرانجام با برهمن، چارودته، قهرمان داستان ازدواج می‌کند و زن دوم او می‌شود.

وضع روسپیان با کنیزان و متعگان به هم آمیخته بود. شاهان و امیران در قصرهای خود تعداد زیادی زنان روسپی نگه می‌داشتند که مستخدمان حقوق‌بگیر بودند و اغلب وظایف دیگری نیز بر عهده داشتند، از جمله ملازمتِ شخص شاه. وضع این زنان تا حدی مبهم است، آنان ظاهراً تنها در خدمت پادشاه نبودند، بلکه در خدمت هر درباری دیگری که شاه میل داشت به‌طور موقت آن‌ها را در اختیار او بگذارد، نیز قرار می‌گرفتند. از این رو این دسته از زنان جزو زنان حرم به شمار نمی‌رفتند. این نوع روسپیان هر کجا شاه می‌رفت همراه او می‌رفتند، و حتی وقتی شاه به جنگ می‌رفت، در عقب جبهه در خدمت او بودند.

نوعی دیگر از روسپیان هم بودند که کار خود را در هاله‌ای از تقدس انجام می‌دادند. در قرون وسطا هر خدایی در معبد خویش چون پادشاهی زمینی تلقی می‌شد؛ این خدا زنانی داشت، وزیرانی و ملازمانی، و همهٔ لوازم و سازمان درباری از جمله زنان روسپی. اینان اغلب فرزندان زنان روسپی بودند که در حواشی معبد زاده شده و بار آمده بودند. عده‌ای از روسپیان معبد نیز دختران شهروندان معمولی بودند که از کودکی، از سر پارسایی به معابد پیشکش شده بودند. اینان ملازم شخص خداوند بودند، برایش آواز می‌خواندند و می‌رقصیدند، و نظیر خدمتکاران شاهان زمینی خود را در اختیار هر کس که خداوند می‌خواست قرار می‌دادند، و معمولاً اینان مردانی بودند که به معبد پول می‌پرداختند.

مدرکی از روسپیگری مذهبی در هند زمان‌های بسیار قدیم در دست نیست، ولی مسلم است که در تمدن‌های کهن دیگر وجود داشته است، و بدون این که دلیل قاطعی در دست باشد، عده‌ای چنین پنداشته‌اند که در شهرهای پیش از تاریخ درهٔ سند نیز مرسوم بوده است (ص ۳۱). قدیم‌ترین سند روسپیگری مذهبی از غاری در رامگره،^۱ در مرتفعات ویندهیا،^۲ واقع در ۲۴۰ کیلومتری جنوب وارانسی به دست آمده است. در این غار دو کتیبهٔ مهم به زبان پراکريت موجود است که رسم خط آن نشان می‌دهد اندکی پس از عصر آشوکا نوشته شده‌اند. نخستین آن‌ها منظوم است:

شاعران رهبران عشاق!

دل‌هایی را که از شور و التهاب سنگین است، شاد و مسرور سازید.
آن زن که بر الاکلنگ می‌نشیند، او که هدف شوخی و ملامت
است،

چگونه می‌تواند به چنین عشق عمیقی گرفتار آمده باشد؟

و دیگری به نثر:

دوه‌دینه^۳ نقاش، آن مرد جوان برجسته، عاشق سوته‌نوکا،^۴ کنیز
خداوند بود^۵ [۵۵].

از سوته‌نوکا که دوه‌دینه بدو دلباخته بود، با کلمه‌ای یاد شده که بعداً عموماً به معنای روسپی معبد به کار رفته و آن واژه «دوه‌داسی»^۵ است و سوته‌نوکا ظاهراً خود از همان طبقه بوده است. در منابع قدیم اشاره‌های روشن دیگری به دوه‌داسی‌ها یا روسپیان معابد نشده است، و باید چنین فرض کنیم که آنان تا قرون وسطا نادر بوده‌اند. روسپیگری معبد در جنوب بیشترین رواج و تداول را داشت، و تا روزگاران اخیر نیز باقی بود. آیین‌های وحشیانهٔ باروری و حاصل‌خیزی تامل‌های دوران قدیم که متضمن رقص‌هایی شهوانی بود و نیز ادبیات باستانی آن‌ها نشان می‌دهد که روسپیگری در میان آنان امری متداول بوده است. به این ترتیب، روسپیگری مذهبی به صورت طبیعی در بین دراویدیان اشاعه یافت. کتیبه‌ها و منشورهای متعددی از مناطق جنوب در قرون وسطا از

1. Rāmgār

2. Vindhya

3. Devadīna

4. Sutanukā

5. devadāsī

عطایا و دهشت‌هایی که به معابد شده است یاد می‌کنند، به‌ویژه به دوه‌داسی‌های معابد اشارت دارند. مثلاً در یکی از این اسناد آمده است که یکی از سرداران ویکره‌مادیتیه ششم، از سلسله چالوکیه، به نام مهاده،^۱ معبدی به یادبود مادرش ساخت که در آن اتاق‌هایی برای زیباترین روسپیان معبد از سراسر کشور تخصیص داده شده بود [۵۶]. از نظر او و معاصرانش ایجاد چنین یادبودی به خاطر مادر امر ناشایستی نبود.

با آن‌که در بسیاری از بافت‌ها روسپیگری کاری سزاوار تجلیل و درخور احترام بود، نویسندگان اسمریتی به آن به چشم قبول ننگریسته‌اند، و در نوشته‌های آنان قطعاتی که بر ضد مفاسد روسپیگری زنهار داده شده یادآور سخنان «کتاب امثال»^۲ [در کتاب مقدس] یهودیان است. مانو و تعدادی از متون دیگر زن روسپی و قمارباز را با دزدان و باجگیران برابر می‌دانند و اعلام می‌دارند که برهمنان هرگز نباید با روسپیان معاشرت کنند وگرنه باید جریمه‌هایی سنگین به کفاره بپردازند. حتی یکی از مآخذ معتقد است که قاتل یک روسپی هیچ گناهی مرتکب نشده است، و قانوناً مستوجب هیچ کیفری نیست [۵۷]. اما همچنان‌که در بسیاری از موارد مشاهده کردیم، طرز تلقی و دید عرفی و غیردینی به امور با شیوه نگرش آرمانی مذهبی به کلی مغایرت داشت، و در این مورد هم عرف و عادت بود که بر خواست‌های مذهبی غلبه داشت. در قرون وسطا برهمنانی که قانون مقدس را تدوین کردند، به احتمال خود وابسته به معابدی بودند که در آن‌ها صدها روسپی وجود داشت.

بیوه‌زنان

به‌طور کلی زن بیوه نمی‌توانست بار دیگر شوهر کند. در قرون وسطا این حکم در مورد طبقات بالا دقیقاً رعایت می‌شد؛ حتی دخترانی که در کودکی بیوه شده بودند، یعنی ازدواجشان تحقق نیافته بود از این حکم برکنار نبودند. به‌علاوه، رسم «نی‌یوگه» که به موجب آن زن بیوه بدون فرزند این شانس را داشت که از برادر شوهرش (ص ۲۵۵) صاحب پسری شود، در قرون اولیه عصر مسیحیت منسوخ شد.

با این حال، همه مدارک موجود نشان می‌دهند که ازدواج مجدد زنان بیوه در روزگاران قدیم‌تر نسبتاً مرسوم و شایع بوده است. ارتیه‌شاستره امکان آن را می‌پذیرد. در داستان قدیمی و مشهور نله و دمیتی، قهرمان داستان که مدت‌ها از زنش جدا شده بوده

1. Mahādeva

2. Book of Proverbs

است، با این تدبیر از نو با وی وصلت می‌کند که زن اعلام می‌دارد شوهرش درگذشته است و وی می‌خواهد برای بار دوم شوهر برگزیند. یکی دو تن از صاحب‌نظران ازدواج مجدد زن را در صورتی که شوهرش ناپدید شود، بمیرد، ریاضت پیشه کند، در امور جنسی ناتوان باشد یا از کاست خود رانده شود، جایز دانسته‌اند [۵۸]. لیکن بعضی از مفسران دوره‌های بعد با توسل به افسانه ساده‌لوحانه «کلیورجیه» (ص ۲۱۵)، این سوابق نامطلوب را رد می‌کنند و با مانو همداستان شده می‌گویند: «یک زن بیوه محترم مجاز نیست که شوهر دومی اختیار کند» [۵۹]. بدین ترتیب، رسم ازدواج مجدد زن بیوه با بسیاری از رسوم سالم کهن به تدریج در میان طبقات بالا از میان رفته است.

در خانواده‌هایی که کاملاً پایبند نص قانون بودند، وضع زن بیوه بسیار سخت بود. زندگی وی از هر لحاظ و هر جهت مثل یک مرتاض می‌گذشت: روی زمین می‌خوابید، روزانه فقط یک وعده غذای ساده می‌خورد، به غسل، گوشت، شراب و نمک لب نمی‌زد، هیچ‌گونه زیور آرایه‌ای بر خود نمی‌بست، لباس رنگین نمی‌پوشید و عطر به کار نمی‌برد. در قرون وسطا از زن بیوه انتظار می‌رفت که سر خود را بتراشد. وی موظف بود این برنامه و رژیم سخت را در زندگی تا آخرین روز حیات حفظ کند، به این امید که در سرای آخرت بار دیگر با شوهرش ازدواج کند؛ اوقاتش به نماز و دعا و دیگر شعایر مذهبی به نیابت شوهرش می‌گذشت، کوچک‌ترین نقض این سلوک سخت زاهدانه نه تنها وی را مستوجب تولد دوباره نافرخته و مشثومی می‌کرد، بلکه آرامش روح شوهر درگذشته‌اش را نیز برهم می‌زد؛ و وی به خاطر قصور و کوتاهی‌های نیم دیگرش در روی زمین (یعنی همسرش) می‌بایست در آن جهان رنج و عذاب بکشد.

از این گذشته، وجود زن بیوه برای هرکس جز فرزندان نحس و بدیمن بود. هر جا قدم می‌گذاشت ابری از رنج و ملال بر اطرافیانش سایه می‌گسترده. هیچ‌گاه نمی‌توانست در جشن‌های خانوادگی - که آن‌همه در زندگی فرد هندو اهمیت داشت - شرکت کند، زیرا حضور او ممکن بود برای حاضران نحوست به بار آورد. وی هنوز عضوی از خانواده شوهر بود و نمی‌توانست به خانه پدری بازگردد. همواره زیر نظر و مراقبت اقوام و بستگان شوهرش بود، مگر این‌که نذر خود را می‌شکست و پا بر سر وفاداری می‌گذاشت و آسایش روحی مرد را به خطر می‌افکند. از آن‌جا که مستخدمان خانه هم از وی دوری می‌کردند، لاجرم زندگی‌اش در غایت تیره‌بختی و فلاکت می‌گذشت.

در چنین اوضاع و احوالی، چندان مایه شگفتی نیست اگر زنان بیوه غالباً خود را به آتش سوزانی که جسد شوهر را می‌سوزانید می‌افکندند و جان می‌سپردند - و این عملی

بود که سخت مورد ناخشنودی و نکوهش جهانگردان اروپایی قرار داشت و تنها در قرن گذشته تقریباً متروک شد. لفظ «ساتی»^۱ را که به معنای «زن پارسا» است، مأموران بریتانیایی و مبلغان مسیحی از سر اشتباه به عمل خودسوزانی این زنان پارسا بر سر جنازه شوهر اطلاق کرده‌اند.

تاریخ و سابقه رسم خودسوزانی به فرهنگ‌های کهن باز می‌گردد. بسیاری از اقوام قدیم، زنان بیوه، اسبان و سایر مایملکی را که در نظر شخص متوفا عزیز بود، با جنازه‌اش دفن می‌کردند یا می‌سوزانیدند، بدین منظور که وی در سرای دیگر هم آنچه را دوست می‌دارد و مورد احتیاج اوست در دسترسش باشد. ما می‌دانیم که این‌گونه مراسم در میان پادشاهان اور،^۲ و همچنین چینیان قدیم و بعضی از اقوام هندو اروپایی معمول بوده است. از یکی از سرودهای مربوط به خاکسپاری در ریگ‌ودا چنین برمی‌آید که در قدیم‌ترین صورت آیین سوزاندن جسد مرده، زن بیوه در کنار جنازه شوهر دراز می‌کشیده است و کمان متوفا را در دستش قرار می‌داده‌اند؛ سپس کمان را برمی‌داشته‌اند، و به زن می‌گفته‌اند که به جهان زندگان بازگردد [۶۰]. این رسم باید مربوط به دورانی بسیار پیش‌تر از تاریخ تدوین سرودها باشد که زن عملاً با شوهرش سوزانیده می‌شده است.

قدیمی‌ترین مدرک قابل تاریخ‌گذاری خودسوزانی یا ساتی در شرح‌هایی که یونانیان از حمله اسکندر مقدونی آورده‌اند آمده است. یکی دو مورد نیز در حماسه‌ها یاد شده است، لیکن این‌ها به قدری نادر است که به‌خوبی نشان می‌دهند در زمان تدوین آن‌ها، ساتی یعنی خودسوزانی زن رسم متداولی نبوده است. نوشته‌های قدیم اسمریتی آن را روا می‌شمارند، ولی به‌طور کلی بر آن تأکید نمی‌کنند. نخستین یادبود یک خودسوزانی در اران،^۳ نزدیک سگر^۴ در مدهیاپرادش یافت شده است. آن‌جا در کتیبه کوچکی بر ستونی حک شده که تاریخ آن ۵۱۰ میلادی است، از درگذشت غم‌انگیز قهرمانی و همسرش در شعری کوتاه با سادگی غیرهندی سخن رفته که یادآور گورنبشت‌های مندرج در گزیده اشعار یونانی^۵ است:

بهانو گوپته،^۶ آن دلیرترین مرد روی زمین آمد، به این‌جا آمد،

1. satī, suttee

2. Ur

3. Eran

4. sagar

5. Greek Anthology

6. Bhānu Gupta

او شاهی بزرگ بود، پهلوانی سرگ چون ارجونه؛^۱
و گوپه راجه او را دنبال کرد،
همان گونه که دوستی دوستی را دنبال می‌کند.

او در نبردی بزرگ و معروف جنگید،
و به آسمان رخت بر بست؛ او در میان امیران همچون خدایی بود.
و همسرش، وفادار و دوست داشتنی، محبوب و زیبا،
به دنبال او به میان شعله‌های آتش گام نهاد [۶۱].

می‌دانیم که در میان قبایل بیابانگرد آسیای مرکزی این رسم معمول بوده است، و ممکن است این رسم تا حدی از یورش‌های آن‌ها تأثیر پذیرفته باشد. به هر حال، از این زمان به بعد رایج‌تر شده است، و در سراسر هند «سنگ‌های ساتی»^۲ بسیاری وجود دارد که به یادبود همسران وفاداری که به دنبال شوهران خود راه مرگ در پیش گرفته‌اند برپا شده است.

رسم خودسوزانی مورد انتقاد هم واقع شده است. بانه، شاعر انسان‌دوست قرن هفتم، و نیز فرقه‌های تنتری آن را محکوم کرده و حتی اعلام داشته‌اند زنی که خود را در آتشی که شوهرش را می‌سوزاند بیفکند، یکسره به دوزخ خواهد رفت. لیکن بعضی از نویسندگان قرون وسطا صریحاً اعلام داشته‌اند همسر پارسایی که خود را با جنازه شوهر می‌سوزاند، سبب می‌شود که کلیه گناهان خود او و شوهرش پاک شود، و آن دو پس از آن به مدت ۳۵ میلیون سال در جوار یکدیگر از نعمت بهشت برخوردار خواهند شد.

زنده سوزاندن همسر مرد متوفا، از جنبه نظری امری داوطلبانه و اختیاری بود، ولی اگر از روی موارد متأخر قضاوت کنیم، معلوم می‌شود که فشارهای اجتماعی و خانوادگی عملاً آن را برای بعضی از زنان بیوه طبقات بالا، خاصه طبقه جنگجویان به صورت امری جبری و ناگزیر درآورده باشد. نیکولو دی کونتی،^۳ جهانگرد قرن پانزدهم می‌گوید که بیش از سه هزار تن از زنان و همخوابگان شاه و یجیه‌نگره مشتاق بودند که چون خداوندگارشان در می‌گذرد، آن‌ها را بسوزانند.^۴

1. Arjuna

2. sati-stones

3. Nicolo dei Conti

۴. در مورد شاهان جنوب هند غالباً پس از مرگ آنان نه فقط زنان، بلکه وزیران و خدمتکاران آن‌ها نیز به سوی

به طوری که ذکر شد زن بیوه بدیمن و شوم و بارگرانی بر دوش خانواده شوهر بود، و چه بسا امکان داشت آرامش روح شوهر را بر اثر نقض وفاداری خویش به خطر اندازد. در خانواده‌هایی که رسم چند زنی تداول داشت، ایراد و اعتراض بر بیوه‌زنان چندین برابر بود. خود زن بیوه در صورتی که فرزندان جوان نمی‌داشت، ممکن بود رنج مرگی دردناک را به امید آن‌که بار دیگر به شوهرش پیوندد، بر یک زندگی غم‌انگیز توأم با گرسنگی، تحقیر و بردگی خانوادگی ترجیح دهد. از این رو اگر رسم ساتی، یعنی خودسوزانی، در جامعه قرون وسطایی هند تا این حد معمول و مرسوم بوده است، جای شگفتی نیست.

→

سرای باقی روانه می‌شدند. همچنین اسناد متعددی از عمال شاهی در دست است که برای سعادت پادشاه و دوام سلطنت، زندگی خود را در راه خدایی قربانی کرده‌اند.

فصل ششم

زندگی روزمره: گشتی در شهر و روستا

روستا

برای برآورد جمعیت هند باستان مدرکی در دست نداریم، زیرا دفاتر آماری مشروحی که در بسیاری از ممالک هند نگهداری می‌شده، از دیرباز از میان رفته است. یکی از مراجع بر آن است که جمعیت کلی شبه‌قاره در قرون وسطا بین ۱۰۰ و ۱۴۰ میلیون نفر بوده [۱]— و این تخمینی است که معقول به نظر می‌رسد، هر چند مبتنی بر شواهد و مدارکی اندک است. اما جمعیت هند در دوره باستان و قرون وسطا هر چقدر بوده باشد، مسلماً قسمت بیشتر آن روستانشین بوده‌اند. امروزه گفته می‌شود که ۸۵ درصد کل جمعیت هند ساکن روستاها هستند، و می‌توان با اطمینان اظهار داشت که این نسبت در گذشته کمتر از این نبوده، بلکه احتمالاً از آن هم بیشتر بوده است. فرد معمولی در هند باستان روستایی بود.



شکل ۱۲— یک روستا (از امراتنی. حدود قرن دوم میلادی)

کسی که از دهلی با قطار به کلکته سفر کرده باشد، نمی‌تواند تحت تأثیر یکنواختی و ملالت آور دشت پهناور گنگ قرار نگرفته باشد. روستاها و دهکده‌های کوچک و مخروطیه، تنگاتنگ یکدیگر سراسر پهنه دشت را پوشانده و تنها رودخانه‌ها و کانال‌ها آن‌ها را از یکدیگر جدا کرده است. در اطراف این دهکده‌ها درختی چند به چشم می‌خورد و گاه‌گاه بیشه‌ای میان آن‌ها فاصله می‌افکند. در میان این دهکده‌ها جز مزارعی کوچک که کوره‌راهی باریک و احياناً جاده‌ای ناهموار آن‌ها را از هم جدا کرده است، چیز قابل رؤیتی وجود ندارد. ولی در گذشته وضع چنین نبوده است.

حتی هنگامی که انگلیسی‌ها پایگاه‌های بازرگانی خود را در مدرس، بمبئی و کلکته دایر می‌کردند، در روستاها و حوالی آن‌ها درختان بیشتری وجود داشت، و در دوره‌های قدیم‌تر، هند دارای جنگل‌های زیادتری بود. توصیفی که هسوان تسانگ از هند کرده است، نشان می‌دهد که در قرن هفتم جنگل انبوهی سراسر کرانه‌های گنگ را تا عمق چندین کیلومتر پوشانده بوده است. حومه دهات به مراتب از امروز وحشی‌تر و جنگلی‌تر بود. ببر که امروزه جز در بعضی مناطق به‌ندرت به چشم می‌خورد طول و عرض زمین‌ها را درمی‌نوردید. در طرف مغرب شیر که اکنون نایاب است فراوان بود. گله‌های فیل وحشی را که پادشاه با دقت تمام حفاظت می‌کرد، در مناطقی به سر می‌بردند که اکنون در آن‌ها فیلی وجود ندارد. دامنه کوه‌های ویندهیا و گهات^۱ روزگاری پردرخت و پوشیده از جنگل بود، ولی قطع درختان طی قرن‌ها و چریدن بزها در طول چندین نسل در آنجا باعث شده است که اکنون دیگر در این نواحی درخت تنومندی دیده نشود. در واقع، در آن هنگام، شیوه‌های دیرین کشاورزی هند هنوز حاصلخیزی خاک را از میان نبرده بود و روستاییان جنگل‌های خود را نابود نکرده بودند، اگرچه در بعضی جاها، خاصه در مگده در جنوب بهار و قسمت‌هایی از مملکت تامیل این فرایند تقریباً در قرون وسطا - اگر نه قبل از آن - به پایان خود رسیده بود.

روستای هند در گذشته با صورت امروزی خود تفاوت چندانی نداشت، جز این‌که امروزه بیشتر دهکده‌ها در ناحیه شمال هند باز و بی‌حصارند، در صورتی که در روزگاران

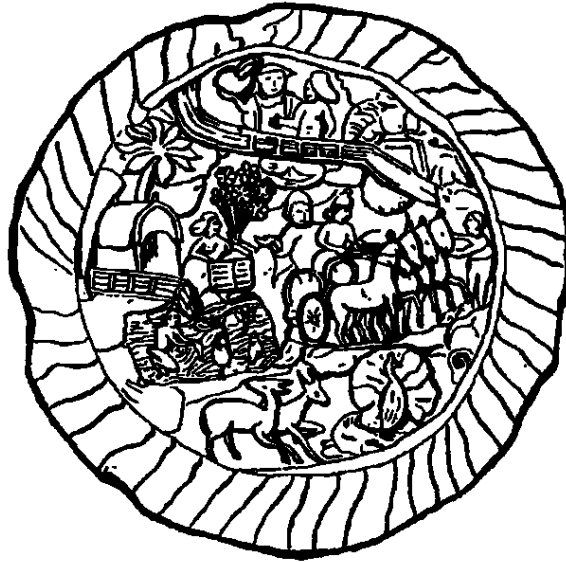
۱. نام دو رشته کوه در هند جنوبی است، یکی گهات‌های غربی و دیگری گهات‌های شرقی. این دو رشته کناره‌های غربی و شرقی فلات دکن را تشکیل می‌دهند و تقریباً موازی با سواحل دریای عربستان و خلیج بنگال قرار گرفته‌اند. - م.

قدیم معمولاً دیوار یا نرده‌های چوبی داشتند، و این چیزی است که اکنون در بعضی از قسمت‌های دکن نیز دیده می‌شود. روستا مجموعه‌ای از کلبه‌های کوچک و بزرگ بود که عموماً در پیرامون چاه یا برکه‌ای پا می‌گرفت و در میان آن‌ها محوطه بازی با تعدادی درخت دیده می‌شد. روستاها در زمان‌های قدیم دارای مکان‌های عمومی بودند که هم مرکز زندگی اجتماعی بود و هم برای مسافران استراحتگاهی به شمار می‌رفت - این مراکز بعدها به معبد تبدیل شد. روستاییان جامعه‌ای خودآگاه بودند و زندگی اجتماعی ساده ولی فعالانه‌ای داشتند. در یکی از داستان‌های جاتکه چنین آمده است:

«روزی جمعیت در وسط آبادی گرد آمدند تا کارهای ده را سامان بخشند... تصمیم گرفتند که کارهای نیک و مفیدی انجام دهند؛ از این رو صبحگاهان از خواب برخاستند، و با چاقو، تبر و دیلم از خانه‌های خود خارج شدند. با دیلم سنگ‌های میان جاده اصلی را غلتانیده به کناری افکندند؛ درختانی را که مانع حرکت ارابه‌ها بود بریدند؛ ناهمواری‌های جاده را صاف کردند؛ سد کوچکی ساختند و آبگیرهایی احداث کردند؛ سالی برای اجتماعات بنا کردند. آنان از خود خیرخواهی نشان دادند و احکام بودا را کاملاً رعایت کردند» [۲].

این زندگی پرشتاب جمعی تا قرون وسطا ادامه داشت. از کتیبه‌هایی که به زبان تامیل بر جای مانده است معلوم می‌شود که شوراها در روستاها (ص ۱۵۳ و بعد) توجه و علاقه زیادی به رفاه اجتماعی نشان می‌دادند: مخازن آب می‌ساختند و آن‌ها را که آسیب دیده بود بازسازی می‌کردند؛ به حفر کانال‌های آب می‌پرداختند؛ جاده‌ها را اصلاح می‌کردند و از زیارتگاه‌های روستاها حفاظت و نگهداری می‌کردند. این حس قوی همکاری اجتماعی یکی از عوامل اصلی بقای فرهنگ هند بود.

بیشتر روستاییان دهقانانی آزاد بودند و از اراضی خود به هر نحو که می‌خواستند استفاده می‌کردند، چون زمین از آن خودشان بود - اگرچه شاه مدعی مالکیت نهایی آن بود (ص ۱۵۸ و ۱۵۹ و بعد). سرنوشت و زندگی دهقان سخت بود، هر چند فقر و نداری، تا آن حد که در دوره‌های بعد طاقت‌فرسا شد، خردکننده نبود. میزان بدهی‌های کشاورزی هم کمتر بود، سرمایه و دارایی زراعی بیشتر روستاییان کوچک بود، و کارها به دست خود و خانواده‌شان انجام می‌گرفت. اما تعدادی املاک مزروعی بزرگ نیز وجود داشت که صاحبانشان آن‌ها را به کمک کارگران مزدور اداره می‌کردند. شاه نیز مالک اراضی وسیعی بود که سرف‌ها و کارگران آن را کشت می‌کردند. اینان در دوران سلسله



شکل ۱۳ - منظره‌ای روستایی

(از صفحه‌ای از گل صورتگری، پیدا شده در بتیا، نزدیک الله‌آباد، مربوط به قرن اول ق م)

ماوریه، علاوه بر خرج معاش خود در ماه یک پنه و نیم هم حقوق می‌گرفتند [۳]. اراضی دیگری هم وجود داشت که آن‌ها را مالکانشان به بزرگران سهم بر اجاره می‌دادند و نیمی از محصول را دریافت می‌داشتند.

این کارگران بدون زمین در روستاهای هند لااقل از زمان سلسله ماوریه و احتمالاً قبل از آن وجود داشته‌اند. وضع آن‌ها بد و حقارت‌بار بود. گاهی بیماری، قحطی، تن‌آسانی و یا عللی دیگر سبب می‌شد که دهقانی علاقه زراعی خود را بفروشد، یا به علت نپرداختن مالیات از مزرعه خود رانده شود، و به صورت کارگری فقیر و خجلت‌زده درآید. اما این فرایند که سبب می‌شد زمین در دست چند مالک تمرکز پیدا کند، چیزی نبود که خانوار پیوسته و مشترک هند بتواند با آن مقابله کند. با مرگ رئیس هر خانواده غالباً اراضی خانوادگی تقسیم می‌شد، و بدین ترتیب، چند نسل ممکن بود شاهد متلاشی و تجزیه ملک بزرگی باشد. در هند متدین به کیش هندو هیچ‌گاه طبقه‌ای از زمینداران بزرگ، یا کشاورزانی که املاک وسیع داشته باشند، واقعاً پدید نیامده است.

مالیات سنگین، بیگاری و مسافرت‌ها و بازدیدهای شاه و مأموران دولت از روستاها، گاه و بیگاه باعث قحط و غلای اضافی می‌شد و دهقانان را به فقر و فاقه می‌کشانید. با

این که مگاستنس متذکر شده است که قحطی در هند سابقه نداشته است، به طور قطع این اظهار نظر وی بر اثر بی اطلاعی و بی خبری بوده است. اشاره به قحطی و وحشت و هراس ملزم آن در ادبیات هند باستان نسبتاً زیاد است (ص ۶۵۷ و بعد). از قضا، اندکی پس از آن که مگاستنس هند را ترک کرد، قحطی عظیمی در پایان سلطنت چندره گوپته، پادشاه سلسله ماوریه، به وقوع پیوست. در چنین مواقعی فعال ترین و با عاطفه ترین پادشاهان هر چه در قدرت داشتند، برای جلوگیری از بروز قحطی – و در صورت بروز آن در از میان برداشتن عوارض حاصل از آن – انجام می دادند. ارتهه شاستره می گوید که شاه می تواند در هنگامه بروز قحطی، ثروت های اندوخته و کلان رعایای ثروتمند خود را به منظور رسانیدن خوراک به گرسنگان ضبط و مصادره کند. به وقت اضطرار و ضرورت، انبارهای غله دولتی گشوده می شد، و صدقات نهادهای مذهبی و کمک های اشخاص خیرخواه عادی یاری دهنده بود. اما با توجه به نبود امکانات لازم در برقراری ارتباطات سریع، قحطی های محلی احتمالاً به مراتب سخت تر از آنچه اکنون هست، احساس می شد. شواهدی برای این اعتقاد در دست است که بارندگی در آن موقع شدیدتر و سنگین تر از امروز بوده، و فشار جمعیت بر وسایل تأمین معاش این قدر زیاد نبوده است. بنابراین بروز کمبود و قحطی احتمالاً در ادوار قدیم کمتر بوده، لیکن چنانچه بروز می کرده، موجب سختی ها و مشقات بیشتر و تلفات جانی زیادتر می شده است.

در سراسر دوره مورد نظر ما، بر اثر فعالیت بیشتر در اراضی مزروعی، میزان کشت به تدریج افزایش می یافت. ارتهه شاستره [۴] پیشنهاد می کند که خط مشی مثبتی در کوچ نشینی، آبادی و عمران اراضی بایر و ایجاد روستاهای جدید اتخاذ شود، و در همان حال در داستان های جاتکه می خوانیم که گروه هایی از دهقانان سختکوش از روستاهای پرجمعیت خارج می شوند، و با قطع کردن درختان قسمتی از جنگل سکونتگاه های جدیدی برای خود به وجود می آورند. حتی می خوانیم که تمامی ساکنان یک روستا، دسته جمعی سر به بیابان ها می نهند تا از چشم رُس مأموران زیاده ستان مالیاتی فرار کنند. در دشت های مسطح و هموار، کانال هایی حفر گردیده بود که از رودخانه های بزرگ منشعب می شد و در امتداد آن ها، مخازن مصنوعی آب درست شده بود (در اصطلاح انگلیسی - هندی به این مخازن «تانک»^۱ می گفتند). برای درست کردن این مخازن، در مسیر نهرهای کوچک آب سدهایی می بستند، یا با بستن راه خروج آب دریاچه ها بر

گنجایش آن‌ها می‌افزودند. از این مخازن آب - اعم از طبیعی یا مصنوعی - با استفاده از چرخ آبکشی آب می‌کشیدند و به جویبارهای کوچکی می‌ریختند و به مصرف آبیاری مزارع می‌رسانیدند. از دولاب پارسی یا «چرخ ایرانی»^۱ که با ورزای به حرکت درمی‌آمد، صریحاً در منابع قدیم ذکری به میان نیامده است، اگرچه ممکن است استفاده شده باشد.

شبکه‌های آبیاری را در مقیاس بزرگ، شاهان نیکوکار و خیر به‌مثابه یک وظیفه اجتماعی و مذهبی می‌ساختند. معروف‌ترین این مخازن آب، مخزن گرنر است که تاریخچه آن از دو کتیبه‌ای که در محل مخزن (صفحه‌های ۹۲ و ۱۵۱) نصب شده به دست ما رسیده است. به درستی نمی‌دانیم این سد که ضخامت آن در قاعده متجاوز از ۳۰ متر بوده کی و چگونه فرو ریخته است. احتمالاً بزرگ‌ترین کار هند در زمینه آبیاری تا سال‌های اخیر، ایجاد دریاچه بهوجپور^۲ در نزدیکی بهوپال^۳ است که در میانه قرن یازدهم بهوجه پرماره،^۴ شاه دهارا^۵ آن را ساخته است. این سد نیز اکنون از میان رفته است؛ خاکریز آن را مسلمانان در قرن پانزدهم میلادی شکستند، و دیگر هرگز مرمت نشد. اما از آثاری که از آن برجای مانده معلوم می‌شود که سطح دریاچه پشت آن متجاوز از ۶۴۵ کیلومتر مربع بوده است [۵]. در انتهاالیه شمالی هند نام سویه،^۶ مهندس بزرگی را می‌شنویم که در قرن نهم در خدمت اونتیی وژمن،^۷ شاه کشمیر بوده است. وی «آب‌های سند و جهلم را در جهاتی که می‌خواست به جریان می‌انداخت - عملش همچون کار مارافسایی بود که مارها را به حرکت درمی‌آورد». در جنوب، در اواخر دوره مورد نظر ما، پائس، جهانگرد پرتغالی شاهد ساختمان مخزن آب بسیار بزرگی در

۱. Persian wheel: یا دولاب، وسیله‌ای است برای آوردن آب از سطحی به سطح بالاتر. چرخ را چنان در کنار مخزن آب یا رودخانه نصب می‌کنند که سطح آن با آب مماس باشد. بر محیط این چرخ کوزه‌ها یا دلوهای تعبیه شده یا به حالت آزاد آویخته شده است. در صورتی که این دستگاه در کنار مخزن آب کار گذاشته شده باشد، گاو یا اسبی با گردش دورانی اهرمی، آن را به حرکت در می‌آورد، و اگر در کنار رودی کار گذاشته شده باشد، جریان رودخانه دلو را که در آب فرو رفته است پر می‌کند، و در همان حال آن را هم به پیش می‌راند و دلو دیگری جای آن را می‌گیرد؛ و این عمل پیوسته ادامه می‌یابد. دلوهای پر شده وقتی از بلندترین نقطه محیط چرخ سرازیر می‌شوند، با برخورد به مانعی، آبشان در مجرای خالی می‌شود و به زمینی بلندتر از سطح آب رودخانه می‌ریزد. نوع اخیر را در عربی «ناعوره» می‌گویند. در متن کتاب، مراد از «چرخ ایرانی» دولاب نوع اول است که با گاو کشیده می‌شده است. - م.

2. Bhojpur

3. Bhopāl

4. Bhoja Parmāra

5. Dhārā

6. Suyya

7. Avantivarman

ویجیه‌نگره بود که ضخامت خاکریز آن به اندازه بُرد تیری بود که با کمان پرتاب شود. نخستین تلاش‌ها برای ساختمان آن به نتیجه نرسید، به‌ناچار شاه کریشنا دوه‌رایه، دستور داد شمار زیادی از زندانیان را قربانی کنند تا نظر لطف خدایان جلب شود. سرانجام سد با کار سخت ۲۰,۰۰۰ کارگر به پایان رسید.

امروزه بیشتر کارهای بزرگ هند در زمینه آبیاری از بین رفته است، لیکن در سیلان مخازن قدیمی با ظرفیت‌های عظیم هنوز برجاست (لوح ۳ - پ)، اگرچه شبکه‌های کانال‌کشی که برای استفاده از آن‌ها به کار می‌رفته عمده‌تاً نابود شده، تنها اخیراً به بازسازی باقی‌مانده آن‌ها اقدام شده است. پس از قرن‌ها فراموشی، دولت‌های جدید، چه در هند و چه در سیلان، بار دیگر توسعه شبکه‌های آبیاری را آغاز کرده‌اند، زیرا بدون آن کشاورزی گرمسیری نمی‌تواند رونق یابد، کاری که در درجه اول اهمیت و مورد توجه شاهان باستانی هند بود.

کشاورزی و دامپروری

محصول عمده هند باستان، مانند امروز، در نواحی سردسیر شمال و در سایر نقاط در زمره محصول زمستانی گندم و جو بود. برنج در دشت‌هایی که شبکه آبیاری داشتند، به عمل می‌آمد و ارزن در نواحی خشک بود، مانند قسمت‌هایی از دکن که در آن برنج به‌خوبی نمی‌روید. از جمله محصول‌های دیگر نیشکر بود که به مقدار زیاد کشت می‌شد و شکر آن به اروپا صادر می‌گشت؛ در عین حال، سبزیجات و انواع کدو تقریباً در همه‌جا کشت می‌شد؛ همچنین کنجد که به لحاظ روغن خوراکی اش محصولی ارزشمند به شمار می‌رفت به بار آورده می‌شد. انواع نخود، لوبیا و عدس در سراسر شبه‌قاره کشت می‌شد. در جنوب هند، مخصوصاً در کرالا (مالابار)، انواع ادویه به‌ویژه فلفل، هل، دارچین و زنجبیل به عمل می‌آمد که به سراسر هند حمل، و به اروپا نیز صادر می‌شد. در دامنه‌های هیمالیا زعفران به دست می‌آمد، که محصولی بسیار گرانبها بود. پنبه همیشه محصول عمده نساجی بوده است.

عروس میوه‌های هند انبه بود که در باغ‌های میوه به عمل می‌آمد و بسیار ارزشمند بود. موز کوچک هندی یا پلاتین^۱ در قسمت‌های مرطوب می‌روید. نارگیل از واردات اخیر از جنوب شرقی آسیا بود و از آن در منابع قدیم ذکر نشده است، در صورتی که در

قرون وسطا میوه کاملاً شناخته شده‌ای بود. در پهنه‌های ساحلی نخل بوریا و انواع دیگر نخل می‌روید که از آن‌ها هند مواد عمده نوشت افزار خود را فراهم می‌ساخت. همچنین از نخل مشروب‌های الکلی تهیه می‌شد که اکنون به نام عرق و عرق خرما مشهور است. از انواع گران قیمت تر تیره نخل‌ها، درخت فوفل بود که میوه سفت و نیمه مخدر آن را می‌شکستند و با آب لیمو و مواد دیگر مخلوط می‌کردند و در برگ تنبول می‌پیچیدند، از آن «تامبوله»^۱ یا تنباکوی جویدنی به دست می‌آمد که از آغاز دوره مسیحی از جنوب به شمال هند صادر می‌شد. این ترکیب از آن پس مشهورترین مسکن و آرامبخش پس از ناهار در هند به شمار می‌رود. نخل خرما در نواحی خشک‌تر غرب می‌روید، ولی در نوشته‌ها اسمی از آن دیده نمی‌شود. میوه ترش تم‌رندی به مقدار زیاد برای خوشبو کردن کاری با چاشنی هندی به مصرف می‌رسید. انگور از ایران به هند رفت و بادام و گردو در مناطق غربی هیمالیا کشت می‌شد. از صندل و سایر درختانی که در جنوب می‌رویدند، چوب‌های گران قیمت معطر به دست می‌آمد.

حاصلخیزی خاک هند و همچنین کارایی و لیاقت کشاورزان هندی، مسافران یونانی را کاملاً تحت تأثیر قرار داده بود. ولی احساس مسافر امروزی به کلی با آن مغایرت دارد. یونانیان کشاورزی هند را با معیارهایی پایین‌تر از معیارهای ما می‌سنجیدند؛ به علاوه خاک هنوز باروری خود را تا این حد از دست نداده بود. نکته‌ای که برای یونانیان مایهٔ اعجاب بود این بود که سرزمین هند در سال دوبار محصول می‌داد. در قسمت‌های مرطوب این دو محصول ممکن بود حتی بدون آبیاری به دست آید، در صورتی که در جلگه و دشت محصول برنج یک‌بار در هنگام بادهای موسمی به دست می‌آمد، و بار دیگر با عمل آبیاری در فصل خشک.

هند باستان با مصرف کود آشنایی داشت. ازتهه‌شاستره دستورهایی برای حسن نگهداری املاک شاهی بیان می‌کند که متضمن اصول پیشرفتهٔ کشاورزی است. کشاورز هندی تا سال‌های اخیر در روش‌های زراعی خود چندان محافظه کار بوده است که می‌توان تصور کرد که وی زمین خود را در روزگاران کهن درست به وضعی که امروز آن را کشت می‌کند کشت می‌کرده است، یعنی با خیش‌های کوچک چوبی که با گاو کشیده می‌شده شخم می‌زده، با داس درو می‌کرده، خرم‌نکوبی را با گاو انجام می‌داده، و جدا کردن دانه از کاه را با به هوا پراکندن محصول در جهت باد تحقق می‌بخشیده است.

1. tāmbūla

دام اصلی دهقان گاو بود که از آن هم برای شخم زدن و حمل و نقل، هم برای خوراک استفاده می‌شد. روستاها به‌طور دسته‌جمعی گاوچرانی در استخدام داشتند که هر بامداد گاوهای را که با انگ صاحبان خود داغ شده بودند، به صحراهای پشت مزارع شخم‌زده می‌برد و شامگاه با آنان به روستا بازمی‌گشت. وسیله‌ای در دست نیست که بتوان محصول گاوهای ایام باستان را با گاوهای نحیف امروزی مقایسه کرد، لیکن آنچه مسلم است در آن هنگام چراگاه‌ها بیشتر بود و خس و خاشاک و آشغال فراوان‌تر. شیر و ماست و نیز روغن گرده^۱ - یعنی کره‌ای که با حرارت تصفیه می‌شود و در اقلیم گرم تا مدتی طولانی سالم باقی می‌ماند - محصولات عمده‌ای بود که به دست می‌آمد.

مصون بودن از تعرض و حرمت گاو به تدریج پیدا شد. اگرچه احساساتی بر ضد کشتن گاو حتی در عصر ودایی‌ها وجود داشته است، آشوکا ذبح آن را به هیچ وجه منع نکرد و به هر حال، گاو نر برای مصرف خوراک کشتار می‌شد. لیکن ارنه‌شاستره به وجود گله‌هایی از گاوهای پیر، بیمار و سترون اشاره می‌کند [۶]، و این خود دال بر آن است که حتی قبل از آغاز مسیحیت، لااقل در قسمت‌هایی از هند گاوها را رها می‌کرده‌اند تا به مرگ طبیعی بمیرند. همین اثر متذکر می‌شود سزای کسانی که گاوی را بکشند قتل است؛ ولی از محتوای کلام چنین برمی‌آید که این حکم تنها در مورد کسانی که گاوی از گله گاوان شاهی را ربوده و کشته باشند، قابل اجرا است.

علاوه بر گاوهای متعلق به روستاییان، گله‌های بزرگی از گاو نیز وجود داشت که از آن گاودارهای حرفه‌ای بودند که در قسمت‌های دورافتاده مملکت به صورت نیمه‌عشایری به سر می‌بردند. یکی از مهم‌ترین قبایل از این نوع گاوداران، قبیلهٔ آبیره^۲ بود که مقارن با آغاز دورهٔ مسیحی، در قسمت‌های دورافتاده و کاملاً پراکندهٔ جنوب راجستان، مالوا و سند می‌زیستند و احتمالاً عامل توسعهٔ جنبهٔ شبانی آیین کریشنا بوده‌اند. رؤسای قبیلهٔ آبیره، در شمال غربی دکن، بر خرابه‌های ساته‌واهنه حکومت زودگذری برپا کردند.

دیگر حیوانات اهلی شامل بوفالو یا گاو میش بود که پس از گاونر معمول‌ترین حیوان بارکش و هم بهترین قربانی برای الاهی دورگا به شمار می‌رفت که پرستش وی در قرون وسطا در میان مردم بسیار رواج پیدا کرد. بز در همه‌جا پرورش داده می‌شد، همچنان‌که

گوسفند نیز در بخش‌های سردتر فراوان بود. از پشم ظریف بز پارچه معروف کشمیری تهیه می‌شد که در سراسر شمال هند شهرت داشت، و از پشم خشن تر گوسفند و غرگاو،^۱ پتوهای تهیه و تعداد کمی از مرتفعات به دشت‌های شمالی صادر می‌شد. در این مناطق، شب‌های زمستان کاملاً سرد است، و گرمی این پتوها می‌تواند مطبوع و مایه راحتی و آسایش باشد. خوک اهلی نیز وجود داشت، لیکن در زندگی اقتصادی روستایی چندان مورد توجه نبود.

اسب مخصوصاً در سند و شمال-غرب پرورش می‌یافت. در دکن اسب نژاده پرورش نمی‌یافت، و عموماً از طریق دریا از سند، ایران و عربستان به بنادر هند غربی وارد می‌شد. اسب معمولاً حیوانی تشریفاتی بود که بیشتر طبقه جنگجویان از آن استفاده می‌کردند. برای مردم عادی وسیله حمل و نقل معمولی گاو نر بود که بعضی از انواع آن می‌توانستند ارابه‌هایی را با سرعت قابل توجهی بکشند. شاهان و بیجیه‌نگره مسابقه‌هایی با ارابه‌های سبک ترتیب می‌دادند که یک گاو نر و یک اسب پهلوی به پهلوی به آن بسته شده بود و از تماشای آن لذت می‌بردند.

فیل مسلماً در عصر بودا اهلی شده بود. فیل به‌ندرت در اسارت زاد و ولد می‌کند، از این رو می‌بایست آن را تعقیب کرد و زنده گرفت. بخش‌هایی از جنگل به فیل‌ها تخصیص داده شده بود که در آن‌ها ردیابان، شکارچیان و رام‌کنندگان زندگی می‌کردند که در خدمت شاه بودند. معمولاً مالکیت فیل‌ها به شاهان و امیران منحصر بود، و روستاییانی که در مجاورت جنگل‌های ویژه فیل‌ها به سر می‌بردند، می‌بایستی به زیان‌ها و تاراج‌گری‌های این حیوان که اغلب جنگل را رها می‌ساخت و کشتزارها و زمین‌های سترده از جنگل آن‌ها را لگدمال می‌کرد، لعن و نفرین فرستاده باشند.

از شتر چندان یاد نشده است، ولی مسلم است که حیوانی شناخته شده بود و از این حیوان بارکش در قسمت‌های خشک هندوستان استفاده می‌شد، و در قرون وسطا در دکن نیز یافت می‌شد. بعضی از سلسله‌های سده‌های میانه‌ای، شتر را در جنگل‌ها هم به کار می‌گرفتند. قاطر و الاغ هم از جمله دیگر چارپایان بارکش متداول بود.

۱. yak غرگاو یا گاو تبتی، گاو درشت هیكل تبت و نواحی مرتفع مجاور آن در آسیای مرکزی. موی پشت آن کوتاه و نرم ولی موی سینه و پا و دم بلند و مجعد می‌باشد. موی آن برای آراستن علم به کار می‌رفت و با آن در بعضی شهرهای هند مگس‌پران تهیه می‌کردند. - م.

سگ پاریا^۱ی نیمه وحشی در هند باستان مانند امروز فراوان بود. از سگ برای شکار هم استفاده می‌شد. در تپه‌ها و مرتفعات، نژاد خاصی از سگ‌های درشت‌هیکل، تا حدی شبیه سگ‌های بزرگ تبتی^۲ وجود داشت که در خارج از کشور هند نیز معروف بود. به گفته هروودوت، اردشیر اول امپراتور (۴۶۵-۴۲۴ ق م) ایران از سلسله هخامنشی چهار روستا از روستاهای بابل را از پرداخت خراج معاف کرد، مشروط بر آن‌که سگ‌های هندی را به منظور جنگ و شکار برای وی تربیت کنند. این نوع سگ‌ها در مصر نیز در عصر بطلیمیوسیان مشهور بودند. در آثار و نوشته‌های هندی تنها یک بار از سگ با توجه و عطوفت یاد شده و به ندرت یا هیچ‌گاه از این حیوان دست‌آموز سخنی به میان نیامده است. یگانه استثنا در حماسه مه‌بهاراته است، آن‌جا که پنج برادر پاندوه و زن مشترکشان درویدی، سگ خود را نیز با خویش به بهشت می‌برند، ولی برادر بزرگ‌تر یوده‌یشتیره^۳، که نمی‌توانست دوست وفادار خویش را همراه ببرد از رفتن امتناع ورزید. گمان می‌رود که این داستان از عقاید ایرانی تأثیر پذیرفته است، زیرا در آیین زردشت سگ حیوانی مقدس بود. از گربه اهلی کمتر یاد شده است.

از پلنگ شکاری یا چیتا^۴ یا «چیتراکه»^۵ تنها به عنوان حیوانی وحشی تا قرون وسطا یاد شده است؛ همچنین باز در ادوار اولیه اهلی نشده بوده است. شکار با باز و چیتا تا قرن یازدهم بین طبقات حاکم مرسوم نبود؛ ظاهراً هندیان این رسم را از مسلمانان آموختند. مرغ و خروس خانگی وجود داشت، ولی تخم‌مرغ در خوراک روزانه مردم هند قدیم چندان جایی نداشت. از طاووس در دوره‌های قدیم‌تر مسلماً به عنوان غذا استفاده می‌شد. غذای مطبوع و مورد نظر آشوکا، تا هنگامی که رژیم گیاهخواری پیش بگیرد،

۱. pariah: نژادی از سگ خانگی که کم‌وبیش خوی وحشیگری دارد، احتمالاً با گرگ و شغال همبسته است. -م.

۲. mastiff: سگ بزرگی که گوش‌ها و لب‌های آویخته دارد. -م.

۳. در مه‌بهاراته چنین آمده است: «یوده‌یشتیره تنها با سگ وفادار خود راهی را ادامه داد تا به دروازه بهشت اندر رسید! اندر او را خواند و گفت به بهشت درآی، یوده‌یشتیره پاسخ داد تا وقتی که از برادرانم و درویدی استقبال نشود، به بهشت در نمی‌آیم و از ورود به آن خودداری خواهم کرد. به او اطمینان داده شد که آن‌ها اکنون آن‌جا هستند، و بار دیگر از او دعوت شد که با همین جسم و گوشت و پوست وارد شود. یوده‌یشتیره گفت دعوت را اجابت نمی‌کنم، مگر آن‌که در آسمان اندر آن سگ هم همراهش باشد. اندر عتاب کرد، و یوده‌یشتیره خطاب به سگ وفادارش گفت: خواه خوشبختی باشد یا بدبختی، تو را ترک نخواهم کرد. و سرانجام او را به آسمان اندر (بهشت) راه دادند. -م.

۴. cheetah: جانوری از تیره گربه، که در هند و ایران و بیشتر نقاط افریقا یافت می‌شود و اغلب آن را برای شکار تربیت می‌کنند. پلنگ شکاری و یوز هم خوانده می‌شود. -م.

گوشت طاووس بود [۷]. از روستاهایی خبر داریم که همه اهالی آن به پرورش طاووس اشتغال داشته‌اند، و اینان طاووسان پرورشی خود را به شاه و ثروتمندان می‌فروختند. طاووس در آغاز صرفاً به مصرف خوراک می‌رسید، لیکن پس از آن عمدتاً جنبه تزیینی یافت. چند پرنده تزیینی دیگر مخصوصاً اردک وحشی گلگون یا اردک براهمه «چکره‌واکه»^۱ در باغ‌های ثروتمندان نگهداری می‌شد. طوطی و مرغ مینا در زمرة پرندگان دست‌آموز در همه جا بود، به‌ویژه نزد بانوان محبوبیت داشت و آنان ساعات درازی از اوقات خود را به آموختن تکلم به این دو نوع پرنده صرف می‌کردند.

کرم ابریشم نیز عمدتاً در بنگال و آسام پرورش داده می‌شد. بعضی معتقدند که هندیان حتی در عصر وداها هم با ابریشم آشنایی داشته‌اند، و پروانه ابریشم‌ساز مسلماً بومی هند بوده است؛ اما احتمال دارد ابریشمی که از پیله کرم‌های خانگی تهیه می‌شود در ابتدا در نیمه دوم قرن اول قبل از میلاد، از راه برمه از چین وارد هند شده باشد. قدیمی‌ترین اشاره‌های مسلم به ابریشم در کتاب‌های مقدس بودایی و در ارتبه‌شاستره آمده؛ و در کتاب اخیر از آن به نام چین‌پته^۲ یا پارچه چینی یاد شده است. در قرن دوم قبل از میلاد چانگ کین،^۳ جهانگرد چینی پی برد که ابریشم از طریق هند به باکتریا وارد می‌شود. از این نکته چنین برمی‌آید که حتی در آن موقع هندیان در کار ریسندگی و بافتن پارچه‌های ابریشمی ظریف استادی و مهارتی را که بعداً به دست آوردند نیافته بودند. علاوه بر کرم ابریشم، حشره دیگری که جنبه تجارتی داشت حشره لاک بود که از آن رزینی برای تهیه لاک (در هند برای ساختن اشیای تزیینی به کار می‌رود) و نیز رنگ معروف به لاک به دست می‌آید.

قبایل وحشی

در دامنه‌های هیمالیا و در قسمت‌های دوردست ویندهیا و دکن هنوز قبایلی وحشی وجود دارند که بیشتر آنان اکنون تا حدی متمدن و هندو مآب شده‌اند؛ اما بعضی از آنان با آن‌که مردمی شادمان هستند و به رسم قبیله‌ای با یکدیگر کاملاً پیوستگی یافته و به صورت جوامع یکپارچه و خودبسنده و خودیاریگری درآمده‌اند، هنوز بعضی از سنن و آثار توحش و بربریت را حفظ کرده‌اند. گوندهای ساکن دکن شرقی در شعایر و جشن‌های باروری خود تا قرن گذشته قربانی انسانی به جای می‌آوردند - قربانیان اغلب

1. cakravāka

2. cīnapatṭa

3. Chang K'ien

روستاییان بدبختی بودند که از آبادی‌های متمدن‌تر ربوده شده بودند. شکار سرهنوز هم در میان قبایل ناگه^۱ در آسام به کلی از میان نرفته است.

البته روزگاری سراسر هند عملاً منزله‌گه چنین اقوامی بود، و در عهد باستان و دوران قرون وسطا شمار آنان بیشتر و مناطقی را که در اشغال داشتند به مراتب وسیع‌تر از زمان کنونی بود. اینان از همان ابتدای تهاجم آریایی‌ها نبرد بازنده‌ای را بر ضد گسترش فرهنگ آریایی آغاز کردند، و در همه ادوار منبع خطری برای پاسگاه‌های تمدنی که در مجاورت سرزمین‌های آن‌ها ایجاد شده بود به شمار می‌رفتند. از گفتار کوتاه آشوکا درباره خط‌مشی سیاسی‌اش در مورد قبایل وحشی (ص ۸۰ و بعد)، به‌خوبی معلوم می‌شود که شاهان پیشین در قبال آنان سیاست بی‌رحمانه‌ای داشته‌اند. بسیاری از این قبایل نابود شدند و عده بیشتری در روند رشد و تکامل تمدن هندو، هویت خود را از دست دادند؛ لیکن گروهی هم سالاری اربابان متمدن آریایی خود را پذیرفتند و موفق شدند اراضی آبا و اجدادی خود را نگه‌دارند. ازتیه‌شاستره از این قبایل یاد می‌کند و آنان را در جنگ مفید و سودمند می‌داند. بسیاری از آنان رفته‌رفته تحت تأثیر راه و رسم آریایی‌ها قرار گرفتند، و آیین‌های قبیله‌ای آنان را تقریباً برهمان دوره‌گرد و سرگردان در آیین هندو جذب کردند. این‌گونه قبایل بی‌شک اجداد بسیاری از کاست‌های طبقه پایین هندو در روزگاران بعد شدند. چه‌بسا بعضی از این قبایل بدوی راه و رسم کسب قدرت را از آریایی‌ها آموخته باشند، و به‌درستی گمان برده شده است که سلسله‌های چندی در قرون وسطا اینچنین روی کار آمده‌اند.

مردم و قبایل نامتمدن، در همه ادوار در بخش‌های دوردست شبه‌قاره وجود داشته و عملاً از استقلال برخوردار بوده‌اند، و احتمالاً خراج جنسی به نماینده مخدوم خود می‌پرداخته‌اند. آخرین شاه بزرگ هند، کریشنا دوه‌رایه، شاه ویجیه‌نگره، در کتاب کوچکی موسوم به آموکه‌مالیده^۲، که در باب حکومت به زبان تلوگو^۳ نوشته شده از آن‌ها یاد کرده است. در این کتاب آمده است که چون شمار مردم جنگل‌نشین در مملکت زیاد شد، زحمات بسیاری برای پادشاه و رعایایش فراهم آوردند. لیکن او هم مانند آشوکا توصیه می‌کند که با آنان رویه معتدل و انسان‌دوستانه در پیش گرفته شود. «چنانچه پادشاه بر آنان خشم گیرد، مسلماً نمی‌تواند آنان را یکسره نابود سازد، ولی اگر قلوب

1. Nāga

2. *Amuktamālyada*

۳. از زبان‌های دراویدی در جنوب هند. - م.

آنان را از راه مهر و محبت و کمک بدان‌ها به دست آورد، آنان شاه را در حمله به سرزمین‌های دشمنان و نابود ساختن استحکامات آنان یاری خواهند کرد» [۸].

قبایل وحشی در هر زمان خطری برای روستاییان ساکن مناطق دوردست مملکت بوده‌اند. در منابع قرون وسطایی، چه به زبان سنسکریت و چه به زبان‌های بومی و محلی دراویدی، به این مهاجمان وحشی اشاره‌ها شده است که محصولات کشاورزی، گله‌ها و خانه‌ها را غارت و چپاول می‌کردند، و مردمان را برای کشتن در مراسم قربانی به اسارت می‌بردند. منطقه عملیات آنان آهسته‌آهسته عقب رانده شد و کوچک‌تر گردید، و چون به تدریج بیشتر این قبایل بدوی جذب کیش هندو شدند، از خطر آن‌ها کاسته شد؛ لیکن در سراسر دوره‌ای که مورد بررسی این کتاب است، هنوز در بسیاری از قسمت‌های هند منبع ترس و وحشتی – یعنی «لولوها» و غول‌های بی‌شاخ و دمی – بودند که مادران، کودکان شیطان و نافرمان خود را از آن‌ها می‌ترسانیدند. بی‌شک، بسیاری از مشخصات دیوان و ارواح خبیثه در اساطیر هند، مانند ناگه‌ها، یکشه‌ها^۱ یا موجودات آسمانی، راکشه‌ها یا شیاطین و نظایر آن‌ها از همین قبایل وحشی گرفته شده است (ص ۴۶۸ و بعد).

شهر

در روزگار بودا، در سراسر شمال هند شهرهای کوچکی وجود داشت، و بعضی از آن‌ها نظیر کاشی (وارانسی) و کوشامبی سابقه‌ای چند صدساله داشتند، لیکن حتی در آن زمان نیز تعداد شهرهای بزرگ اندک بود. بنابر یک روایت قدیمی، به هنگام «ارتحال بزرگ»^۲ بودا، آننده^۳ که از شاگردان وی بود گفت: از این‌که استادش در شهر کوچکی مانند کوشینه‌گره^۴ جان سپرده متأسف است، آنگاه از شش شهر نام می‌برد و آن‌ها را آن‌قدر مهم قلمداد می‌کند که شایسته آن بوده‌اند که بودا عمر خود را در یکی از این شهرها به سر می‌آورد. این شش شهر عبارت بوده‌اند از: شراوستی،^۵ چمپا، راجگرها،^۶ ساکته^۷ (که بعداً به نام آیودهیا معروف شد)، کوشامبی و کاشی. با آن‌که این‌ها بزرگ‌ترین شهرهای هند در قرن پنجم قبل از میلاد بوده‌اند، محل آن‌ها هنوز کاملاً از جنبه باستان‌شناسی حفاری نشده است، و شواهد کافی در دست نیست که بتوان

1. Yakṣas

2. Great Decease

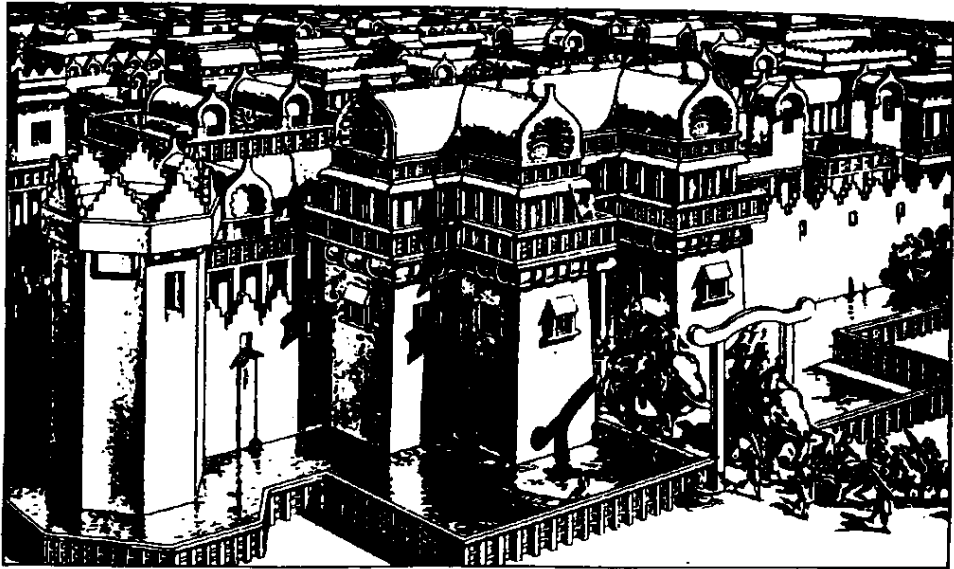
3. Ānanda

4. Kuśinagara

5. Śrāvastī

6. Rājagṛha

7. Sāketa



شکل ۱۴- یک شهر باستانی هندی، حدود قرن‌های دوم م - اول ق م - (براساس بناهای مشابه). نقل از: پرسی براون، معماری هندی (دوره هند و بودایی)، چاپ د. پ. ترپوره وله و پسران، شرکت محدود بمبئی.

درباره عظمت آن‌ها - بجز یک شهر - داوری کرد و نظری ابراز داشت. این شهر راجگیرها است که دیوارهای آن هنوز باقی مانده و نشان می‌دهد که پیرامون شهر با استحکاماتش بالغ بر ۴۰ کیلومتر بوده است. سراسر این محوطه را عمارت و ساختمان فرا نگرفته بود، بلکه راجه‌گریه باغ-شهری بود با یک هسته مرکزی که خانه‌های پیرامون این هسته را پارک‌ها و مزارع بزرگ در میان گرفته بود.

به نوشته مگاستنس، پاتلیپوتره در زمان سلسله ماوریه شهری دراز و باریک بود که طول آن در امتداد ساحل گنگ به ۱۴/۵ کیلومتر می‌رسید، ولی پهنایش از ۲/۵ کیلومتر تجاوز نمی‌کرد. تردید نیست که ساختمان این شهر برخلاف راجه‌گریه - که مساحت پهناورتری را فرا می‌گرفت، ولی جمعیت کمتری داشت - کاملاً متراکم ساخته شده بود. پائس، جهانگرد پرتغالی، در اواخر دوره مورد نظر ما می‌نویسد که ویجیه‌نگره بزرگ‌تر و پرجمعیت‌تر از شهر رم بوده و بالغ بر ۱۰۰,۰۰۰ خانه داشته است. از این‌جا می‌توان تخمین زد که جمعیت آن لااقل به نیم میلیون نفر، و احیاناً بیشتر می‌رسیده است.

به هنگام نوشتن این کتاب، حفاری‌های تازه‌ای در محل شهرهای باستانی هند

صورت گرفت، لیکن عملیات تنها در یک شهر - که نمی‌تواند نماینده شهرهای دیگر باشد - تا آن‌جا پیش رفت که بتواند نقشه شهر را نشان دهد. این محل تکسشیلاست، که در آن دو شهر کشف شده است: یکی از دوره شاهان هخامنشی ایران، و دیگری از دوره یونانی-باکتریایی. هر دو شهر بر دو طرف یک خیابان پهن اصلی ساخته شده بود و خانه‌های بزرگ هر کدام دارای یک حیاط مرکزی به سبک سنتی هند عصر تمدن هریا بود؛ جز این خصوصیت، دو شهر از سایر جنبه‌ها با یکدیگر تفاوت فاحش داشتند. نخستین شهر که نزد باستان‌شناسان به بهیرموند^۱ معروف است، هیچ‌گونه نشانی از نقشه و طرح یک شهر ندارد؛ بر یک خیابان اصلی پیچدار و خمیده، شبکه‌ای از کوچه‌های باریک که بنابر هوس سازندگان خصوصی به هر سمتی پیچ می‌خورند، منشعب شده است. شهر دوم مشهور به سرکپ^۲، یک خیابان خوب اصلی به عرض تقریبی ۶ متر دارد که در امتداد شمال و جنوب کشیده شده است، با فاصله‌های منظم، کوچه‌هایی از آن به صورت عمودی منشعب می‌شود. از این رو تردید نیست که شهر با نقشه‌ای دقیق و بنابر اصول شهرسازی بنا شده بوده است.

با این حال نمی‌توان طرح شهر را به‌تمامی به یونانی‌ها که دوستدار نظم و ترتیب بودند نسبت داد. دوهزار سال قبل از رسیدن یونانی‌ها به هند، شهرهای موهنجودارو و هریا همین طرح‌بندی منظم را داشتند، و تردیدی نیست که سایر شهرهای هند نیز بر پایه نقشه‌های شهری دقیق ساخته شده بود. برای شاهی مقتدر، ساختن یک پایتخت کاملاً جدید امری غیرعادی نبود، و همین دست طراحان شهر را در تنظیم و ترتیب آن به‌تمامی باز می‌گذاشت. ارته‌شاستره [۹]، دستورهای مشروحی برای بنیانگذاری چنین شهر جدیدی داده است. این کتاب توصیه می‌کند که طرح شهر مستطیل با خطوط مشبک باشد، و سپس با شش جاده به برزن‌ها یا بخش‌هایی تقسیم گردد. از این شش خیابان، سه خیابان در امتداد شمال به جنوب، و سه دیگر در امتداد شرق به غرب کشیده شود. معابد اصلی باید در مرکز شهر بنا شود، و طبقات مختلف جامعه در قسمت‌های مجزا از یکدیگر زندگی کنند. شهر بارودار شیشوپالگره، یقیناً به صورت چنین مربعی با ابعادی تقریباً به طول ۱,۶۰۰ متر ساخته شده بوده است (لوح ۱۱ - الف). اما کاوش‌های باستان‌شناسی در این محل هنوز آن‌قدر پیش نرفته است که بتوان اطمینان حاصل کرد که

1. Bhīr Mound

2. Sirkap

نقشه خیابان‌بندی شهر با طرح ارته‌شاستره مطابقت دارد [۱۰]. محتمل است که شهر شمالی اهی‌چهترا در اوتار پرادش، تا حدی بر این اساس بنا شده باشد؛ ولی در این جا هم قسمت‌های حفاری شده چندان زیاد نیست که با قطعیت اظهار نظر کرد.

شهر دو کانون اصلی داشت: کاخ سلطنتی و معبد. درباره معماری کاخ‌های سلطنتی اطلاعات چندانی در دست نیست؛ باقیمانده‌های ستون‌های کاملاً صیقلی کاخ سلطنتی سلسله ماوریه در پاتلیپوتره، و نیز بنای بزرگ دیگری در تکسشیل، که احتمالاً آن هم کاخی بوده، تنها چیزی است که از آن دوران بسیار قدیم برجای مانده است. از این آثار و شواهد دیگر چنین برمی‌آید که کاخ سلطنتی مسلماً در داخل شهر یا در نزدیکی آن بنا می‌شده، و غالباً در آن استحکاماتی نظیر استحکامات سربازخانه‌ها به منظور دفاع از آن وجود داشته است.

معابد بهتر محفوظ مانده است، هرچند از دوران قبل از گوپته، از معابد هندو چیزی برجای نیست. احساسات دینی مردم عمدتاً در معابد متمرکز بود. آیین‌های دینی باشکوه جمعی مؤمنان که قلب و روح یک هندوی عادی را از وجد و سرخوشی مافوق انسانی سرشار می‌ساخت — و هنوز هم می‌سازد — از معابد نشئت می‌گرفت. در دوران قرون وسطا معبد، به‌ویژه اگر در یکی از شهرهای مقدس^۱ بنا شده بود، خود شهر کوچکی بود (شکل ۱۵). معبد به‌غایت ثروتمند بود و زایران بسیاری که به زیارت آن می‌شتافتند منبع درآمدی برای شهر به شمار می‌رفت. چنین معبدی خود مالکی بزرگ بود و کارمندان بسیار داشت، از جمله پرستاران، موسیقیدانان، ملازمان، رقاصگان برای خدمت در معبد، و گروهی کاتب و حسابدار، عده زیادی صنعتگر و کارگر. معبد غالباً مدارس داشت و پناهگاه‌هایی برای حمایت از بیماران و حیوانات. به درماندگان و گدایان صدقه می‌داد و به هنگام سختی و قحطی به مردمان فقیر کمک می‌کرد. این معابد نظیر دیرهای اروپایی در قرون وسطا، به کارمندان خود به شیوه شاهان اراضی و امتیازهایی می‌بخشید. معبد بزرگی مخصوصاً در دکن، مجمعی تعاونی بود که در زندگی شهروندان عادی نقشی عمده‌تر و مهم‌تر از نقش حکومت مرکزی ایفا می‌کرد.

۱. تعداد این‌ها بنابر روایات هفت شهر بوده است: آیودھیا، متھورا، مایا (هردوار در اوتارپرادش شمالی، در ملتقای گنگ با دشت)، کانچی (کانچی-ورم)، اوجیننی (اوجین)، دواروتی (دوارکا در سوراشتره)، و کاشی (وارانسی)؛ اما شهرهای دیگر نیز مقدس تلقی می‌شد، مخصوصاً پریاگه (الله‌آباد)، مدورای و پوری (آریسا).

دیرهای بزرگ بودایی و جینی نیز در مناطق خود نفوذ بسیار داشتند، اگرچه این دیرها عموماً در خارج شهرهای بزرگ قرار گرفته بودند.

از روی منابع ادبی و شهادت مجسمه‌ها و نقاشی‌ها می‌توان تصویری از خانه‌های ثروتمندان آن عصر، که جز از لحاظ وسعت و بزرگی تفاوت چندانی با کاخ‌های شاهان نداشته‌اند، به دست آورد. خانه‌های نمونه بزرگ شهر چند اشکوبه بود - سه اشکوبه معمول‌ترین خانه‌ها به شمار می‌رفت. با آن‌که در نوشته‌ها به خانه‌های هفت یا هشت اشکوبه و حتی یازده اشکوبه هم اشاره شده است، دست‌کم نوع اخیر را به سختی می‌توان باور کرد. تا زمان سلسله گوپته، بیشتر خانه‌ها، از کاخ گرفته تا کلبه‌های کوچک، دارای بام‌های گاهواره‌ای بود با لبه‌های شیروانی و غالباً گلدسته‌های مزین (شکل ۱۴)؛ بام‌ها یا گالیپوش بود یا سفالپوش. سپس بام‌های گاهواره‌ای جای خود را به بام‌های مسطح سپرد که لبه‌های پیش آمده داشت. در دوره‌های بعد، خانه‌های بزرگ غالباً صفه‌ای بلند یا بامی مسطح داشت که ساکنان خانه در فصل گرما شب‌ها در آن جا می‌خوابیدند. در دوره‌های تاریخی، خانه‌ها همچون خانه‌های شهرهای سند با دیوارهای ساده محصور نمی‌شد، بلکه دیوارها، پنجره‌ها و بالکن‌های مشرف بر خیابان داشت. در قرون وسطا، بالکن‌ها غالباً پرده و شبکه‌ای داشت، به نحوی که بانوی خانه می‌توانست از آن‌جا خیابان را تماشا کند بی‌آن‌که خود دیده شود، اما تصویر بالکن‌های خانه‌های شهرهای بهار هت و سانچی نشان می‌دهد که آن‌ها فاقد چنین پرده‌ها و شبکه‌هایی بوده‌اند. دیوارها مانند امروز با گچ سفید می‌شد، و گاهی با نقاشی و گل و بته‌سازی تزیین می‌گشت، و این تزیین‌کاری یا مسطح یا برجسته بود. خانه بزرگ معمولی حیاط چهارگوشی داشت که دورادور آن را رواقی در میان می‌گرفت، و در پشت آن اتاق‌ها قرار گرفته بود. در نوشته‌ها از حمام‌هایی سخن رفته است که گاه دارای آب روان بوده‌اند، و به احتمال زیاد، آب آن‌ها از برگرداندن آب نهري که از آن نزدیکی می‌گذشته تأمین می‌شده است.

هندیان قدیم به گل و درخت علاقه زیادی داشتند. مگاستنس با تعجب و شگفتی از پارک‌های زیبایی یاد می‌کند که کاخ چندره گوپته را در بر گرفته بود. در آثار و نوشته‌های



شکل ۱۵- معبد شیرینگم، قرن‌های ۱۳-۱۸ م. نقل از: پرسی براون، معماری هندی (دوره هندو و بودایی)، چاپ د. ب. ترپوره وله و پسران، شرکت محدود بمبئی.

سنسکریت نیز اشاره‌های بسیار به شهروندان ثروتمندی شده است که باغ‌هایی متصل به خانه‌های خود داشته‌اند. اینان در حومه شهر نیز پارک‌های بزرگی احداث کرده بودند که دارای آلاچیق‌ها و سراپرده‌هایی بود، و آنان اوقات فراغت خود را بیشتر در آن‌ها می‌گذرانیدند. در اشعار هندی به تپه‌های کوچک مصنوعی یا «کریداشیل»^۱ اشاره شده است، و از این جا می‌توان چنین استنباط کرد که در باغ‌ها گاهی مناظر و دورنماهای مصنوعی، مانند باغ‌های ژاپنی ایجاد می‌شده است.

در هند نیز مانند هر منطقه گرم دیگر، وجود پهنه وسیعی از آب همیشه یکی از وجوه رخساره‌های اساسی باغ‌ها بود. پارک‌های افراد ثروتمند دارای دریاچه‌های مصنوعی و استخرهای بزرگی بود غالباً با آبنا و فواره، و نیز پله‌هایی که صاحب خانه می‌توانست از آن‌ها پایین رفته آب‌تنی کند. تدبیر دیگر برای خنک کردن هوا در فصل‌های گرم سال، استفاده از آبپاش‌گردان یا «واری‌یتره»^۲ بود که بنا به توصیف کالیداس [۱۱] چیزی شبیه آب‌پاشان‌های گردانی بوده است که اکنون برای آبیاری چمن‌ها به کار می‌رود. شهروندان نیز می‌توانستند در هوای گرم بدن خود را در استخرهای شنا خنک کنند. در

1. krīdāśaila

2. vāriyantra

منابع اشاره‌های بسیاری به شاهان و قهرمانان است که با زنان و همخوابه‌های خود در استخرها آب‌بازی می‌کرده‌اند. همچنین می‌خوانیم که در انتهای استخرهای شنا، زیرخانه‌هایی ساخته بوده‌اند که بر اثر محاط بودن در آب بسیار خنک بوده، و شناگر خسته می‌توانسته است دمی در آن‌ها بیاساید [۱۲]. یکی دیگر از جلوه‌های شادی‌بخش باغ که حقیقتاً ضروری تلقی می‌شد تاب بود، که افراد بالغ، اعم از زن و مرد، بر آن سوار می‌شدند و وقت خود را به خوشی می‌گذرانیدند. باغ‌ها عموماً با آبی که از مخزن اصلی آب به جویبار سرازیر می‌گشت و به پای درختان و بسترگل‌ها می‌رسید، آبیاری می‌شد. هندوان درختان گلدار را بسیار دوست می‌داشتند. از این درختان در اشعار فراوان یاد شده است، به‌ویژه از درخت «آشوکا» یا «ساراکا ایندیکا»^۱ که درخت کوچکی بود با خرمی از شکوفه‌ها و خوشه گل‌ها به رنگ ارغوانی یا نارنجی که بنابر روایات، در صورتی گل می‌داد که زن زیبایی بر آن لگد بزند؛ دیگر از گل‌های محبوب شریشه^۲ یا «آلبیزیا»،^۳ کدمبه^۴ با گل‌های نارنجی معطر یا «آنتوسفالوس کادامبا»،^۵ کمشوک^۶ قرمز یا «بوتافروندوزا»^۷ بود؛ موز یا «کدلی»^۸ هم برای تزیین و هم برای استفاده از میوه آن کشت می‌شد. بوته‌ها و گل‌های رونده، مخصوصاً انواع گوناگون یاسمن و اتیموکه^۹ یا «هیپتاگه مادابلوتا»^{۱۰} با گل‌های سفیدرنگ بسیار مورد توجه بود. از دیگر درختان جالب، چمپکه^{۱۱} یا «میکلیا چامپاکا»^{۱۲} با گل‌های بسیار معطر زردرنگ و خطمی یا رز چینی یا «چپا»^{۱۳} را می‌توان نام برد. محبوب‌ترین گل‌ها که موضوع بسیاری از نمادهای مذهبی و غیرمذهبی است، لوتوس^{۱۴} یا نیلوفرآبی^{۱۵} بود که انواع گوناگون داشت. این گل زیبا که شاعران هیچ‌گاه از وصف آن خسته نمی‌شدند، ده‌ها نام مترادف و صفت داشت. گل سرخ که اکنون در شمال هند فراوان است، ظاهراً در قدیم ناشناخته بود، و احتمال دارد که مسلمانان به هند آورده باشند.

علاوه بر باغ‌های خصوصی ثروتمندان، در داستان‌ها از پارک‌ها و باغ‌های عمومی هم سخن رفته است. در حومه بیشتر شهرها درختستان‌هایی وجود داشت که تفرجگاه

1. *Saraca indica*2. *Śirīṣa*3. *Albizzia*4. *Kadamba*5. *Anthocephalus cadamba*6. *kimśuka*7. *Butea frondosa*8. *kadalī*9. *atimukta*10. *Hiptage madablota*11. *campaka*12. *Michelia Champaca*13. *japā*14. *lotus*15. *water-lily*

شهریان بود. آشوکا از این که چنین بیشه‌هایی برای تفریح و استراحت مردم و حیوانات فراهم آورده بود به خود می‌بالید، و چنان که در کتاب‌های تاریخ ثبت است، شاهانی دیگر نیز به پیروی از او چنین کرده‌اند.

از وضع زندگی و خانه مردمان فقیر در آثار و نوشته‌ها چندان یاد نشده است، لیکن در حجاری‌های قدیم کلبه‌های فقیرانه‌ای در این جا و آن جا به چشم می‌خورد که نظیر خانه‌های بزرگ، دارای بام گاهواره‌ای هستند، اما ظاهراً تنها یک اتاق دارند. باید مسلم دانست که توده‌های فقیر و مستمند، مانند امروز، در کلبه‌هایی به سر می‌بردند که از چوب، یا نی، یا خشت خام ساخته شده بود، و سقف آن را با حصیر می‌پوشانیدند. شک نیست که عده‌ای هم اساساً مسکنی نداشتند، بلکه در گوشه و کنار شهر می‌خوابیدند و مختصر مایملک خود را در پیرامون خویش جای می‌دادند.

بعضی از دولتمردان جدی و فعال می‌کوشیدند تا تسهیلاتی برای شهروندان فقیر فراهم آورند. ارتهه‌شاستره پیشنهاد می‌کند که باید برای هر ده خانوار یک چاه آب عمومی حفر شود. همان متن توصیه می‌کند باید برای کسانی که زیاله در خیابان می‌ریزند جریمه‌ای تعیین شود؛ همچنین باید پیش‌اندیشی‌های لازم برای جلوگیری از بروز آتش‌سوزی به عمل آورد، و هر خانه باید وسایل اولیه آتش‌نشانی را آماده داشته باشد، و در صورت بروز آتش‌سوزی، همه شهروندانی که توانایی جسمانی داشتند موظف بودند برای فرونشاندن آتش به همکاری بشتابند. بر مسئولان شهر فرض بود که مجاری لازم برای زهکشی آب‌های سطحی خیابان‌ها درست کنند؛ و هرکس این مجاری را سد می‌کرد می‌بایست جریمه بپردازد [۱۳]. به درستی معلوم نیست که به این توصیه‌ها تا چه حد عمل می‌شده است، و نیز محتمل است که اصولاً واقعیت نداشته باشد.

بدون شک جالب‌ترین توصیف یک شهر باستانی آن است که در منظومه کهن تامیل موسوم به تاج گل مدورای^۱ یا مدورای‌کائجی^۲ آمده است. گویند این شعر در قرن دوم به افتخار شاه پاندیه به نام ندونجلین^۳ سروده شده، ولی احتمالاً یک یا دو قرن بعد تصنیف شده است. در این شعر پس از مدح و ستایش طولانی شاه، شاعر به توصیف نواحی مختلف مملکت وی می‌پردازد و آن را با ستایش مدورای، پایتخت آن خاتمه می‌بخشد. شعر بسیار طولانی‌تر از آن است که بتوان همه آن را در این جا آورد، ولی دست‌کم خوب

1. *The Garland of Madurai*

2. *Maduraikkāṇṇi*

3. *Nedunṇeliyan*

است خلاصه‌ای از قسمت اخیر این شعر زیبا را که در ادبیات شمال هند از واقعیت پردازی کم‌نظیری برخوردار است، ذکر کنیم.

«شاعر از دروازه بزرگ شهری وارد می‌شود که بر ستون‌های آن تصاویر الاهی لکشمی^۱ کنده کاری شده است. این ستون‌ها و نقوش آن‌ها بر اثر روغنی که از سر نذر و حاجت‌طلبی بر آن‌ها ریخته شده تا امنیت و رفاه شهری را که پاس می‌دارند تأمین کنند، تیره‌رنگ شده است. روز عید است، و در سراسر شهر پرچم‌ها در اهتزازند. برخی از این پرچم‌ها را شاه به یادبود پهلوانی‌ها و کارهای سترگ اهدا کرده، و بر فراز خانه‌های فرماندهان و بزرگان شهر برافراشته شده است. تعدادی پرچم هم بر بالای دکان‌هایی آویخته گردیده است که باده‌های نشاط‌آور و شادببخش می‌فروشند. خیابان‌ها به صورت رودهای پهناوری از جمعیت درآمده است و مردم از هر تیره و نژاد در بازار گاه به خرید و فروش مشغولند، و با آهنگ موسیقی خنیاگران دوره گرد آواز و سرود می‌خوانند.

با صدای طبل کوکبه‌ای شاهانه که در جلو آن فیل‌هایی با صدای بوق و کرنا حرکت می‌کنند، از پایین خیابان می‌گذرد. حیوان سرکشی زنجیر خود را می‌گسلد و مانند کشتی‌ای که در دریایی خروشان به تلاطم درآید به میان جمعیت می‌افتد، تا آن‌که بار دیگر به زنجیر کشیده می‌شود و نظم برقرار می‌گردد. در پشت سرفیل‌ها ارابه‌ها حرکت می‌کنند، ارابه‌هایی با اسبانی که شُم بر زمین می‌کوبند و پیادگانی با چهره‌های دژم و وحشی.

در این میان دکه‌داران سخت به کار و کسب خود مشغولند، نان شیرینی، دسته گل، برگ تنبول و تنباکوی جویدنی می‌فروشند. پیرزنان از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر می‌شتابند و به زنان دسته گل و جواهرات بدلی می‌فروشند. اشراف سوار بر ارابه‌های خود از خیابان‌ها می‌گذرند، درحالی‌که نیام زرین شمشیرشان برق می‌زند؛ لباس‌هایشان به رنگ‌های روشن است و حلقه‌های گل بر گردن دارند. جواهرات و زینت‌های زنان خوش‌رایحه‌ای که از بالکن‌ها و کنگره‌بام‌ها محو تماشای مراسم جشن هستند، در پرتو خورشید می‌درخشند.

مردم به سوی معابد می‌شتابند تا با نوای موسیقی به نیایش بپردازند؛ به تصاویر فرزندان مقدس تاج‌های گل نثار می‌کنند و آنان را بزرگ و گرامی می‌دارند. پیشه‌وران در دکان‌های خود در کسب و کارند. عده‌ای از صدف حلزون النگو درست می‌کنند. زرگران، مسگران، لباس‌فروشان، گل‌فروشان، فروشندگان صندل، نقاشان و بافندگان به کار خود سرگرمند. اغذیه‌فروشان نیز به فروش کالاهای خود – سبزی، میوه‌های فصل، انبه، شیرینی، و پلو و گوشت پخته – مشغولند.

چون شب فرامی‌رسد، روسپیان شهر مشتریان خود را با رقص و آواز و نوای عود «بال»^۱ سرگرم می‌کنند، به طوری که سراسر خیابان را صدای موسیقی و آواز فرامی‌گیرد. روستاییان مست که برای تماشای جشن به شهر آمده‌اند در معابر می‌چرخند و می‌رقصند، بانوان محترم همراه اطفال و دوستان خود شامگاه به معابد می‌روند و چراغ‌های روشنی را که با خود می‌برند به معبد نذر می‌کنند. آن‌گاه در حیاط‌های معبد که از صدای آواز خوانی و همهمه آنان بر طنین است به رقص و پایکوبی می‌پردازند.

سرانجام شهر آرام می‌گیرد و به خواب می‌رود - تنها دیوان و اشباح و دزدان در شهر رفت و آمد می‌کنند که با کمند و شمشیر اسکنه برای سوراخ کردن دیوار خانه‌های گلی مسلح هستند. لیکن شبگردان و پاسبانان شهر نیز هوشیار و بیدارند، و شهر شب را در آرامش به پایان می‌برد.

روز با صدای برهمانی که آیات مقدس خود را با آهنگ یکنواخت زمزمه می‌کنند، آغاز می‌شود. خنیاگران دوره گرد آواز خواندن را بار دیگر از سر می‌گیرند و دکانداران دکان‌های خود را می‌گشایند، آشام‌فروشان به کسب و کار خود می‌پردازند تا جهانگردان و مسافران تشنه لب را سیراب کنند. مستان روی پای خود می‌چرخند و در خیابان‌ها عربده می‌کشند. در سراسر شهر صدای باز و بسته شدن درها به گوش می‌رسد. زنان گل‌های پژمرده جشن را از حیاط خانه‌هایشان بیرون می‌ریزند. بدین ترتیب زندگی روزانه و پرتحرک شهر از سر گرفته می‌شود» [۱۴].

شهر باستانی هند برای ساکنان آن مایه افتخار بود. یکی از به یادماندنی‌ترین سندها درباره چنین افتخاری، در کتیبه‌ای که از قرن پنجم در شهر مندسور به جا مانده به صنف حریربافان مربوط است، و ما قبلاً به آن اشاره کردیم (ص ۲۱۶). آن صنف این کتیبه را به یادبود بنا و بازسازی بعدی معبد باشکوه خورشید برپا داشته است. شعری که برای ثبت این رویداد در دفتر روزگار و در نهایت دقت سروده شده، از آن و تسبیتی^۲ نامی است که گویا شاعر محلی مزدوری بوده که بدین کار فراخوانده شده تا بر سنگی همچون یادبودی ماندنی تقرر کند. و تسبیتی بدون شک افکار حامیان و مخدومان خود را بازگو می‌کند و با کلماتی پرشور و شیوا شهر خود را می‌ستاید:

آن‌جا که نیلوفرهای آبی پیوسته با امواج آب می‌رقصند،
و مرغایان گویی در قفسی از گرده‌های گل اسیرند،

گرده‌هایی از نیلوفرانی که بر سطح دریاچه‌ها می‌درخشند،
و در زیر بار پرچم‌های سنگین خود خمیده‌اند، فرو می‌ریزند؛

آن‌جا که بیشه‌ها آراسته می‌گردند
از درختانی که زیر بار شکوفه‌ها سر خمیده می‌دارند،
و آن‌جا که زنبورها سرمست از عسل، موج‌وار به پرواز در می‌آیند،
وطنین آواز دختران همیشه به گوش می‌رسد؛

آن‌جا که زنان زیبا و محبوب زندگی می‌کنند
در خانه‌هایی که بر فراز آن‌ها پرچم‌ها در اهتزاز است،
پرچم‌هایی که بیشترشان سفیدتاب و بلندند،
و همچون تپه‌های زیبایی از ابر،
که با پیچکی از آذرخش می‌درخشند، به نظر می‌رسد؛

و آن‌جا که سراهایی بزرگ
مزین با درختانی از موزه‌های نوان
زیبا و دل‌انگیز چونان قله‌های کوه کایلاسه،
با بام‌های کشیده و بلند و سراپرده‌ها می‌درخشند،
و از آوای موسیقی سرشار
و از تصویرها شاد و دلکشند.

و بدین ترتیب شاعر با زبانی آکنده از تخیل، به توصیف زیبایی‌های شهر، خوبی و
دادگستری پادشاه آن‌جا، سخاوت و گشاده‌دستی اصناف و شکوه معبد جدید
می‌پردازد، و سرانجام به سخن خود چنین پایان می‌دهد:

آن‌سان که ماه آسمان را،
و گوهر جادویی کوستوبه^۱ سینه ویشنو را می‌آراید،
این زیباترین معبد نیز
شهر کاملاً نجیب ما را می‌زیبد» [۱۵].

۱. Kaustubha: گوهری جادویی، یکی از نشانه‌های الوهیت.

مردم شهر

از آثار باقیمانده باستان‌شناسی و منابع مکتوب، می‌توان اطلاعات کافی و مبسوطی درباره زندگی طبقه بورژوا در یونان و روم به دست آورد. لیکن آثار هندی مشابه کمتر واقع‌گرایانه است و در هند همتایی چون پومپئی^۱ وجود ندارد. با این حال، شواهد کافی وجود دارد که بتوان زندگی طبقه مرفه جوان هندی را تا حدی به تفصیل، از روی آثار و نوشته‌های غیرمذهبی بازسازی کرد. از جمله مهم‌ترین منابع ما در این باره، رساله کاهه‌سوتره (ص ۲۵۰) درباره عشق و عاشقی و روابط جنسی است، برای آن‌که به فرد هندی چگونگی بهره‌مندی از یکی از سرگرمی‌های عمده خود را بیاموزد، تصنیف شده بود.

در این رساله آمده است [۱۶] که اتاق مرد باید دارای تخت‌خوابی راحت و خوشایند و نرم، با ملحفه‌ای کاملاً سفید و با آسمانه‌ای تزیین‌شده، و دو بالش یکی برای زیر پا و دیگری برای زیر سر باشد. همچنین اتاق باید دارای سکوی نیمکتی باشد که بتوان روی آن عطریات یا مرهم‌ها، گلدان‌های گل و سرمه‌دان‌ها را قرار داد. روی زمین نیز باید سلفدانی باشد که خلط و بزاق قرمز رنگ حاصل از جویدن برگ تنبول^۲ را در آن ریخت، و باید صندوقی برای زینت‌آلات و لباس‌ها وجود داشته باشد که بر دیوار عودی «وینا»^۳ آویخته شود. همچنین باید در اتاق میزی باشد و تعدادی کتاب‌های برگ خرمایی، یک صندلی مدور و یک میز بازی. بالاخره، وصل به خانه باید یک بهاریند، یک باغ با تاب‌های متعدد، و آلاچیقی که گرداگرد آن را گیاهان رونده در بر گیرد، وجود داشته باشد، و زمینی چمن‌پوش که میزبان و میهمانانش بتوانند بر آن در زیر سایه بیاسایند.

مرد شهری بامداد که برمی‌خاست، دست و رو را می‌شست و دندان‌هایش را تمیز می‌کرد؛ به بدنش کرم و عطر می‌زد، سرمه به چشم می‌کشید، لبان خود را با لاک سرخ

۱. Pompei: شهر باستانی ویران، جنوب ایتالیا، که در آتشفشانی کوه وزوو در سال ۷۹ میلادی زیر گدازه‌ها مدفون شد، ولی ویرانه‌های شهر در زیر خاکسترهای آتشفشانی محفوظ ماند. اول‌بار در ۱۷۴۸ کشف شد، و از آن به بعد کاوش‌های فراوان در آن به عمل آمده است. -م.

۲. betel: تنبول نام درختچه‌ای است از تیره بیدها که برگ خشک‌شده آن طعم معطری دارد و از آن ماده‌ای استخراج می‌کنند که دارای اثر قابض و اشتهاآور است. بر اثر جویدن برگ تنبول، ترشحات بزاق افزایش می‌یابد، اشتها تحریک می‌شود و بزاق به رنگ قرمز درمی‌آید. -م.

3. vīṇā

رنگین می‌کرد، و خود را در آینه می‌نگریست، سپس برگ تنبول می‌جوید تا نفسش را خوشبو سازد. هر روز استحمام می‌کرد و یک روز در میان بدنش را با روغن مالش می‌داد؛ چهار روز یک‌بار ریش خود را می‌تراشید؛ و هر پنج روز یا ده روز یک‌مرتبه تمام موهای بدن را می‌سترد. روزانه سه وعده غذا می‌خورد. بیشتر ساعات خود را به استراحتی مطبوع و دلکش می‌گذرانید. خویشتن را به آموختن «حرف زدن» به طوطی و مرغ مینا، تماشای جنگ خروس، بلدرچین و قوچ، و گفت‌وگو با طفیلی‌هایی که پیرامونش را فرا گرفته بودند، می‌گذرانید. در روزهایی که هوا گرم‌تر بود، بعد از ظهرها کمی هم می‌خوابید.

اما تفریحات ذوقی و معنوی بسیاری هم داشت. فقط حامی و ستایشگر بی‌دریغ هنر نبود، بلکه اجتماع او را تشویق می‌کرد که خود نیز خالق و هنرآفرین باشد. می‌بایست از هنرهای شصت و چهارگانه (ص ۲۶۶) چیزهایی بداند. حتی ممکن بود خود نیز شاعری باشد، بسیاری از اشعار باقیمانده سنسکریت سروده شاعران غیرحرفه‌ای است. غالباً تحت سرپرستی و حمایت شاهان و بزرگان، گردهمایی‌های بزرگی برای شعرخوانی تشکیل می‌شد. گردهمایی‌های کوچک‌تری نیز به همین منظور، یا در خانه یکی از افراد گروه یا در خانه یکی از روسپیان صورت می‌گرفت. کاهن سوتره این ضیافت‌های ادبی را یکی از تفریحات اصلی یک فرد تحصیلکرده می‌شمرد. اعضای چنین محفل‌هایی گاه به تشکیل باشگاه‌های اجتماعی می‌پرداختند، و «به هنگام بروز سختی و اضطراب نیز مانند روزهای خوشی و کامرانی در کنار یکدیگر باقی می‌مانند... و در کمال میهمان‌نوازی از هر تازه‌واردی که به گروه آن‌ها می‌پیوست استقبال می‌کردند» [۱۷]. هندی عهد باستان مانند اعقاب کنونی خود برونگرا بود، از معاشرت با هموطنان خود لذت می‌برد و نسبت به دوستانش دلسوز و بامحبت بود. تأکید عمده‌ای که در آثار مکتوب مقدس دربارهٔ وظیفهٔ میهمان‌نوازی به عمل آمده، موجب آن شده بود که گرایش‌های اجتماعی آن روزگار صبغه و تقدس مذهبی پیدا کند و تشویق شود.

اجتماعات ادبی گاه در فضای باز - در باغ‌ها و بیشه‌های نزدیک شهر - تشکیل می‌شد، و ممکن بود با جنگ خروس و آب‌تنی هم همراه باشد. فرد تحصیلکرده چه بسا نقاشی هم می‌دانست؛ خلوتگاه او چنان‌که ذکر شد، دارای تخته یا سه پایهٔ نقاشی هم بود. کاهن سوتره حتی پیشنهاد می‌کند که انسان باید اتاق مخصوصی برای مجسمه‌سازی، منبت‌کاری و ساختن مدل‌های گلین داشته باشد.

تفریحات

تفریحات و سرگرمی‌های هندی شهرنشین عهد باستان به هیچ وجه همه خلاق یا عقلانی نبود. جشن‌های بسیاری که در آن غنی و فقیر یکسان شرکت می‌کردند، سال فرد هندی را تقسیم کرده بود، و از خصوصیات آن‌ها شادی کردن و به راه انداختن دسته‌ها بود. محبوب‌ترین جشن‌ها در روزگار قدیم «جشن بهار»^۱ بود که به افتخار کامه، خدای عشق برپا می‌شد - کامه اگرچه در افکار متکلمان هندی و دیگر عالمان الاهیات نقش کوچکی داشت، از قرار معلوم در میان توده مردم خدایی محبوب و دوست‌داشتنی به شمار می‌رفت. در این جشن حتی شهروندان محترم محدودیت‌های کاستی خود را نادیده می‌گرفتند و در خیابان‌ها به راه می‌افتادند، بر همسایگان خود گرد قرمزرنگی می‌پاشیدند، بر آن‌ها آب‌های رنگین می‌افشانند و به هر نوع شوخی و خوشمزه‌گری دست می‌زدند. این جشن هنوز هم به نام «هولی»^۲ برقرار است، ولی دیگر خدای عشق در آن نقشی ندارد. واضح است که این جشن باقیمانده مراسم بدوی و خونبار یک آیین بارآوری است، لیکن حتی در قدیم‌ترین سیمای آن، به نظر می‌رسد مفهوم نامیمون پراکندن گرد قرمز از میان رفته بود. این جشن در واقع نوعی ساتورنالیا^۳ی هندی بود، و فرصتی برای خوشی و شادمانی عمومی، و مجوزی برای هر نوع عیش و سرور بی‌بندوبار.

اگرچه برهمنان پدیدآورنده آثار و نوشته‌های اسمریتی هر نوع قمار را مذموم دانسته‌اند، قمار در سراسر ادوار و در میان همه طبقات، جز آن‌هایی که سخت به قیود مذهبی پایبند بودند رواج داشت. در کاوش‌های شهرهای دره سند طاس‌های شش‌گوشه پیدا شده است، و سرود «مویه قمارباز» در ریگ‌ودا^۴ بر شیوع قماربازی در میان آریایی‌های قدیم گواهی می‌دهد (ص ۵۹۲ به بعد).

واژه «اکشه»^۵ را در بافت‌های مربوط به قماربازی عموماً به «طاس» ترجمه کرده‌اند، لیکن اکشه در بازی‌های قمار قدیم طاس نبود، بلکه به فندق‌های کوچک و سختی، موسوم به «ویبهیشکه»^۶ یا «ویبهیدکه»^۷ گفته می‌شد. ظاهراً هر بازیکنی مشت‌های این

1. Festival of Spring

2. Holī

۳. Saturnalia: جشنی که در روم قدیم به افتخار ساتورنوس، خدای خرمن برپا می‌شد، و در آن مردم دست از کار می‌کشیدند؛ هدایا ردوبدل می‌کردند و بردگان در اعمال خود آزاد می‌شدند. - م.

4. akṣa

5. vibhīṣaka

6. vibhīdaka

فندق‌ها را از ظرفی برمی‌داشت و آن را برمی‌شمرد؛ اگر تعداد فندق‌ها مضربی از چهار بود برنده می‌شد. سپس طاس‌های مستطیل شکل دارای چهار وجه مرسوم شد که تنها چهار روی آن خال داشت. قماربازان هندی نیز نظیر بازیگران اروپایی اصطلاحات خاصی برای ریختن طاس داشتند: «کرته»^۱ (کاتر،^۲ چهار)، «ترته»^۳ (تری، خال^۴)، دواپره^۵ (دیوس، دوخال^۶) و «کلی»^۷ (آس).^۸ قماربازی در طرح زندگی هندی چندان اهمیت داشت که این اصطلاحات برای مراحل چهارگانه ادوار یوگایی هم به کار گرفته می‌شد (ص ۴۷۵). قماربازی در شعایر تقدیس شاه نیز سهم اندک ولی با اهمیتی داشت. تالار مخصوص بازی که به کاخ سلطنتی متصل بود، در ایام متأخر ودایی اهمیت جادویی یا مذهبی پیدا کرده بود، اگرچه میزان اهمیت آن کاملاً روشن نیست. یکی از برجستگان کشور که وفاداری و صداقتش طی مراسم خاصی ضمن تقدیس شاه تأیید می‌شد (ص ۶۲) اکشواپه^۹ یا «ریزنده مهره یا طاس» بود که ظاهراً کارهای مربوط به مجالس بازی شاه را تنظیم و اداره می‌کرد. طرح حماسه مهابهاراته بر مجالس قمار عظیمی گذاشته شده است که در آن یودهیشتهیره مملکت خود را به عموزاده شریر خود دوریودهنه^{۱۰} می‌بازد. در همین حماسه از قمار مشابهی در داستان نله سخن به میان آمده است. ارته‌شاستره [۱۸] نظارت دقیق و سخت بر قمار را توصیه می‌کند، و بر آن است که بازی باید فقط در قمارخانه‌های رسمی زیر نظر دولت انجام گیرد، و پنج درصد برد و باخت به عنوان مالیات و اجاره طاس از بازیکنان گرفته شود. بازیکنان مجاز نیستند شخصاً طاس به محل بازی بیاورند، و برای هرگونه تقلب در بازی باید جریمه‌های سنگینی بپردازند. بازی‌های دیگری هم با طاس معمول بود، نظیر بازی لودو^{۱۱} مخصوص بچه‌ها که با صفحه یا تخته‌ای انجام می‌گرفت، و در آن مهارت و شانس هر دو مؤثر بود. در قرن‌های نخستین مسیحی نوعی از این بازی وجود داشت که به شیوه مرسوم، با تخته‌ای دارای شصت و چهار خانه «اشته پاده»^{۱۲} بازی می‌شد – بازی بسیار پیچیده‌ای بود که شاهی داشت و چهار مهره دیگر که نظیر نظام قدیم ارتش هند، به اسامی فیل، اسب، ارابه یا کشتی، و پیاده خوانده می‌شد. در آغاز، بازی با چهار بازیکن انجام می‌شد، و حرکت

1. kṛta

2. cater

3. treta

4. trey

5. dvāpara

6. deuce

7. kali

8. ace

9. Akṣavāpa

10. Duryodhana

11. Ludo

12. aṣṭapāda

مهره‌ها با ریختن طاس صورت می‌گرفت. چون بازی با مهره‌های نمایشگر نیروی نظامی اجرا می‌شد، و استراتژی آن نیز یادآور لشکریانی در حال جنگ بود، چتورنگه^۱ یا «چهار سپاه» نام گرفت. ایرانیان در قرن ششم این بازی را آموختند، و هنگامی که ایران به تصرف اعراب درآمد به سرعت در سراسر خاورمیانه رواج یافت و نام شطرنج^۲ به خود گرفت که تحریف واژه چتورنگه است. در این هنگام تعداد بازیکن‌ها نیز به دو نفر تقلیل یافت که هر طرف دو ردیف مهره در اختیار داشت متشکل از یک شاه، یک وزیر و مهره‌های دیگر؛ استفاده از طاس برای حرکت مهره‌ها نیز متروک شد. به‌طور دقیق روشن نیست که این تغییرات و اصلاحات را هندیان صورت داده‌اند یا ایرانیان، ولی ظاهراً شق اخیر بیشتر محتمل است.

صلیبیان بازی شطرنج را از مسلمانان فراگرفتند و به‌زودی در سراسر اروپا رایج شد؛ در قرون وسطا به صورت کنونی خود درآمد و وزیر شطرنج مسلمانان به ملکه در شطرنج اروپایی تبدیل شد. بدین ترتیب، عقلانی‌ترین بازی جهان حاصل سه فرهنگ است که هر یک در تکامل آن سهمی ادا کرده‌اند.

بازی‌های سازمان‌یافته‌ای که در فضای آزاد صورت گیرد کمتر مرسوم بود. تنها توپ بازی بود که بچه‌ها و زنان جوان شوق و علاقه وافری - نظیر علاقه ناوسیکانا^۳ در اودیسه^۴ - بدان داشتند. گونه‌ای چوگان‌بازی از آسیای مرکزی آمده بود که مخصوصاً در بین طبقه جنگجویان قرون وسطا رواج داشت، ولی در نوشته‌ها کمتر از آن سخن رفته است. همچنین نوعی بازی هاکی مرسوم بود. به‌طور کلی هندیان باستان به اندازه مردم مدیترانه‌ای به ورزش چندان توجه و پابندی نداشتند. مسابقه‌های ارابه‌رانی از دیرباز حتی از زمان ریگ ودا مرسوم بود. گاودوانی نیز در اواخر قرون وسطا رواج داشت. از مشت‌زنی و کشتی‌گیری نیز بارها یاد شده است، ولی این‌ها جزو سرگرمی‌های جوانان خاندان‌های محترم به شمار نمی‌رفت، بلکه به مشت‌زن‌های حرفه‌ای از طبقات سطح پایین اجتماع اختصاص داشت که برای سرگرمی حضار و تماشاچیان بدان می‌پرداختند. اما مسابقه تیراندازی از تفریحات دوست‌داشتنی و مورد توجه طبقه جنگجویان بود، و

1. caturanga

2. shatranj

۳. Nausicaa: دختر آلکینئوس، شاه فایاکیا. هنگامی که کشتی اودوسئوس کنار ساحل این جزیره شکست، ناوسیکانا او را پیدا کرد و به دربار پدرش برد، و آلکینئوس از وی پذیرایی کرد. دختر به‌گویی بازی علاقه بسیاری داشت. - م.

4. *Odyssey*

توصیف‌های روشن و جاننداری از این‌گونه مسابقه‌ها در حماسه‌ها آمده است. منابع یونانی و رومی به نمایش‌های گلاادیاتوری - نبرد نمایشی دو پهلوان با یکدیگر یا جنگ با جانوران وحشی - در دربار چندره گوپته از سلسله ماوریه اشاره کرده‌اند. دوئل نیز در قرون وسطا در دکن مرسوم بود. نونش، جهانگرد پرتغالی می‌نویسد که اگر دو تن از اشراف و بیجیه‌نگره با هم اختلاف و مرافعه‌ای داشتند، در حضور شاه و درباریان تا پای جان با هم مبارزه می‌کردند [۱۹]. به‌رغم گسترش آموزه نفی خشونت در سراسر دوره مورد نظر ما، جنگ حیوانات نیز کاملاً معمول بود. حیواناتی که بیشتر به جنگ برانگیخته می‌شدند عبارت بودند از: بلدرچین یا «لاوکه»،^۱ خروس و قوچ. همچنین ما از جنگ میان گاوهای نر، گاومیش‌ها، و فیل‌ها خبر داریم (لوح‌های ۷۷ و ۷۸ - ب).

یک نوع مبارزه و جنگ با حیوان که تنها در میان دراویدیان جنوب انجام می‌گرفت، گاوبازی بود که توصیف زنده‌ای از آن در یکی از اشعار قدیم تامیل باقی مانده است [۲۰]. این ورزش با آنچه اکنون در اسپانیا مرسوم است و همه معیارها بر ضد گاو است، هیچ شباهت نداشت. در هند باستان ظاهراً گاو از همه مزایا برخوردار بود. این بازی میان گاوچرانان کاملاً رواج داشت. گاوباز بدون سلاح وارد میدان می‌شد و «گاو را در آغوش می‌گرفت»، بدین نیت که سرانجام بر وی پیروز شود؛ وی بیشتر به گاوچران‌های امریکایی در مسابقه‌های گاوسواری شباهت داشت. هدف بازی کشتن گاو نبود و گاو از پیش تحریک نشده بود. با این حال گاوبازی ورزش بسیار خطرناکی بود، زیرا در همین شعر توصیف خونین از گاو پیروزمندی آمده که دل و روده مبارز و رقیب بخت‌برگشته‌اش از سر شاخ‌های او آویزان است. گاوبازی آزمایشی برای سنجیدن درجه رشادت و مردانگی جوانان بود، چون گفته می‌شود دخترانی که ناظر نبرد بودند شوهران خود را از میان گاوبازان پیروز برمی‌گزیدند؛ گویی این نوعی از رسم همسرگزینی در تامیل بوده است. با آن‌که در نوشته‌های تامیل اشاره‌ای به این مسئله نیست، گاوبازی یقیناً اهمیتی آیینی داشت، و با شعائر باروری محصول مرتبط بود. ورزش مشابهی هم همچون جزوی از یک مراسم مذهبی در کرت باستان انجام می‌گرفت، و این واقعیت نظیر بسیاری دیگر، تامیل‌ها را با قدیمی‌ترین تمدن‌های جهان مدیترانه‌ای پیوند می‌دهد. کشتی با گوساله نر نیز هنوز از سرگرمی‌های مورد علاقه شبانان هند به شمار می‌رود.

بسیاری از سرگرمی‌ها را در هند باستان بازیگران حرفه‌ای به وجود می‌آوردند. گذشته از کسانی که هنرهای متعالی پیشرفته‌ای چون درام، موسیقی و رقص را به عرصه عمل درمی‌آوردند، بازیگرانی هم بودند که در شهر و روستا سفر می‌کردند و مردم عادی را که نمی‌توانستند مفاهیم ظریف هنرهای فرهیخته‌تر را دریابند سرگرم می‌ساختند. این گروه عبارت بودند از: موسیقیدانان، شاعران، رامشگران، بندبازان، شعبده‌بازان، جادوگران و مارافسایان که مانند امروز فراوان بودند. گذشته از تئاترها و تماشاخانه‌های برجسته و مهذب، تئاترهای عامیانه هم وجود داشت که گاه‌گاه در منابع و نوشته‌ها به آن‌ها اشاره شده است. در این‌گونه تئاترها با رقص، آواز و حرکات دست و بدن، صحنه‌هایی از اساطیر و افسانه‌ها تجسم داده می‌شد - درام و نمایشنامه‌های سنسکریت از تکامل همین نمایش‌ها پدید آمد.

لباس‌ها و زیورها

لباس‌هایی که از عصر ودایی به این‌سو مردم هند می‌پوشیدند، با جامه‌هایی که در دوره‌های بعد به تن می‌کردند تفاوت چندانی نداشت. هندیان نیز مانند همه مردمی که در اقلیم‌های گرمسیر به سر می‌برند، قطعه پارچه‌ای را دور بدن و بر روی شانه خود می‌پیچیدند و آن را با کمربند و سنجاق محکم می‌کردند. لباس قسمت پایین بدن، «پَردهانه»^۱، «وَسَنَه»^۲ عموماً چنین پارچه‌ای بود که با کمربند یا بندی «مِکْهَلَا»^۳، «رَشَنّا»^۴ دور کمر بسته می‌شد. لباس قسمت بالای بدن «اوتَرِیه»^۵ نیز قطعه پارچه دیگری بود که مانند شال روی شانه‌ها می‌افتاد. این قسمت از لباس را در خانه یا در هوای گرم، مخصوصاً افراد طبقات پایین از خود جدا می‌کردند. لباس سومی «پراواره»^۶ نیز می‌پوشیدند که به صورت جبه یا طیلسان بود و در فصل سرما استفاده می‌شد.

این لباس معمولی زن و مرد بود، همچنان‌که امروز هم به همین صورت است، و تنها اختلاف در اندازه پارچه، نقش و نگار و طرز به کار بردن آن است. گاه لباس قسمت پایین بسیار اندک بود و چه بسا به لُنگی اکتفا می‌شد (لوح ۷۰)، ولی لباس قسمت پایین افراد ثروتمند غالباً تا پایین پا می‌رسید. در مجسمه‌های اولیه، لباس قسمت پایین با استادی در

1. paridhāna

2. vasana

3. mekhalā

4. raśanā

5. uttariya

6. prāvāra

جلو چین داده شده است و با شال بلندی به کمر بسته شده که انتهای آن در قسمت جلو لباس وسط پاها آویخته است (لوح ۲۶- الف). در بعضی از مجسمه‌ها به نظر می‌آید شال کمر خود همان انتهای پارچه تن‌پوش است که می‌توانسته است مانند «ساری»^۱ کنونی روی شانه هم بیفتد. همچنین گاهی انتهای پارچه را از میان پاها عبور می‌دادند و مانند «دهوتی»^۲ از پشت محکم می‌بستند.

اگرچه همه لباس‌های مذکور در بالا ندوخته بود، هندیان با فن خیاطی هم آشنایی داشتند، و زنان غالباً در تصاویر در حال بافتن جوراب یا دوختن سینه‌بند «چولکّه»^۳ «کنچوکّه»^۴ نموده شده‌اند (لوح ۷۵). پس از یورش‌های سکاه‌ها و کوشان‌ها از آسیای مرکزی، شلوار نیز باب شد و در بین طبقات بالا لااقل تا زمان سلسله گوپته مرسوم بود، زیرا نقش شاهان گوپته را روی سکه‌هایی می‌بینیم که غالباً شلواری به پا دارند (شکل ۲۴، ص ۵۶۱). نقش شاهان سلسله کوشان بر سکه‌هایشان، و نیز مجسمه بی‌سر جالب کنیشکه (لوح‌های ۲۸- الف و ۷۸- ث)، آن‌ها را باکت بلند آجیده، شلوار پنبه‌دوزی شده و پوتین‌هایی از نوع معمول در آسیای مرکزی نشان می‌دهد - و چنین پوشاکی در دمای هند می‌بایستی بسیار ناراحت‌کننده بوده باشد، همچنان‌که لباس‌های ضخیم اروپاییان که در آغاز کار شرکت هند شرقی به هند آمدند نیز بایستی آزارنده بوده باشد. پوشیدن پیراهن و شلوار ظاهراً در کشمیر و شمال-غرب هند در قرون وسطا رایج بوده است. در جنوب هند در همین دوره الاهی‌ها و ملکه‌ها غالباً با شلواری چسبان و تنگ نشان داده شده‌اند. پارچه‌ای که برای پوشاک به کار می‌رفت متفاوت بود؛ در زمستان سرد نواحی شمال، از لباس پشمی تا ابریشمی رنگین و موسلین که اندام صاحب آن را نشان می‌داد می‌پوشیدند. از نقاشی‌های غار اجنتا^۵ و باغ معلوم می‌شود که این پارچه‌ها را غالباً رنگ می‌کردند یا به نحو دیگری طرح می‌انداختند و نقش‌های چهارخانه و یا راه‌راه شاد پدید می‌آوردند.

در بیشتر قسمت‌های هند، کفش تنها به منظور حفظ پا از زمین سوزان تابستان به کار می‌رفت، لیکن در هیمالیا، چکمه‌های نمدی از نوعی که در آسیای مرکزی مرسوم بود به پا می‌کردند.

1. sārī

2. dhotī

3. colaka

4. kañcuka

5. Ajantā

مردان عموماً سر خود را با دستاری می‌پوشانیدند، و این دستار به شکل‌های بسیار ماهرانه بسته می‌شد (لوح ۲۳ - ث). زنان از زمان‌های بسیار دور لاقبل به مناسبت جشن‌ها، سر را با پیرایه‌های بزرگ و درهم‌پیچیده که اکنون مرسوم نیست می‌آراستند، ولی در عصر سلسله‌گوپته زن‌ها سرهایشان برهنه بود یا آن را با تور سر یا کلاه‌هایی به شکل نیم‌تاج می‌آراستند. برهمنان سنت‌گرا سر خود را می‌تراشیدند و تنها در وسط آن کاکلی به جا می‌گذاشتند که هیچ‌گاه نمی‌بایست تراشیده شود. ولی سایر طبقات اعم از زن و مرد موهای خود را عموماً بلند می‌کردند. معمولی‌ترین نوع آرایش گیسو برای زن آن بود که موی را در پشت گردن به صورت حلقه بزرگی درمی‌آوردند و غالباً آن را با روبان یا رشته‌ای از جواهرات تزیین می‌کردند (لوح ۵۷ - ث). آرایش گیسو به صورت دُم‌اسبی که امروز بسیار متداول است، نمونه‌اش در فرهنگ هرپا دیده می‌شود و در منابع و نوشته‌ها نیز به آن اشاره شده است. ولی این نوع آرایش مو در مجسمه‌ها تا دوران قرون وسطا خیلی کم به نظر می‌آید.

درباره کیفیت لباس زنان هند باستان اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. در سراسر دوران مورد نظر ما، زنان در نقاشی‌ها و مجسمه‌ها بالاتنه‌شان برهنه است، حال آن‌که حجب و حیای جسمانی زن هندوی امروزی چیزی است که عموم از آن آگاهند. جیمز فرگوسن^۱ یکی از نخستین پژوهندگان جدی پیکرتراشی در هند قدیم، به طور قاطع اعلام داشته است که زن هندو تا زمان فتح هند به دست مسلمانان، سینه خود را بدون هیچ احساس شرمی برهنه می‌گذاشته است [۲۱]. اما این نتیجه‌گیری هنوز موضوع بحث گفت‌وگوست [۲۲].

عقیده بر آن است که هنرمند و پیکرتراش هندی، مانند همتای یونانی و رومی‌اش از این سنت پیروی می‌کرده است که پیکر زن را نیم‌عریان نشان دهد، حال آن‌که در زندگی روزانه و حقیقی، چنین چیزی مصداق نداشته است. اما این اعتراض چندان اعتباری ندارد. هنرمند کلاسیک هنگامی که زندگی واقعی را به تصویر می‌کشد یا مجسم می‌ساخت، نه صحنه‌های اساطیری را یا تمرین در پیکرنگاری را، معمولاً زن را با لباس نشان می‌داد. از سوی دیگر، در مجسمه‌های اولیه بهار هت و سانچی کمتر زنی با سینه پوشیده دیده می‌شود، حتی در نقش‌های برجسته واقع‌گرایانه‌ای که زندگی شهری مردم

هند را نشان می‌دهند، در میان توده مردم زنان سینه‌شان برهنه است. اشاره به سینه‌بند در نوشته‌ها زیاد است، و در تصاویر و مجسمه‌ها نیز زنان گاهی با سینه پوشیده به چشم می‌خورند. اما در دشت‌های شمالی و در مرتفعات دکن، هوا در چند ماه از سال کاملاً سرد است؛ بنابراین بستن سینه‌بند بیشتر به خاطر آب و هواست نه به علت حجب زنان. در کرالا یعنی ایالتی که در آن بسیاری از رسوم کهن تا دیرگاه برجای مانده بود، تا زمان‌های اخیر، برای زنان کاستِ تیر کاملاً طبیعی بود که با بالاتنه برهنه در انتظار ظاهر شوند. در جزیره بالی هم که فرهنگ هندو را در آغاز دوره مسیحی پذیرفته بود وضع به همین منوال بود. در پاره‌ای از منابع ادبی به زنان شوهرداری اشاره شده است که صورت خود را با پارچه توری می‌پوشانیده‌اند. اما دلیلی در دست نیست که این چیزی جز نوعی پوشش برای سر یا برای پوشاندن پیکر از انتظار بوده است. تنها در نوشته‌های اواخر قرون وسطاست که به گفته‌های صریحی درباره حجب جسمانی زن در برابر آرم معنوی او برمی‌خوریم. در هند باستان زنان از لحاظ فعالیت خیلی محدود بودند، و مخصوصاً از زنان طبقه بالا انتظار می‌رفت که معیارهای دقیقی از حجب و آرم را رعایت کنند (ص ۲۵۸ و بعد)؛ اما واضح است که عقیده آن‌ها درباره مناسبت و برازندگی لباس با عقاید اعقاب آن‌ها کاملاً متفاوت بوده است.

در هند لباس ساده و معدود بود، اما زیورها مفصل و متنوع. طلا، نقره و سنگ‌های قیمتی از هر نوع که در دسترس بود برای زیور شخصی به کار می‌رفت. زنان زینت‌آلاتی از جواهر برپیشانی و فرق سر خود قرار می‌دادند. گوشواره مورد استفاده مرد و زن هر دو بود، و نرمه گوش‌ها غالباً بر اثر زدن گوشواره‌های سنگین به پایین کشیده شده بود. این وضع امروز هم در میان زنان تامیل مشهود است. گردنبندهای مرصع مورد استفاده بود، و کمربندهای پهن طلا به صورت زنجیر با آویزهای مروارید به کار می‌رفت. النگو و بازوبند از دوران فرهنگ هریا به بعد از زیورهای محبوب بود، و خلخال‌ها نیز که بیشتر زنگوله داشت یا آن‌ها را که میانشان مجوف بود با سنگریزه پر می‌کردند تا هنگام راه رفتن جلنگ جلنگ صدا کند، مانند امروز از زیورهای متداول بود. از زینت بینی که بدون آن زن هندی نسل قدیم‌تر خود را برهنه می‌پنداشت، نه ذکری به میان آمده و نه تصویری از آن در دست است، ولی استفاده از آن ظاهراً تنها پس از غلبه مسلمانان رواج یافته است. قطعه‌های اندکی که از جواهرات و زیورها باقی مانده است، و نیز صور تجسمی و

ترسیمی آن‌ها در مجسمه‌ها و نقاشی‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد که جواهرساز هندی به نهایت مهارت و استادی در حرفه و هنر خویش رسیده بوده است (لوح ۷۶-ب). چنین به نظر می‌رسد که هندی روزگار قدیم مانند همتای کنونی خود، پول خویش را با خرید طلا و جواهر برای خود و زنش ذخیره و پس‌انداز می‌کرده است. حتی مردم طبقه پایین که نمی‌توانستند طلا یا جواهر بخرند، خویشان را با زیورهای از نقره، برنج، شیشه و سفال رنگین گرانبار می‌ساختند، و همه طبقات مو، گوش و گردن خود را با گل‌های زیبایی که در هند به وفور یافت می‌شود می‌آراستند.

مرد و زن هندی هر دو از آرایه‌ها، یعنی وسایل و مواد آرایشی استفاده می‌کردند. مهم‌ترین آرایه کرمی بود که از گرد نرم چوب صندل تهیه، و با لاک یا رنگیزه‌های دیگر رنگ می‌شد، و آن را یا به سراسر بدن می‌مالیدند یا با آن نقش و نگارهایی بر پوست بدن می‌انداختند. حتی تصور می‌شد که این کرم در فصل گرما موجب خنکی پوست بدن می‌شود. سرمه یا کحل «انجنه»^۱ معمولاً از گرد سیاه آنتیمونی^۲ درست می‌شد و هم برای افزودن زیبایی چشم و هم برای جلوگیری از بروز بیماری‌های چشمی به کار می‌رفت. ارغوان «سندوره»،^۳ لاک «لاکشا»^۴ و رنگیزه‌ای زرد موسوم به گوروچنه^۵ برای گذاشتن خال زیبایی روی پیشانی «تِلَکَه»^۶ به کار می‌رفت. این خال که ممکن بود بزرگ و مزین باشد، هنوز هم نزد بانوان هندی مرسوم است. لب‌ها، نوک انگشتان و کف دست و پا را معمولاً با لاک رنگ می‌کردند. با آن‌که قسمت‌هایی از بدن در معرض دید بود، غالباً با نقش و نگارهای درهم‌پیچیده و زیبا تزئین می‌شد، مدرک قاطعی در مورد خالکوبی که امروز در بسیاری از بخش‌های هند رایج است در دست نیست.

خوراک و آشام

فالهسین که در آغاز قرن پنجم هند را دیده است می‌نویسد که در هند هیچ شخص محترمی گوشت نمی‌خورد و مصرف آن منحصر به طبقات پایین است. وی احتمالاً در این مورد مبالغه کرده است، اما مسلم است که در این زمان بسیاری از هندوهای طبقات بالا گیاهخوار بوده‌اند. بدیهی است که رواج گیاهخواری با عقیده به پرهیز از خشونت که

1. añjana

2. antimony

3. sindūra

4. lakṣā

5. gorocana

6. tilaka

به هنگام مسافرت فاهسین به هند سابقه‌ای دیرین داشته مربوط بوده است. گیاهخواری در زمانی که اوپه‌نیشدها نوشته می‌شد نیز شناخته شده بود، سپس آیین‌های بودایی و جینی آن را پروردند، زیرا این دو آیین عامل عمده زوال تدریجی قربانی‌های بزرگ ودایی بودند که در مراسم آن‌ها بسیاری از حیوانات کشته می‌شد و به مصرف تغذیه می‌رسید. دوره سلطنت آشوکا سرفصل تکامل و رواج گیاهخواری است، زیرا وی شخصاً روش گیاهخواری را برگزید، و عمل وی سرمشقی برای هندیان شد. آشوکا کشتار بسیاری از حیوانات را رسماً ممنوع ساخت. اما ارته‌شاستره خوردن گوشت را امری کاملاً طبیعی می‌داند و احکام و دستورهایی برای نحوه اداره کشتارگاه و حفظ بهداشت و پاکیزگی گوشت می‌دهد [۲۳]. تنها با پیشرفت کیش مهاییانه^۱ از آیین بودایی و آیین جدید هندو بود که گیاهخواری به صورت گسترده رواج یافت. حتی در آن موقع هم شکار و خوردن گوشت در میان طبقه جنگجویان معمول بود، و نیز آیین‌های پرستشی تتری در قرون وسطا رسم قربانی و گوشتخواری را به صورت نوی رواج دادند. متون پزشکی در دوره بعد حتی از این حد هم قدم فراتر نهادند و خوردن گوشت و نوشیدن الکل را به طور معتدل تجویز کردند و خوردن گوشت گاو را ممنوع نشمردند. جای تردید است که گیاهخواری به صورت مطلق و کامل در هر قسمتی از هند عمومیت داشته است، اگرچه در بسیاری از نواحی طبقات بسیار بالای هندو دقیقاً آن را رعایت می‌کرده‌اند، همچنان‌که امروز هم می‌کنند. بعضی از متون دینی ممنوعیت خوردن گوشت را شامل مصرف سیر و پیاز نیز کردند؛ مخالفت با خوردن آن‌ها دلایل آشکاری داشت، ولی هیچ‌گاه مبتنی بر پایه‌های مذهبی نبود؛ اما جای تردید است که این ممنوعیت تا دوره بسیار اخیر هرگز تأثیر زیادی در مصرف آن‌ها – جز در میان برهمنان متعصب – نداشته است.

در نوشته‌های موجود اشاره‌هایی چند به علم آشپزی «سوپه‌شاستره»^۲ شده است، دانشی که حتی پادشاهان پرداختن به آن را کسر شأن خود نمی‌دانستند. اما هیچ متن قدیمی در باب آشپزی برجای نمانده است. از قطعاتی که در منابع و نوشته‌ها درباره

۱. Mahāyāna: عنوان شکل تازه‌ای از آیین بودا که چهار قرن پس از مرگ وی به وجود آمد. مهاییانه به معنای «ارابه بزرگ» و در برابر هینه‌یانه (Hīnayāna) یا «ارابه کوچک» است – ارابه‌ها برای گذشتن از بیابان رنج تجسم شده است. پیروان مهاییانه می‌گویند که طرفداران هینه‌یانه صرفاً به بخش مقدماتی از تعلیمات بودا دست یافته‌اند. – م.

2. sūpāśāstre

آشپزی باقی مانده است معلوم می‌شود که آشپزی قدیم هندی تفاوت چندانی با صورت کنونی آن نداشته است. گوشت و سبزیجات را یکسان با کاری چاشنی می‌زدند و با پلویا برنج برشته مصرف می‌کردند. با کاری و برنج نان‌های پهن و گردی – «چپاتی»^۱ کنونی – خورده می‌شد. نوشابه عبارت بود از آب، شیر و دوغ. غذا را معمولاً با روغن سرخ می‌کردند، و برای تهیه غذا در مصرف روغن هیچ‌گونه صرفه‌جویی به عمل نمی‌آمد. افراد فقیر به جای روغن عادی از روغن کنجد یا روغن خردل استفاده می‌کردند. پاره‌ای از انواع مواد خوراکی که اکنون در هند فراوان است، در قرن‌های شانزدهم و هفدهم از امریکا و پرتغال وارد هند شده است. سرسلسله این مواد فلفل قرمز است که در آشپزی جنوب هند بسیار رواج دارد. بادنجان نیز از دیگر نوآوری‌های وارداتی قرن هفدهم است، همچنین سیب‌زمینی و ذرت. انواع مختلف میوه و حبوبات مانند امروز فراوان بود، و بسیاری از شیرینی‌های هندی که هم‌اکنون نیز به مصرف می‌رسد، نظیر جلبی^۲ از یادگارهای دوره استیلای مسلمانان است.

در آیین جدید هندو نوشیدن مشروب‌های الکلی کاملاً حرمت دارد، و بیشتر کسانی که مرتب این‌گونه مشروب‌ها را می‌نوشند یا کسانی هستند که خیلی فرنگی‌مآب شده‌اند، یا از طبقات پایینند. مخالفت اخلاقی با مصرف الکل سابقه‌ای بسیار کهن دارد، اما این امر خیلی پیش‌تر از آن بوده است که تحریم و ممنوعیت آن، جز در میان برهمنان، همه‌جاگیر شود. با آن‌که آشوکا خوردن گوشت را ممنوع اعلام کرد، در فرمان‌هایش درباره باده‌نوشی چیزی نمی‌گوید، و از این‌جا می‌توان استنباط کرد که با آن مخالفت اخلاقی شدیدی نداشته است – اگرچه در آیین بودا نوشیدن باده یکی از پنج گناه کبیره به شمار می‌رود (ص ۴۲۰). آیین بودا در عصر آشوکا ظاهراً در این مورد آسان‌گیرتر و باگذشت‌تر نسبت به ادوار بعد بوده است. کتاب‌های قانون باده‌نوشی را محکوم می‌کنند، و فله‌هسین متذکر می‌شود که هندیان محترم مشروب نمی‌نوشیدند. با این حال، از باده‌نوشی و مست کردن به قدری در منابع – مخصوصاً ادبیات تامیل – سخن رفته است که نشان می‌دهد دستورها و احکام مذهبی در این زمینه دقیقاً اجرا نمی‌شده است. تنها در قرن دوازدهم بود که کوماره پاله، شاه گجرات که پیرو آیین جین بود، تولید و فروش مشروب را در سراسر قلمرو خود ممنوع کرد.

نظر ارتهه شاستره این است که مشروبات در کارگاه‌های دولتی و تحت نظارت و کنترل دقیق تولید شود، و دستورعمل‌های رمزی و موجزی چند هم در این زمینه می‌دهد [۲۴] که مبین آن است انواع گوناگون مشروب‌های الکلی وجود داشته است که بعضی از آن‌ها امروز دیگر مرسوم نیست. از جمله مشروب‌های آن دوران می‌توان انواع زیر را نام برد: آبجو تهیه شده از برنج «مدکه»^۱؛ نوعی آبجو معطر که از آرد «پرسنا»^۲ تهیه می‌شد، شراب درخت سیب جنگلی «آسوه»^۳؛ مَیرَه،^۴ نوعی نوشابه مخصوص که از شکر تصفیه نشده، پوست درخت مششرینگه^۵ و فلفل ساخته می‌شد؛ و شراب انبه «سهه کاراسورا»^۶. شراب انگور در مناطق شمال-غرب تهیه و به مقدار اندک به سایر نقاط هند صادر می‌شد. در جنوب، عرق خرما، یعنی شیرۀ تخمیرشده نخل خرما یا نارگیل نوشابه عمده الکلی بود، و در ادبیات قدیم تاملیل بارها از آن نام برده شده است.

ارتهه شاستره که احتمالاً اوضاع واحوال خاص دورۀ سلسله ماوریه را منعکس می‌سازد، پیشنهاد می‌کند که یک «ناظر رسومات»^۷ تعیین شود که نه فقط فروش و مصرف نوشابه‌های الکلی را زیر نظر گیرد، بلکه بر سازمان تهیه آن نیز نظارت داشته باشد. همین متن توصیه می‌کند که نظارت شدید و سختی بر نوشابه‌های سازمان‌های خصوصی و میخانه‌ها برقرار گردد. متصدیان میخانه‌ها باید موظف باشند محل کار خود را به صورت کاملاً تمیز و راحت و مرفه درآورند؛ و از زیاده‌روی مشتریان خود ممانعت کنند. حتی پیشنهاد می‌نماید که صاحبان میخانه‌ها باید هرگونه ضرر و زیانی را که بر اثر افراط در مصرف مشروب به مشتریان وارد می‌آید جبران کنند؛ و علاوه بر آن جریمه‌ای هم بپردازند. بنابر ارتهه شاستره می‌فروشان هندی برخلاف سایر سوداگران شرقی نمی‌بایست میکده‌های خود را نزدیک یکدیگر دایر کنند؛ با رعایت این نکته از پیاله‌نوشی‌های مکرر میخانه‌گردان هم جلوگیری می‌شد. این متن همچنین پیشنهاد می‌کند که صرف مشروب در خارج از میکده مطلقاً ممنوع شود. میخانه‌ها اغلب مرکز تردد بزهکاران بود، از این رو به جاسوسان شاه توصیه می‌شود که آن‌ها را زیر نظارت دقیق بگیرند. ارتهه شاستره باده‌گساری را مفسده‌ای می‌داند که نمی‌توان به کلی از آن جلوگیری کرد، ولی باید آن را دقیقاً تحت نظر قرار داد.

1. medaka

2. prasannā

3. āsava

4. maireya

5. meṣaśṛiga

6. sahakārasurā

7. superintendent of liquor

زندگی اقتصادی

اغلب گفته می‌شود که جامعه هند باستان جامعه‌ای سودجو و مال‌اندوز نبوده است. مسلماً برهمنان که ادعای رهبری اخلاقی و معنوی جامعه را داشتند، کمال مطلوب خود را در زهد و پارسایی جست‌وجو می‌کردند، اما از این کمال مطلوب‌ها و آرمان‌ها عملاً همیشه پیروی نمی‌شد. برهمنی که به علت اجرای درست مراسم قربانی و آیین‌های دینی خانوادگی شهرت و نیکنامی می‌یافت، ممکن بود ثروت زیادی بیندوزد، و چنانچه مورد عنایت پادشاهی نیز قرار می‌گرفت، واقعاً ثروتمند و توانگر می‌شد. جامعه این‌گونه برهمنان غالباً معاششان از محل عواید املاک و سیعی «اگره‌هاره» که پادشاه به آنان واگذار کرده بود تأمین می‌شد. و ما از برهمنانی خبر داریم که مالکان بزرگی بوده‌اند و ثروت هنگفتی داشته‌اند. برهمن‌های دیگر که الزاماً برای تعلیم وداها و اجرای مراسم قربانی پرورش نیافته بودند، منصب‌های عالی در دستگاه‌های دولتی می‌یافتند، یا از راه تجارت ثروتمند می‌شدند. به‌طوری‌که قبلاً ذکر شد (ص ۲۴۷)، بنابر اصل هدف‌های سه‌گانه زندگی، ثروت در برنامه زندگی هندو پایگاهی مسلم داشت.

در بیشتر آثار ادبی قدیم هند، جهان از دید افراد مرفه نگریسته شده است. بارها گفته شده که فقر مرگ است و نه زندگی، و برای لقمه‌ای نان خدمت دیگران کردن به‌مثابه زندگی سگ است و شایسته یک فرد آریایی نیست. از زمان ریگ‌ودا که در آن دعا‌های بسیاری برای دارایی و ثروت مندرج است، ثروت دنیوی از نظر اخلاقی برای انسان عادی چیزی پسندیده و خواستنی تلقی می‌شد، و در واقع هم برای یک زندگی کامل متمدنانه امری اساسی و ضروری بود. زاهدی که به میل خود دست از ثروت خویش می‌کشید و تارک دنیا می‌شد، با عمل خود مورد نهایت احترام قرار می‌گرفت. هرچند وی با ترک دنیا پیشرفت و تعالی معنوی را برای خود تأمین می‌کرد، و در طریق رستگاری یا مکشه^۱ که چهارمین و آخرین هدف هستی بود گام برمی‌داشت، زندگی زاهدانه مثل زندگی فرد عادی نبود. در تقسیم‌بندی نظری مراحل چهارگانه زندگی (ص ۲۳۱ و بعد)، مرحله دوم دیدگاه‌های فراوانی به مرد خانواده می‌بخشید و او را تشویق می‌کرد که برای خانواده خود ثروتی بیندوزد، و قسمتی از آن را حداقل برای لذت‌های جسمانی صرف کند. بدین ترتیب، کمال مطلوب‌های هند باستان اگرچه همان کمال مطلوب‌های جهان

غرب نبود، به هیچ وجه کسب پول و ثروت را نفی نمی کرد. هند نه فقط دارای یک طبقه تجمل دوست ذوق ورز و لذت جو بود، بلکه بازرگانان ثروت اندوز و پیشه‌وران دولتمندی نیز داشت که اگرچه از لحاظ احترام به پای برهمنان و جنگاوران نمی رسیدند، در جامعه از مقام والایی برخوردار بودند.

هرچند بنیاد صنعت هند باستان در همه ادوار به کار فرد پیشه‌ور متکی بود که بیشتر افراد خانواده‌اش به او کمک می کردند، کارگاه‌های بزرگ‌تری هم وجود داشت که عمدتاً با کار کارگران روزمزد می چرخید، دولت ماوریه نه فقط دارای کارگاه‌های ریسندگی و بافندگی بود (ص ۲۶۱ و بعد)، بلکه کارگاه‌هایی هم مخصوص ساختن سلاح و سایر تدارکات ارتش داشت که حرفه‌مندان حقوق‌بگیر آن‌ها را اداره می کردند. معادن بزرگ هم در تملک دولت بود و دولت از آن‌ها بهره‌برداری می کرد. با این حال، اگرچه نظام اقتصادی هند در عصر سلسله ماوریه تقریباً به نوعی سوسیالیسم دولتی مانند بود، همواره جایی هم برای تولیدکنندگان و توزیع‌کنندگان منفرد وجود داشت. گاه‌گاه از تولیدکنندگان خصوصی‌ای سخن گفته می شود که وضع و سطح حرفه خود را از صورت تولید کوچک خانگی به مراتب بالاتر برده و میزان بیشتری کالا برای بازاری بزرگ تهیه می کردند. مثلاً در یک متن قدیمی جینی [۲۵]، از سفالگر ثروتمندی به نام سدالپوته^۱ یاد شده که دارای ۵۰۰ کارگاه سفالگری بوده؛ و نیز کاروانی از قایق‌ها داشته است که مصنوعات وی را در سراسر سواحل گنگ توزیع می کرده‌اند. اشارات دیگری نیز هست که تولید به میزان وسیع برای بازاری بزرگ را تأیید می کند، و نشان می دهد که این امر در هند باستان پدیده ناشناخته‌ای نبوده است، اگرچه صنعتگرانی مانند سدالپوته بدون شک نادر بوده‌اند.

نوعی سازمان صنعتی هم در مقیاس بزرگ‌تری از کارگاه شخصی، و احتمالاً عمومی‌تر از سازمان کارفرمایان وجود داشت، و آن گروه تعاونی کارگران بود که شاید بتوان آن را با آرتل^۲ روسیه قبل از انقلاب قیاس کرد. از این گروه‌ها در داستان‌های جاتکه پالی و نیز در جاهای دیگر یاد شده و گفته شده است که به کارهای بزرگی از قبیل ساختن معبد‌ها و خانه‌ها می پرداخته‌اند. وجود آن‌ها انگیزه تشویق تقسیم کار بود، مثلاً یکی

1. Saddālaputta

۲. artel: در روسیه، اتحادیه کارگرانی که در درآمد کار دسته‌جمعی خود مشارکت دارند. -م.

چوبه تیر را می ساخت، دیگری پرهای آن را، و بالاخره سومی پیکان آن را نصب می کرد. در کتاب های قانون برای این تعاونی ها یا اعضای آن ها در صورت نقض قرارداد تنبیه هایی مقرر شده بود.

پیشه وران بیشتر مصنوعات خویش را در مغازه خود مستقیماً به خریداران می فروختند. به طور متعارف هر پیشه یا تجارتی در خیابان یا بازار مخصوص و جداگانه ای متمرکز بود که در آن راسته پیشه ور دکان، منزل و انبار خود را داشت. از گواهی مگاستنس که ارتهه شاستره نیز آن را تأیید می کند برمی آید که در دوران سلسله ماوریه، قیمت ها را مقامات رسمی بازار تعیین می کرده اند. اثر اخیر پیشنهاد می کند که به منظور حفظ و تثبیت بهای عادلانه کالا، مأموران دولت باید در موقعی که کالایی از کالاهای اساسی ارزان و فراوان است، مقدار زیادی از آن را خریداری و در انبارهای دولتی ذخیره کنند، و به هنگام کمبود آن را از انبار خارج کنند و در اختیار مردم قرار دهند [۲۶]، و بدین ترتیب هم قیمت بازار را بشکنند و هم در این معامله درآمدی عاید خزانه شاه گردانند. هیچ مدرکی دال بر این که این اندیشه تاکنون تحقق یافته باشد در دست نیست، اما نکته جالب این است که نظریه پردازان سیاسی هند باستان در ۲,۰۰۰ سال قبل، برنامه هایی را پیش بینی کرده بوده اند که در روزگار ما سازمان خواربار و کشاورزی^۱ (وابسته به سازمان ملل متحد) برای تثبیت سطح قیمت کالاهای اساسی مورد نیاز در مقیاس جهانی پیشنهاد کرده است.

اصناف

علاوه بر دولت، عامل دیگری هم در کنترل قیمت ها و استاندارد کردن کالاها وجود داشت، و آن صنف یا «شرنی» بود که نوعی سازمان صنعتی و تجارتی به شمار می رفت و سهم عمده ای در اقتصاد هند قدیم، همچون بیشتر تمدن های باستانی یا قرون وسطایی داشت. حتی در منابع ودایی اشاره های ضعیف و نامطمئنی به نوعی سازمان صنفی شده است، ولی به طور مسلم هنگام تدوین کتاب های مقدس بودایی، اصناف در همه

۱. Food and Agriculture Organization (FAO). از کارگزاری های سازمان ملل متحد که در اکتبر ۱۹۴۵ تأسیس شد و در دسامبر ۱۹۴۶ زیر نظر سازمان ملل متحد قرار گرفت. هدفش توسعه اقتصادیات جهان از طریق بهبود وضع زراعت، توزیع فراورده های کشاورزی، اصلاح وضع روستاییان و بالا بردن مقدار و درجه مرغوبیت مواد غذایی است. — م.

شهرهای مهم هند وجود داشتند و تقریباً هرگونه تجارت و صنعتی را در بر می‌گرفتند - حتی خبر از وجود صنف دزدان در دست است.

صنف گروه‌های تعاونی پیشه‌وران و فرد فرد کارگران یک حرفه خاص را در یک شخصیت حقوقی واحد و یکپارچه‌ای مجتمع می‌ساخت. قواعد و مقررات کار، دستمزد، استانداردهای تولید و بهای کالاهایی را که افراد صنف تهیه می‌کردند تعیین می‌نمود، مقرراتی که صنف وضع می‌کرد قدرت قانونی داشت و شاه و دولت از آن حمایت می‌کردند. صنف در قبال همه اعضای خود نیز حقوق قانونی داشت، و این حقوق را دولت به رسمیت می‌شناخت. دادگاه صنفی می‌توانست مانند شورای کاست، فرد متخلف را از صنف اخراج و طرد کند - و این مجازاتی بود که عملاً او را از کار و حرفه آبا و اجدادی‌اش محروم می‌ساخت و به فقر و بدبختی می‌کشانید. در نوشته‌های بودایی از گونه‌ای دادگاه‌های صنفی سخن به میان آمده است که به اختلافات اعضای خود با همسرانشان رسیدگی می‌کرد. بنابر دستورها و احکام دین بودایی، زن شوهردار نمی‌توانست بدون اجازه شوهر و صنف او راهبه شود. از این جا معلوم می‌شود که صنف نه تنها در حیات اقتصادی اعضای خود، بلکه در زندگی اجتماعی آنان نیز صاحب قدرت بود. صنف از زنان بیوه و یتیمان به مثابه سرپرست و قیم حمایت می‌کرد و بیمه آنان در موقع بیماری و ناتوانی بود. قدرت و وظایف صنف در این مورد کاملاً مانند قدرت و وظیفه شورای کاست در ادوار اخیر بود. گرچه بعضی از صاحب‌نظران در این مورد با ما هم‌عقیده نیستند، ما جز این نمی‌توانیم بگوییم که اصناف در تحول کاست‌های تجارتی نقش مؤثری داشته‌اند.

هر صنف رئیسی داشت که مهتر^۱ یا ریش سفید یا «جیشتهکه»^۲ به زبان پالی «جتتهکه»^۳ نامیده می‌شد. مهتر را مشاورانی از اعضای جوان‌تر صنف کمک می‌کردند. منصب مهتری معمولاً ارثی بود، و یکی از ثروتمندترین اعضای صنف این مقام را اشغال می‌کرد. در کتاب‌های مقدس پالی مهتر را همیشه فرد بسیار متمولی توصیف کرده‌اند که در دربار نفوذ زیادی دارد و حتی به شاه هم نظر مشورتی می‌دهد. اصناف زندگی سازمانی و تنالواره‌ای داشتند، و مانند اصناف اروپای قرون وسطا دارای درفش و نیز پرچمی «چوری»^۴ بودند که از دُم غرگاو درست شده بود که هم جنبه آیینی داشت و هم نشان اشرافیت بود. این پرچم‌ها و سایر علائم و نشان‌ها گاه با منشور شاه اعطا می‌شد، و

1. Elder

2. jyeṣṭhaka

3. jeṭṭhaka

۴. chauris: واژه معمولی هندی، در سنسکریت چمره (camara).

در مراسم مذهبی محلی، افراد صنف آن را حمل می‌کردند. بعضی از اصناف نیز نظیر اصناف قرون وسطای اروپا، دارای نیروی نظامی اختصاصی^۱ بودند و به هنگام ضرورت همچون نیروی پشتیبان ارتش شاهی خدمت می‌کردند (ص ۱۸۶).

در سراسر هند کتیبه‌هایی حاکی از ثبت عطایای اصناف به نهادها و جنبش‌های مذهبی از هر نوع به دست آمده که معروف‌ترین آن‌ها عطیه صنف حریرباف مندر سور است که قبلاً به آن اشاره کردیم. اصناف می‌بایست دارای ثروت هنگفتی بوده باشند که بتوانند به چنین بخشش‌هایی مبادرت کنند، و بدون شک اعضای آن ماهانه مبلغی به صندوق صنف می‌پرداختند. همین پرداخت‌ها، به علاوه جرمه‌هایی که از متخلفان قوانین صنفی گرفته می‌شد، به افزایش و تراکم ثروت صنف کمک می‌کرد. در نوشته‌های حقوقی به اصنافی اشاره شده است که مانند بانکداران عمل می‌کرده‌اند - سپرده مردم را می‌گرفته‌اند و به بازرگانان و دیگران با بهره وام می‌داده‌اند. اصناف اغلب به منزله متولیان و امنای موقوفات مذهبی عمل می‌کردند. چه بسا فرد متدینی مبلغی به صنفی می‌پرداخت، مشروط بر این که صنف همواره چراغی را در معبدی برای او روشن نگه دارد یا هر سال لباس نو برای راهبان یک دیر بودایی تهیه کند. کتیبه‌هایی که از این گونه اعمال نیکوکارانه یاد کرده‌اند زیاد است، و بی شک اصناف در عین این که وظیفه خود را در این گونه دادوستدها انجام می‌دادند خود نیز سود می‌بردند.

روح همبستگی صنفی به پیشه‌وران و بازرگانان شرافت نفس و مناعتی بخشید که بدون آن هرگز به وجود نمی‌آمد. شواهد بسیاری از آشوب و برخورد بین اصناف مختلف و گروه‌های تجاری در دست است؛ این وضع به خصوص در دکن دوره قرون وسطا بارها پیش می‌آمد، چه در این جا صنف و کاست غالباً وظایفشان در هم تداخل پیدا می‌کرد یا عملاً وظایفشان یکی بود، و تقسیم عجیب کاست‌ها به کاست‌های دست راستی و دست چپی به درگیری‌های بسیاری منجر می‌شد (ص ۲۱۴ و بعد). این واقعیت که گاه از بیش از یک صنف برای حرفه واحدی در یک محل نام برده شده دال بر آن است که اصناف گاهی تجزیه می‌شده‌اند.

دستاوردهای فنی

اگرچه ابزارهای صنعتگر هندی همیشه ابتدایی و ساده بوده، کارش به علت ظرافت و

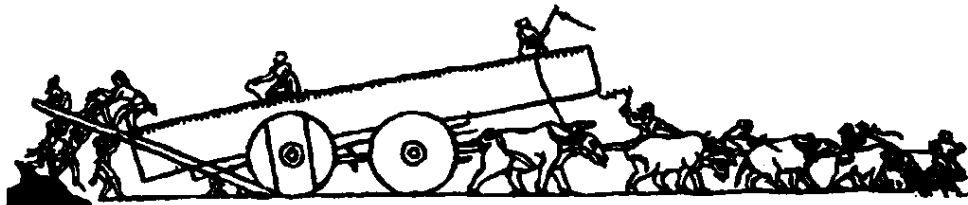
استادی همواره تحسین شده است. به همین جهت دستاوردهای فنی هند باستان نمی‌توانسته است به فراموشی سپرده شود. ریسندگان و بافندگان هندی می‌توانستند پارچه‌های ابریشمی و موسلین نیمه‌شفاف و بسیار ظریف و نازک ببافند که نمونه آن به‌خوبی در حجاری‌ها پیداست (لوح ۳۴ - ب). این کالا در امپراتوری روم خواستاران بسیار داشت. هند برخلاف یونان باستان و چین قرون وسطا، در هنر سفال‌سازی چنان جایگاهی نیافت؛ به‌راستی که از لحاظ زیباشناسی، هیچ‌یک از سفالینه‌های ادوار تاریخی به‌خوبی ظروف ماقبل تاریخی شمال-غرب (شکل ۴) که دارای نقش و نگار ساده ولی طراحی بسیار عالی بودند، نیست؛ اما سفالینه‌های درخشان و سخت براق از نوع مرسوم به «ظروف شمالی با لعاب مشکی»^۱ موفقیت فنی بسیار معتبر و بزرگی است. در مورد کارهای سنگی در مقیاس بزرگ، بهترین نمونه ستون‌های عظیم یکپارچه دوره ماوریه است. بسیاری از این ستون‌ها کتیبه‌های آشوکا را بر خود دارند، ولی مسلم نیست که وی آن‌ها را ساخته و برپا داشته است، چه‌بسا ممکن است که تعدادی از آن‌ها از زمان قبل از وی وجود داشته‌اند. همه ستون‌ها از جنس ماسه‌سنگ و از یک معدن که در چنار،^۲ محلی در ۴۰ کیلومتری جنوب غربی وارانسی قرار داشته تراشیده شده است. حدود سی ستون در بسیاری از قسمت‌های هند شمالی، از سانچی در جنوب تا ترای^۳ نپال در شمال پیدا شده است. سر حجاری شده این ستون‌ها از نظر هنری کاری فوق‌العاده است، اما خود این ستون‌ها به‌منزله شاهدهی بر موفقیت تکنولوژیایی هند، به‌مراتب اهمیت بیشتری دارند. وزن هر یک از این ستون‌ها حدود پنجاه تن و درازای آن‌ها شش متر است، و از سنگ یکپارچه تراش خورده و صیقل شگفت‌انگیزی از صلابت و برآقی به آن‌ها داده شده، و اغلب از صدها کیلومتر فاصله به محل فعلی خود حمل شده است. فرایند ساختن، صیقل کردن و حمل آن‌ها هنوز دقیقاً روشن نشده است، و ظاهراً اسرار آن اندکی پس از دوران ماوریه، یعنی زمانی که مکتب صنعتگرانی که در معدن ماسه‌سنگ چنار کار می‌کردند از میان رفت، نابود گشت. با آن‌که نمونه‌های زیبای بسیاری از سنگ‌تراشی دوره‌های بعد به دست ما رسیده که بعضی از آن‌ها از لحاظ هنری گیراتر و دل‌انگیزتر از ستون‌های دوره ماوریه است، جای تردید است که هند هیچ‌گاه دیگر توانسته باشد چنان استادی کاملی از خود در حجاری سنگ‌های عظیم‌الجثه یکپارچه نشان دهد.

1. northern black polished ware

2. chunar

3. Tarāi

ستون آهنی مهرولی^۱ نزدیک دهلی فوق‌العاده جالب است، اگرچه از لحاظ هنری چندان ارزشی ندارد، و گیرایی و ابهت آنی آن نیز کمتر از ستون‌های ماوریه است. این ستون به یادبود پادشاهی موسوم به چندره، احتمالاً همان چندره‌گوپته دوم (حدود ۳۷۶-۴۱۵م) برپا شده است، و اکنون در نزدیکی قطب منار^۲ قرار دارد که بزرگ‌ترین



شکل ۱۶- حمل یک ستون (از طرحی بر دیواری مربوط به قرون وسطا در ریچور، میسور).
(با اجازه دفتر باستان‌شناسی حکومت هند)

بنای تاریخی هند در دوران اسلامی است، اگرچه این ستون در اصل بر تپه‌ای نزدیک امبالا ساخته شده بود. ارتفاع آن ۷ متر است، و آهنی است یکپارچه، با اندازه و وزنی که مسلماً آهنکاران اروپایی تا صدسال پیش قادر به تولید نظیر آن نبوده‌اند. مانند ستون‌های دوره ماوریه ما مدرک روشنی از چگونگی ساخت این ستون در دست نداریم، لیکن مسلم است که تهیه آن مستلزم کار و دقت بسیار زیادی بوده و مهارت و حذاقت فنی چشمگیری در تهیه و ذوب فلز آن به کار رفته است. کارایی و مهارت هند باستان در فلزکاری شاهد دیگری هم دارد، و آن این‌که این ستون اگرچه بیش از ۱,۵۰۰ سال در معرض باران‌های شدید و بادهای موسمی قرار داشته است، اثری از زنگ‌خوردگی در آن دیده نمی‌شود. این امر معلول این واقعیت نیست که هندیان نوعی آلیاژ فولاد زنگ‌نزن اختراع کرده بودند، زیرا ستون از آهن کاملاً خالص ساخته شده است. در مورد استحکام و دوام شگفت‌انگیز این ستون آهنی نظرهای مختلفی ابراز شده، ولی تاکنون توضیح قانع‌کننده‌ای داده نشده است. نظریه‌ای که در یک مجله علمی [۲۷] با اطمینان عرضه

1. Iron Pillar of Meharauli

۲. Qutb Minar. پس از فتوحات مسلمانان در هند، قطب‌الدین ایبک امیر ترک در لاهور و دهلی، مسجد قوه الاسلام را [در دهلی] بناکرد (۵۸۸ هـ ق / ۱۱۹۲ م) و مناری در کنار آن ساخت که به قطب منار شهرت دارد. -

شده بر این است که دوام ستون نتیجه جو و آب و هوای خشک دهلی است، ولی این نظر نارساست، زیرا دهلی به هنگام فصل بارندگی بسیار مرطوب است، و در آن موقع آهن معمولی فوراً زنگ می‌زند. از آن‌جا که فرایند اکسایش نیاز به کاتالیزور دارد، ممکن است خلوص زیاد آهن موجب حفظ ستون آهنی در مدتی چنین دراز و در چنان هوایی شده باشد، و این خود نشانی دیگر از مهارت فنی فوق‌العاده هند به شمار می‌رود.

بازرگانی و مالیه

اقتصاد پولی هند از روزگار بودا آغاز می‌شود. این نکته را که ضرب سکه از غرب به هند آمده است با قاطعیت و یقین نمی‌توان اثبات کرد، اما قدیم‌ترین اشاره‌های صریح به پول مسکوک در متونی به چشم می‌خورد که به اندک زمانی پس از تأسیس سلسله هخامنشی در ایران مربوط می‌شود. ایران اولین امپراتوری بزرگی بود که سکه رسمی ضرب کرد، و مدتی پنجاب را هم تحت حکومت خود داشت. بابلی‌ها و آشوری‌ها امور مالی خود را با شکل‌های نقره غیرمنقوش سامان می‌دادند، لیکن پادشاهان هخامنشی ضرب سکه منقوش را از لیدی و شهرهای یونانی آسیای صغیر که لااقل یکی دو قرن سابقه ضرب سکه داشتند اقتباس کردند. ممکن است هند ضرب سکه را از ایران نیاموخته و خود آن را به طور مستقل ابداع کرده باشد، اما تقارن ضرب سکه در ایران و هند چشمگیرتر از آن است که بر این احتمال مهر تأیید بزنند، مخصوصاً که نخستین واژه هندی برای سکه یعنی کرشه^۱ ریشه ایرانی دارد.

قدیمی‌ترین سکه هندی^۲ به صورت قطعاتی مسطح از نقره یا برنز، با اشکالی غیرمنظم، ولی دارای وزن دقیق و یکسان بود. روی آن‌ها نوشته‌ای دیده نمی‌شد، تنها جای سوراخ وجود داشت که معنا و مفهوم آن دقیقاً مشخص نیست، ولی احتمالاً متضمن علامت خاص پادشاهانی بوده که آن سکه‌ها را ضرب کرده بوده‌اند، یا انگ نظارت و بازرسی مقامات محلی و بازرگانان بوده است. سکه‌های نوشته‌دار تا قرن دوم قبل از میلاد به طور منظم در هند ضرب نمی‌شد، و با آن‌که از شواهد ادبی چنین برمی‌آید که ضرب سکه طلاً احتمالاً قبل از آن زمان وجود داشته است، قدیمی‌ترین سکه‌های طلای موجود، جز یکی دو نمونه بسیار بسیار نادر، سکه‌های ویمه کدفیسس و مربوط به

۱. karṣa: نام وزنی هم هست. ۲. برای اطلاعات بیشتر ← ص ۸۴۶ و بعد.

قرن اول میلادی است. صرف نظر از سکه‌هایی که از سه فلز متداول ضرب می‌شد، بعضی از پادشاهان یونانی-باکتریایی هم سکه‌های نیکلی ضرب کردند، همچنان‌که شاهان سلسله ساته واهنه در دکن سکه‌هایی از سرب و آلیاژهای متنوع دیگر ضرب نمودند. خریدهای جزئی و کوچک با سکه‌های صدفی یا «وراتکه»^۱ انجام می‌شد که پول رایج مردمان فقیر در بیشتر قسمت‌های هند تا دوره اخیر بود.

گویا مفهوم پول رایج قانونی هیچ‌گاه در هند هندوگرا ریشه و قوامی نگرفته است، و سکه‌ها غالباً در نقاطی بسیار دور از قلمرو ممالکی که آن‌ها را ضرب کرده بودند رواج داشت. بعضی از سلسله‌های مهم مانند پاله‌های بنگال، طبق قاعده معینی سکه ضرب نمی‌کردند و بیشتر متکی به سکه‌های ممالک دیگر بودند. سرعت گردش سکه به مراتب کندتر از امروز بود، و امکان داشت که سکه‌ای قرن‌ها رواج داشته باشد. مثلاً در سفرنامه دریای اریتره^۲ که به متن یونانی اواخر قرن اول میلادی است، آمده که سکه‌های مناندر که لااقل دو قرن قبل در پنجاب سلطنت می‌کرده، در بندر بریگزه^۳ - بریگوکچه،^۴ بروچ^۵ کنونی، بر دهانه نرمداکه ۸۰۰ کیلومتر دورتر از مملکت مناندر بود - رواج داشته است. پول‌های خارجی آزادانه مبادله می‌شد. در شمال-غرب، سکه دراخمائی آتنی و تقلیدهای محلی آن، قبل از حمله اسکندر رایج بود، و سکه‌های هخامنشی، سلوکی، پارتی، رومی، ساسانی و اسلامی در دوره‌های مختلف رواج داشت. در جنوب هند گنج‌های متعددی از سکه‌های امپراتوری روم کشف شده است.

اگرچه شاهی بر وجود دستگاه مالی کاملاً سازمان‌یافته‌ای برای چک، برات، اوراق بهادار و اسناد اعتباری در دست نیست، وام دادن و رباخواری جز در مورد برهمنان، امر کاملاً شایعی بود، و علمای اخلاق هندو، برخلاف علمای مسیحی و مسلمان قرون وسطا، آن را کار نکوهیده و مذمومی نمی‌دانستند. حتی در ریگ‌ودا سخن از بدهکاری به میان آمده است (ص ۵۹۴ و بعد)، و در قدیمی‌ترین دهرمه‌سوتره، نرخ‌هایی برای بهره و همچنین مقرراتی برای بدهی و گروگذاری و رهن وضع شده است. نرخ عادلانۀ بهره $\frac{1}{4}$ درصد در ماه، یا ۱۵ درصد در سال بود. مفسران بعدی این نرخ را منحصر به وام‌های تضمینی می‌دانند. در عمل نرخ بهره به مراتب بالاتر از این بوده است. مانو [۲۸] و بعضی

1. varāṭaka

2. *Periplus of the Erythraean Sea*

3. Barygaza

4. Bhrgukaccha

5. Broach

6. drachm

دیگر از قانونگذاران، نرخ شناوری برای بهره‌وام‌های عادی مقرر داشته بودند که با طبقه وام‌گیرنده مطابقت داشت: برای برهمنان ۲۴ درصد، کشتیه ۳۶ درصد، ویشیه ۴۸ درصد و شودره ۶۰ درصد در سال. ارتهه‌شاستره [۲۹] علاوه بر «نرخ عادلانه»، از سه نرخ دیگر بهره یاد می‌کند. جزئیات این نرخ‌ها دقیقاً مشخص نشده، ولی ظاهراً به وام‌های کوتاه‌مدت برای امور تجاری مربوط بوده است. نرخ عادی تجارتی ۵ درصد در ماه، بهره برای بازرگانانی که در جنگل‌ها مسافرت می‌کردند - کاروان‌های تجارتی زمینی - ۱۰ درصد، و نرخ بهره برای بازرگانانی که به سفر دریایی می‌رفتند ۲۰ درصد در ماه بود. این نرخ‌های عظیم بهره که به ۶۰، ۱۲۰ و ۲۴۰ درصد در سال بالغ می‌شد، میزانی است از منافع و خطرپذیری بازرگانی قدیم هند.

ارتهه‌شاستره و بعضی دیگر از متون حقوقی و قانونی، مقررات انسان‌دوستانه‌ای هم در مورد بدهی‌ها ذکر شده است. اگر میزان بهره پرداخت شده با اصل مبلغ بدهی برابر می‌شد، دیگر بهره‌ای نمی‌بایست پرداخت شود. وام‌هایی که در برابر تضمین یا گروی داده می‌شد، اگر آن گروی مورد استفاده وام‌دهنده قرار می‌گرفت - مثل حیوان بارکش - از پرداخت بهره معاف بود. شوهر مسئول پرداخت بدهی زن خود بود، لیکن زن در برابر بدهی شوهر مسئولیتی نداشت. اما کتاب‌های متأخر قانون متضمن مقرراتی برای فرار از پرداخت‌ها هستند، و حتی گاهی به کلی احکام قدیم‌تر را نادیده می‌گیرند. ممکن بود بستانکار، بدهکار را به زندان اندازد یا به بردگی درآورد، تا آن‌که با کار خود بدهی خویش را ادا کند. ما از بدهکارانی خبر داریم که بستانکاران در به در به دنبال آنان می‌گشتند، و آن بیچارگان سرانجام از شدت یأس و درماندگی دست به خودکشی می‌زدند. مخارج هنگفت اجرای مراسم دینی خانوادگی در آیین هندو، قحطی‌های متناوب، تدارک جهیزه برای دختران، و بسیاری عوامل دیگر همچون امروز، موجب می‌شد که اشخاص میانه‌حال زیر بار قرض بروند، و در آن روزگار مانند امروز بستانکاران آدم‌های سختدل و بی‌مروتی بودند.

قبلاً متذکر شدیم که صنف‌های تجاری همچون بانکداران عمل می‌کردند: هم سپرده‌ها را می‌پذیرفتند و هم وام می‌دادند. شاه یا کارگزاران محلی هم گاه به روستاییان وامی اعطا می‌کردند تا آنان را از تنگی و قحط و کمبود نجات دهند، یا آن‌که کشاورزان را تشویق کنند اراضی بایر را زیر کشت درآورند، یا شبکه آبیاری را توسعه دهند. معابد

بزرگ نیز گاهی کار بانکداران را انجام می‌دادند، در جنوب شوراها ی روستایی گاهی به دهقانان وام می‌دادند. اما بانکداران حرفه‌ای و رباخواران یا شرشتهین^۱ های - به زبان پالی ستهی^۲ - فراوانی هم وجود داشتند.^۳

شرشتهین صرفاً یک وام‌دهنده پول یا بانکدار نبود، بلکه به کار تجارت هم می‌پرداخت. بانکداری در هند، در همه دوره‌ها تا آمدن اروپاییان به هند، تابع و فرع تجارت بود، و بیشتر شرشتهین‌ها منابع درآمد دیگری غیر از وام‌دادن نیز داشتند. اینان غالباً از اعضای برجسته اصناف و صاحب ثروت‌های هنگفت و افسانه‌ای بودند. اگرچه صنعتگران غالباً کالای خود را مستقیماً به مشتری می‌فروختند، اما کشاورزان محصولات زیاده از مصرف خود را با میانجی دلال‌ها به فروش می‌رسانیدند، و دست‌کم از زمان بودا، غیر از خرده‌فروشان و فروشندگان دوره‌گرد طبقه‌ای از فروشندگان عمده یا بنکدار وجود داشت. در داستان‌های جاتکه از شرشتهین‌هایی سخن می‌رود که غله احتکار می‌کردند و کالاهای صنعتگرانی را که عملاً برای خود آن‌ها کار می‌کردند، به قیمت دلخواه خویش می‌خریدند. اصطلاح شرشتهین، ظاهراً گاهی عنوان افتخاری بود که تنها به بازرگانان ثروتمند و متنفذ اطلاق می‌شد. در کتاب‌های مقدس بودایی از شرشتهین‌های عمده‌ای یاد شده است که مورد احترام شاه بوده و در شورای سلطنتی مقاماتی داشته‌اند. در دوره سلسله گوپته، بانکدار عمده یا شرشتهین، گاهی عضو شورای مشورتی محلی بود که به مسئول بخش در کارهای محلی کمک می‌کرد (ص ۱۴۹ و بعد).

اگرچه در نوشته‌ها و کتیبه‌ها شرنی‌ها یا اصناف ظاهراً سازمان‌های عمده تولیدکننده بوده‌اند، اصناف یا شرکت‌های بازرگانی نیز وجود داشته است. این‌گونه شرکت‌های تجارتی در قرون وسطا در دکن بسیار مهم بودند، و در خیلی از شهرها شعبه داشتند. یکی از آن‌ها شرکت ویروئن‌جیگر^۴ نام داشت که معنای تحت‌اللفظی آن «شرکت بازرگانان شریف»^۵ بود. این شرکت در هر یک از شهرهای عمده شبه‌قاره شعبه‌ای داشت و یک شورای مرکزی در آیهول، در میسور آن را اداره می‌کرد. شرکت دیگر

1. śreṣṭhin

2. setṭhi

۳. معنای اصلی کلمه «رئیس» است. در شمال هند به صورت سته (seth) و در زبان دراویدی به شکل چتی (chetti) و ستی (setti) باقی مانده است.

4. Viravalañjigar

5. The Company of Gentlemen Merchants

موسوم به منیگرامه نه فقط در جنوب هند، بلکه در سیلان نیز فعالیت داشت، و مزدوران خود را به هنگام لزوم در اختیار شاهان سیلان قرار می داد.

شرکت های تعاونی چه در زمینه تولید و چه در زمینه توزیع در هند هندو کاملاً شناخته شده بود. اما به طور کلی، این شرکت ها را انجمن های موقتی صنعتگران و بازرگانان تشکیل می داد؛ این شرکت های بازرگانی را نمی توان به هیچ وجه با شرکت های سهامی امروزی مقایسه کرد. این مؤسسات ممکن بود هر از چندی دست به اقدامات تعاونی و دسته جمعی بزرگی بزنند، لیکن کار اصلی شرکت های بازرگانی دادوستد نبود، بلکه حفظ، تقویت و تنظیم فعالیت بازرگانان عضو شرکت بود. کاروان های زمینی اگرچه متشکل از گاری ها و چهارپایان بارکشی که متعلق به افراد بازرگان بود و خود آنان اداره و سرپرستی می کردند، ممکن بود مأموران شرکت به ساماندهی و رهبری آن بپردازند و پاسداران حقوق بگیر شرکت محافظت آن را بر عهده گیرند. اینان در تجارت دریایی نیز همین نقش را داشتند، و احتمالاً صاحب انبارها و کارگاه هایی بودند که اعضای شرکت می توانستند کالاهای خود را با اطمینان خاطر در آن ها انبار کنند. اعضای شرکت که به شهرهای بیگانه مسافرت می کردند از عمال شعبه های محلی کمک دریافت می داشتند و همچون اصناف پیشه وران شرکت های تجاری، بی شک به اعضای خود که دچار تنگدستی می شدند مساعدت می کردند. شرکت از هرگونه تقلب و دغلاکاری، قیمت شکنی، رقابت های نامشروع و هرگونه خلاف کاری دیگر جلوگیری می نمود، و در دادگاه های سلطنتی به نمایندگی از اعضای خود حاضر می شد.

کاروان ها و راه های تجاری

در عصر بودا در بیشتر مناطق شمالی راه های تجاری شناخته شده ای وجود داشت، و در زمان سلسله ماوریه این شبکه راه ها در سراسر شبه قاره گسترده بود. از جمله جاده ای بود که از بندر تاملپیتی بر ساحل گنگ در نزدیکی کلکته کنونی، در امتداد این رود به شهر قدیمی چمپا می رفت، و از آن جا از طریق پاتلیپوتره و وارانسی به کوشامبی می رسید. پس شاخه ای از مسیر ویدیشیا و اوجیین به بندر بهریگوکچه در دهانه نرمد می رفت، و شاخه اصلی از کوشامبی در امتداد ساحل جنوبی یمونا تا متهورا کشیده می شد. در این جا شاخه ای از آن از راجستان فعلی و صحرای تار می گذشت و به بندر

پتله،^۱ نزدیکی مصب سند می‌رسید. جاده اصلی از دهلی نو عبور می‌کرد، از طریق شاکله (سیالکوت) از پنج رود پنجاب می‌گذشت و به شهر تکسشیل در شمال-غرب می‌رفت، و از آنجا تا دره کابل و آسیای مرکزی ادامه می‌یافت. شهرهای بزرگ شمال گنگ-یمونا از راه جاده‌های فرعی به جاده اصلی می‌پیوستند. اگرچه طی قرن‌ها مسیر این جاده اندکی تغییر یافته، همواره شریان اصلی و شاهراه هند شمالی به شمار می‌رفته است. امپراتوران سلسله ماوریه به این راه بزرگ کاملاً توجه داشتند، و در سراسر آن در فواصل منظم سنگ‌های مسافت‌نما کار گذاشته و چاه‌های آب و استراحتگاه‌هایی ساخته بودند. جاده اصلی به سمت جنوب از اوجینی به شهر پرتیشتانه در شمال غربی دکن می‌رفت، این شهر مقارن با آغاز مسیحیت پایتخت امپراتوری سته واهنه بود. جاده پس از آن از فلات دکن می‌گذشت و به کریشنای سفلا می‌رسید، و از آنجا به شهرهای بزرگ جنوبی کانچی (کانجی-ورم) و مدورای می‌رفت. همزمان با آغاز دوره مسیحی، شبکه‌ای از راه‌های فرعی از این جاده کهن منشعب می‌شد که همه شهرهای مهم شبه‌قاره را به یکدیگر متصل می‌کرد. تماس میان شمال و جنوب از طریق شرق، در آغاز نه چندان نزدیک بود و نه تردد زیاد داشت، لیکن جاده‌های میان پاتلیپوتره و اریسا می‌بایست قبل از دوره سلسله ماوریه وجود می‌داشته است. در دوره آشفته پس از سلسله ماوریه، جنگل‌های هند مرکزی که ناحیه‌ای وحشی و دور از تمدن بود، برای مسافرت چندان مساعد به نظر نمی‌رسید، و جاده غربی لااقل تا دوره گوپته مهم‌ترین راه ارتباطی به شمار می‌رفت.

رودهای بزرگی که این جاده‌ها آن‌ها را قطع می‌کردند و از آن‌ها می‌گذشتند، پل نداشتند. مهندسان هندی با آن‌که در بسیاری از زمینه‌ها کارایی و کفایت فراوان داشتند، ظاهراً در ساختن پل بر روی رودهای پهناور تخصص و مهارتی به دست نیاورده بودند. اما خدمات منظم قایقرانی در عصر سلسله ماوریه که دولت تنظیم و اداره می‌کرد، در تقاطع‌ها و گذرگاه‌های مهم، کار عبور و مرور را تأمین می‌نمود.

جهانگردان اروپایی که در قرن هفدهم امپراتوری مغولان هند را دیده‌اند، همگی از بدی جاده‌ها شکایت کرده‌اند؛ جاده‌ها حتی با معیارهای سطح پایین آن روز اروپا، واقعاً بسیار بد بوده است. هندیان در کار جاده‌سازی هیچ‌گاه به پای رومیان نرسیدند، اما از

شواهدی که در کتیبه‌های آشوکا، در ارتقه‌شاستره و در دیگر مأخذ هست چنین برمی‌آید که در دوره فرمانروایی دولت‌های مقتدر و فعال از جاده‌ها به‌خوبی نگهداری می‌شده است؛ و وضع بد و خراب جاده‌ها در دوران مغول نمی‌تواند نمودار وضع جاده‌ها در ادوار پیشین بوده باشد.

در فصل‌های بارانی که تقریباً با تابستان اروپا متناظر است، جاده‌ها عملاً غیرقابل عبور می‌شدند. از رودخانه‌های در حال طغیان با قایق و کرجی نمی‌شد عبور کرد، و هرگونه تردد و مسافرتی قطع می‌شد؛ حتی هزاران درویش سرگردان و فقیر طریقت که معمولاً طول و عرض هند را پیاده درمی‌نوردیدند و از زیارتگاهی به زیارتگاه دیگر می‌رفتند، تا بند آمدن ریزش باران، به اجبار در صحن معبدی، یا حیاط بیرونی مخدوم مهربانی یا غاری در نزدیک دهکده توقف می‌کردند. اما در سایر اوقات سال، مخصوصاً در روزهای سرد و آفتابی زمستان، یعنی در آن هنگام که وضع هوای هند شمالی مثل روزهای خشک اواخر ماه مه در انگلستان بود، کاروان‌طویلی از گاری‌ها و اربه‌هایی که با گاو میش کشیده می‌شد، و دیگر حیوانات بارکش مانند گاو نر، الاغ، قاطر و شتر با سرو صدای زیاد از جاده‌های خاکی عبور می‌کردند.

جاده‌ها برای کاروان‌های تجارتی خطرناک بود. بسیاری از جاده‌های تجارتی که مراکز تمدن را به یکدیگر وصل می‌کرد، از میان جنگل‌های انبوه و از فراز تپه‌هایی می‌گذشت که مسکن قبایل وحشی بود. روستاهایی وجود داشت که همه ساکنان آن دزد بودند، و آماده برای آن‌که در هر لحظه به کاروان بازرگانان دستبرد بزنند. علاوه بر آنان، خطراتی هم از جانب حیوانات وحشی - ببر، فیل و مخصوصاً مار - متوجه کاروانیان بود، و مناطق دورافتاده‌تر مملکت مرکز تردد شیاطین و دیوان خبیث بدکردار از هر قسم و از هر نوع بود. در چنین اوضاع و احوالی بازرگانان ترجیح می‌دادند که در مواجهه با خطر نیز شریک یکدیگر باشند. از این رو، می‌خوانیم که تا حدود ۵۰۰ تن با هم در یک کاروان سفر می‌کرده‌اند. در منابع پالی از گروه‌هایی که پاسداران حرفه‌ای کاروان‌ها بوده‌اند سخن رفته است. اینان عبور کاروان را از جاده خاصی تأمین می‌کردند و حفاظت و راهنمایی کاروانیان را بر عهده می‌گرفتند، و به نظر می‌آید که آنان یکی از عوامل و مشخصه‌های ضرور جاده‌های کاروان‌رو، به شمار می‌رفته‌اند، به‌ویژه در جاهایی که شرکت‌های بازرگانی محافظ و راهنمایی از خود نداشته‌اند. اگر نوشته‌های ارتقه‌شاستره

دربارهٔ وظایف انته‌پاله (ص ۱۵۷) مقرون به حقیقت باشد، چنین به نظر می‌رسد که پادشاهان سلسلهٔ ماوریه در حفظ جاده‌ها به‌جد می‌کوشیده‌اند؛ و این امر در مورد سلسله‌های مهم دیگر نیز صادق است. با این حال، خطراتی که از سوی دزدان متوجه کاروانیان می‌شد در داستان‌ها شاهد بسیار دارد، و نرخ عظیم بهره‌ای که ارته‌شاستره در مورد وام‌هایی که برای تجارت در سرزمین‌های دوردست پیشنهاد می‌کند خود شاهد دیگری بر وجود چنین مخاطراتی است.

کاروانسالار یا «سارته‌واه»^۱ شخصیت مهمی در جامعهٔ بازرگانی بود. لوحه‌های مسی عصر گویته که در شمال بنگال کشف شده (ص ۱۵۱) نشان می‌دهد که کاروانسالار بزرگ هر ناحیه می‌بایست مقام عمده‌ای در شورای بخش بر عهده می‌داشته است. شخصیت مهم دیگری که برای قافلهٔ تجارتي ضرورت داشت، راهنمای کاروان بود. به زبان پالی تهله‌نیامکه^۲ - که کتاب‌های مقدس پالی بر وجود او گواهی می‌دهند. هموست که کاروان را در صحراها و مناطق متروک راهنمایی، و با جهت‌یابی از روی ستارگان راهبری می‌کند.

از رودهای عمده برای حمل کالا و مسافر با کشتی‌های بزرگ و کوچک استفاده می‌شد. رود گنگ به‌منزلهٔ شریان دشت عظیم هند بود. و رود سند و رودهای دکن نیز راه‌های عمدهٔ تجارتي به شمار می‌رفتند. این رودها نیز نظیر جاده‌های بیابانی پرمخاطره بود: دزدان رودخانه‌ای فراوان بودند؛ در بعضی از رودها ریگ‌پشته‌ها و در برخی دیگر صخره‌های زیرآبی خطر بزرگی برای ملاحان و کشتیرانان بود.

کالای تجملی مواد اصلی تجارت‌های راه دور بود - ادویه، چوب صندل، طلا و جواهرات از جنوب، ابریشم و موسلین از بنگال و وارانسی، و مشک، زعفران و دم غژگاو از مرتفعات - لیکن نباید تصور کرد که کالاهای کاروان‌های تجارتي به این اقلام منحصر بوده است. در بسیاری از نواحی تجارت انواع فلزات رواج داشت. منبع عمده آهن هند در جنوب ایالت بهار بود، و کنترل جاده‌ای که از ناحیهٔ آهن‌خیز حوالی رانچی کنونی به سمت گنگ می‌رفت، احتمالاً عامل عمده‌ای در اعتلای اولیهٔ قدرت مگده بوده است. مس در قسمت‌های مختلف دکن، راجستان، و نواحی غربی هیمالیا استخراج و تصفیه می‌شد. نمک که از ضروریات اقلیم‌های گرمسیر است، از سواحل دریا و از رسوب‌های

مختلف نمک کوهی، خصوصاً از کوه نمک^۱ در پنجاب به دست می‌آمد. بعضی از اقلام مواد غذایی در زمره کالاهای تجارتی بود که به سرزمین‌های دوردست صادر می‌شد؛ شکر به مناطق سردتر و خشک‌تر که در آنجا نیشکر خوب رشد نمی‌کرد حمل می‌شد؛ و برنج به منزله غذای تجملی به قسمت‌های شمال-غرب صادر می‌گشت.

تجارت دریایی و تماس‌های ماورای دریاها

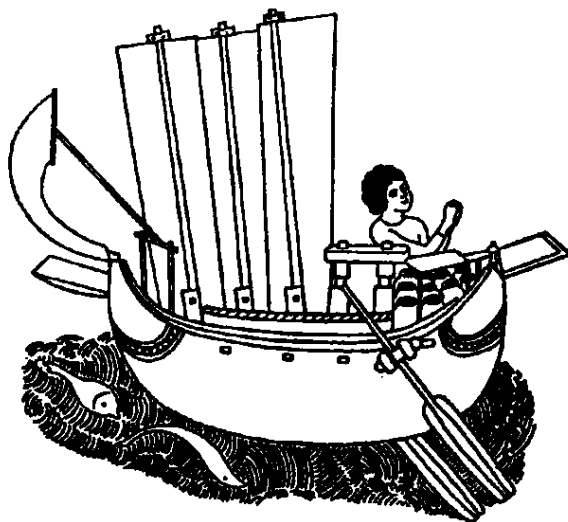
اعم از این‌که آریایی‌های عصر ریگ‌ودا دریا را می‌شناخته‌اند یا نه، در دوره بودا یا اندکی پس از آن، دریانوردان هندی شبه‌قاره را دور زدند و احتمالاً برای نخستین بار با برمه، مالایا و جزایر اندونزی تماس برقرار کردند. در قرون اولیه مسیحی، تجارت دریایی مخصوصاً با مغرب زمین توسعه بیشتری یافت؛ امپراتوری روم کالاهای تجملی شرق را به مقدار زیاد می‌خواست. با سقوط امپراتوری روم، تجارت با غرب تا حدی راکد شد، اما اندکی بعد اعراب جای آن امپراتوری را گرفتند، و با بالا رفتن سطح زندگی مادی در اروپای قرون وسطا، وضع به بهبودی گرایید. قبل از فرا رسیدن دوران سلسله گوپته، تماس از طریق دریا میان جنوب هند و چین برقرار شده بود، و زمانی که تجارت با غرب راه افول پیمود، تجارت با چین فزونی گرفت. چین خواستار جواهرات، عطریات و دیگر کالاهای لوکس و تجملی هند بود، و این تقاضا هنوز هم به قوت خود باقی است.

بعضی از دانشمندان هندی که شور و تعصبی بیش از اندازه داشته‌اند، درباره موفقیت‌های دریانوردی هند باستان راه مبالغه پیموده‌اند، در صورتی که آنان به هیچ‌وجه با وایکینگ‌ها^۲ یا بعضی دیگر از ملل دریانورد قابل مقایسه نیستند. صادرات بیشتر کالاها با کشتی‌های خارجی انجام می‌گرفت. اگرچه نوشته‌های هندی سخن از کشتی‌هایی می‌گویند که بیش از ۱,۰۰۰ سرنشین داشته‌اند، چنین گفته‌هایی مبالغه‌ای بیش نیست. به گفته پلینی که درباره تجارت دریایی اقیانوس هند اطلاعات دقیقی داشته،

۱. Salt Range: رشته کوهی در هند، بین رودهای سند و جهلم، در شمال غربی پنجاب و پاکستان. ارتفاع آن ۱۵۲۰ متر است و معادن نمک دارد. -م.

۲. Vikings: جنگجویان اسکاندیناویایی که از قرن ۹ تا ۱۱ م به کرانه‌های اروپا و جزایر انگلستان حمله می‌بردند. وایکینگ‌ها روزگاری بهترین سازندگان کشتی و دریانوردان جهان بودند، و چندان در دریا پیش رفتند تا به گروئنلند و شمال آمریکا رسیدند. -م.

ظرفیت بزرگ‌ترین کشتی هندی که می‌شناخته تنها ۳,۰۰۰ آمفورا^۱ بوده است که چیزی برابر هفتاد و پنج تُن می‌شود. در قرن پنجم فاه‌هسین، جهانگرد چینی با کشتی‌ای که ۲۰۰ سرنشین داشت از سیلان به جاوه سفر کرده، و این بزرگ‌ترین وسیله دریایی برای حمل مسافر و کالا است که در یک منبع قابل اعتماد مربوط به هند باستان ذکر شده است، و دلیلی در دست نیست که گفتار فاه‌هسین مقرون به حقیقت نباشد. تصویرهای اندکی که از کشتی‌های این دوران به جا مانده است اطلاعی درباره اندازه کشتی‌ها به دست نمی‌دهد. تنها از روی یکی از این تصویرها که در اجنتا به دست آمده، می‌توان گفت که کشتی سه‌دکله هم وجود داشته است (شکل ۱۷)؛ و کشتی‌هایی که چنان زنده و واقع‌پردازانه بر فریزهای معبد بزرگ بودایی بوروبودور^۲ در جاوه نقش شده است همگی نسبتاً کوچک هستند؛ و بزرگ‌ترین آن‌ها تنها پانزده سرنشین دارد. همه آن‌ها پاروگیرهای بیرونی محکمی، مشابه کشتی‌های ماهیگیری کنونی هند جنوبی و سیلان داشتند، و با پاروهای بلند هدایت می‌شدند. در آن زمان هنوز سکان شناخته نشده بود.



شکل ۱۷- تصویر یک کشتی متعلق به قرن ششم میلادی (از روی نقش غار شماره ۲ در اجنتا).

(با اجازه انتشارات دانشگاه آکسفورد)

۱. amphorae واحد ظرفیت برابر ۶/۷ گالن یا ۲۵/۵ لیتر. - م.

۲. Borobudur: بقایای یک بنای عظیم بودایی، احتمالاً از قرن ۸ و ۹ م، در جاوه مرکزی، اندونزی؛ به شکل هرم ناقصی است و در داخل آن مجسمه نشسته بودا قرار دارد. در اطراف آن سه صغه بر ایوان‌ها بنا شده [است] که از فراز آن‌ها می‌توان مجسمه بودا را نگریست. - م.

در هند باستان برای ساختن کشتی الوار را با میخ یا پرچ به هم متصل نمی‌کردند، بلکه آن‌ها را با تسمه به هم می‌بستند، و این کار را به منظور احتراز از خطر خیالی صخره‌های مغناطیسی بر کشتی می‌کردند، وگرنه تکنیک میخ زدن و پرچ کردن الوار کشتی برای هندیان - که یقیناً در قرون وسطا با آن آشنایی داشتند - امر دشواری نبود. در حقیقت الوار به هم بسته شده حالت ارتجاعی و انعطاف‌پذیری داشت، و بهتر می‌توانست در برابر طوفان‌های سهمگین دوره بادهای موسمی و برخورد با آبسنگ‌های مرجانی فراوان اقیانوس هند مقاومت کند.

در یکی از داستان‌های قدیم جاتکه [۳۰] سخن از کشتی‌هایی می‌رود که از بندر بهریگوکچه به محلی موسوم به بوزو^۱ که قاعدتاً باید همان بابل باشد سفر می‌کرده‌اند. در کتاب پرسش‌های میلندا به زبان پالی که احتمالاً در قرن اول میلادی نوشته شده، از امکان سفر یک بازرگان به اسکندریه، برمه، مالایا، یا چین سخن رفته است. داستانی از قرن ششم یا هفتم میلادی از پسر بازرگانی حکایت می‌کند که به «جزیره یون‌ه‌های سیاه»^۲ [۳۱] سفر کرده است، و این محل یقیناً باید ماداگاسکار یا زنگبار باشد. از این اسناد حدود کشتیرانی هند معلوم می‌شود.

بنادر عمده هند قدیم بر ساحل غربی عبارت بوده‌اند از بهریگوکچه، که قبلاً ذکر شد، سوپاره،^۳ نزدیک بمبئی کنونی، و پتله، بر دلتای رود سند. از این جا رفت و آمد به سمت جنوب تا سیلان در امتداد ساحل انجام می‌شد. دلایلی در دست است که راه مستقیمی از وسط اقیانوس هند به دریای سرخ، لااقل گاه‌گاه در دوران قبل از آغاز مسیحیت استفاده می‌شده است، اما بیشتر کشتی‌هایی که به هند رفت و آمد می‌کردند خط سیری موازی با ساحل را در پیش‌رو داشتند. با رشد تجارت در قرن اول میلادی، کشتی‌ها راه وسط اقیانوس هند را پیش‌گرفتند تا با استفاده از بادهای موسمی به سفر خود ادامه دهند. در جانب شرق حوضه گنگ رودبندر چمپا استفاده شد؛ از همین جا بود که کشتی‌ها به موازات ساحل به سمت جنوب حرکت کرده تا سیلان پیش می‌رفتند. در عصر سلسله ماوریه و با توسعه فرهنگ آریایی به جانب شرق، تامرلیپتی دریا بندر عمده گنگ شد، و چمپا اهمیت خود را از دست داد. از تامرلیپتی کشتی‌ها نه فقط تا سیلان پیش

1. Baveru

2. Island of the Black Yavanas

3. Supāra

می‌رفتند، بلکه احتمالاً حتی قبل از آغاز دورهٔ مسیحی، راه خود را تا آسیای جنوب شرقی و اندونزی پی می‌گرفتند.

بازرگانان و دریانوردان مصری دورهٔ سلطهٔ رومیان هند را به‌خوبی می‌شناختند. گواه بر این امر، وجود یک راهنمای دریایی است که نویسنده‌ای گمنام، مقارن اواخر قرن اول میلادی به زبان یونانی تألیف کرده است و سفرنامهٔ دریای ارتره نام دارد. از این سفرنامهٔ دریایی و نیز از کتاب جغرافیای بطلمیوس در قرن بعد، و همچنین از اشعار قدیم تامل که به این دوره برمی‌گردد، اطلاعات بسیاری دربارهٔ تجارت سرزمین‌های تامل به دست می‌آید. در این‌جا نام بنادر آباد بسیاری ذکر شده است که سه بندر عمدهٔ آن عبارتند از: موشیری،^۱ که نزد یونانیان به موسیریس^۲ معروف بود، واقع در ایالت چرا (کرالا)؛ کورکای،^۳ در قلمرو سلسلهٔ پاندیه، در نزدیکی توتیکورین^۴ کنونی؛ و کاویرپ پتینم،^۵ بندر عمدهٔ کشور چوله بر دهانهٔ رود کاویری.

شاهان تامل برای توسعهٔ بندرگاه‌های خود سعی بسیاری داشتند و تجارت دریایی را تشویق می‌کردند. در مآخذ موجود از فانوس‌های دریایی و باراندازهایی سخن رفته است که «کشتی‌های بزرگ و زیبای یونه‌ها» کالای خود را در آن‌جا تخلیه می‌کردند تا مقامات گمرک آن‌ها را بازرسی کنند، به مهرشاهی مهور سازند و به انبارها تحویل دهند. کاویرپ پتینم، که اکنون دهکده‌ای ماهیگیری و رو به ویرانی است که گل‌ولای. رودخانه آن را بی‌استفاده ساخته است، دارای لنگرگاهی مصنوعی بود که بنابر مدارک یک منبع سیلانی، آن را سربازانی ساخته بودند که در حمله به سیلان به دست کریکالن شاه بزرگ سیلان اسیر شده بودند [۳۲].

در آن زمان سُقطراکوچ‌نشین هندی قابل توجهی داشت — و حتی اسم جزیره ممکن است هندی باشد.^۶ دیون زرین‌دهی،^۷ با بازرگانان هندی در اسکندریه دیدار کرده بود. یکی از این بازرگانان که در سر راه خود به اسکندریه، بیابان میان بحر احمر تا نیل را طی

1. Mušiji

2. Musiris

3. Korkai

4. Tuticorin

5. Kāvrippaṭṭinam

۶. سوکھتره - دویپه (Sukhatara - dvipa): خوشایندترین جزیره، «لنگرگاه کشتی‌هایی که از اقیانوس هند عبور می‌کنند».

۷. Dion Chrysostom: سوفسطایی یونانی و عالم علم بیان که بعد از ۱۱۲ میلادی درگذشت. از رم اخراج شد و مدت‌ها به سیاحت پرداخت. از آثارش ۸۰ خطابه در ادبیات، فلسفه و مسائل سیاسی باقی است، باپلوتارک در احیای ادبیات یونانی در قرن اول سهیم بود. — م.

کرده بود، کتیبه‌ای از خود در معبدی در ردسیه^۱ برجای گذاشته است، بدین مضمون: «سوفون^۲ هندی برای سفری خوب پان^۳ را سپاس می‌گذارد» [۳۳]. «سوفون» احتمالاً نمایاننده نام هندی سوبهانو^۴ است، و پان هم بی‌شک در مخیله بازرگان باید همان کریشنا باشد که خدای گله‌ها و رمه‌ها بود و روستایی‌وار نی می‌نواخت. واضح است که نویسنده این کتیبه کاملاً هلنی‌مآب شده بوده است.

علاوه بر بازرگانان، تعدادی طالع‌بین، شعبده‌باز و روسپیان هندی نیز در رم به سر می‌بردند. فیلبانان با فیل‌های خود غرب را زیر پا داشتند. از هیئت‌های نمایندگی شاهان هند که نزد قیصرهای روم گسیل شده‌اند، اسنادی در دست است. به گفته استرابون^۵، نخستین این هیئت‌ها از طرف شاه سلسله پانديه در سال ۲۰ قبل از میلاد مسیح در آتن با آگوستوس ملاقات کرد. در این هیئت سیاسی زاهدی هم موسوم به زرمونوچه‌گاس^۶ (به زبان سنسکریت، شرمناچاریه^۷) همراه بود که چون از زندگی وابسته به قیود این جهانی خسته شده بود، در آتن خود را در آتش سوزاند. گفته می‌شود هنگامی که پولس رسول چنین نوشت: «اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم، هیچ سودی نمی‌برم»^۸، او این واقعه را که به شصت یا هفتاد سال قبل مربوط بوده — و ظاهراً آن را از همکاران آتنی خود شنیده بوده — در نظر داشته است. بدیهی است که این نظریه تخیل‌آمیز است، ولی به کلی غیرممکن نیست. اسناد نشان می‌دهند که هیئت‌های دیگری نیز نزد کلاودیوس (از سیلان)، تراپانوس، آنتونینوس پیوس، پولیانوس کافر، و یوستی نیانوس اعزام شده بودند. امپراتور اخیر در قسطنطنیه یک آشپز هندی داشت.

آنچه غرب از هند خواستار بود عبارت بود: از ادویه، عطریات، جواهرات، و پارچه‌های لطیف در درجه اول؛ و شکر، برنج، روغن و عاج — اعم از کار کرده یا کار نکرده — در مرتبه بعد. یک مجسمه کوچک کنده‌کاری شده عاجی از یک الاهی یا یکشی

1. Redesiye

2. Sophon

3. Pan

4. Subhānu

۵. Strābo: مورخ و جغرافیدان یونانی. اثر وی اولین قدم در راه تألیف دایرةالمعارف جغرافیایی است. در سال ۶۳ ق م درگذشت. — م.

6. Zarmanochegas

7. Śramaṇācārya

۸. رساله اول پولس به کورنتیان (= قرنتیان)، باب ۱۳، آیه ۳.

در ویرانه‌های هرکولانوم^۱ به دست آمده است (لوح ۸۱-ب). آهن هند از لحاظ خلوص و سختی آن بسیار مطلوب بود. مواد رنگی از قبیل لاک و نیل نیز خواستاران زیادی داشت. کالاهای مورد توجه دیگر حیوانات زنده و پرندگان بودند. فیل، شیر، ببر و گاو میش به تعداد بسیار زیاد از هند به نمایشگاه‌های وحش امپراتوران روم و فرمانروایان ولایات فرستاده می‌شد. بیشتر این حیوانات از طریق صحرا، از شهر تجارتی پالمیرا^۲ صادر می‌گردید. حیوانات کوچک‌تر و پرندگان، از قبیل میمون، طوطی و طاووس نیز به تعداد خیلی زیاد در زمره حیوانات دست‌آموز از هند به روم می‌رفت، و مورد توجه بانوان ثروتمند رومی قرار می‌گرفت. امپراتور کلاودیوس حتی موفق شد از هند نمونه‌ای از قنوس^۳ افسانه‌ای، احتمالاً قرقاولی زرین به دست آورد که یکی از محبوب‌ترین پرندگان هندی است.

هند در مقابل صادرات خود تنها طلا می‌خواست. سفالینه و ظروف شیشه‌ای از مغرب زمین به هند وارد می‌شد، و بسیاری از قطعات و تکه‌های ظرف‌های آرتیوم^۴ و انواع دیگر که در کارخانه‌های غربی به مقدار انبوه تولید می‌شد در میان بقایای یک مرکز تجارتی در اریکه‌مدو^۵، نزدیک پوندیشری^۶ به دست آمده است [۳۴]. تقاضاهایی هم برای شراب وجود داشت، و سوداگران غربی همچنین قلع، سرب، مرجان و کنیز به هند وارد می‌کردند. موازنه بازرگانی برای مغرب‌زمین بسیار نامطلوب بود، زیرا سبب می‌شد طلای امپراتوری روم به هند روانه شود. پلینی که به این موضوع پی برده بود، به سختی به عادت‌های تباه مردمان روزگار خویش که موجب می‌شد سالانه بیش از ۱۰۰ میلیون سِستِرکه^۷ از خزانه روم به شرق سرازیر شود اعتراض کرده است، و می‌گوید: «ما برای خوشامد و تجمل زنان چنین بهای گزافی می‌پردازیم» [۳۵]. سیلان طلای امپراتوری روم

۱. Herculaneum: شهر قدیم، در جنوب ایتالیا، بر خلیج ناپل، در پایه کوه وزوو. شهرتش بیشتر از آن جهت است که با پومپئی به سبب آشفشانی کوه وزوو در سال ۷۹ میلادی مدفون شد. -م.

2. palmyra

۳. مرغی افسانه‌ای، دارای منقاری دراز با سوراخ‌هایی فراوان که از هر یک آواز خوشی برمی‌آید. موسیقی را از آواز آن گرفته‌اند. در پایان عمر هزارساله خود هیزم بسیاری جمع می‌کند، بر بالای آن می‌نشیند و آن قدر بال بر هم می‌زند تا جرقه‌ای بجهد و بر هیزم افتد. قنوس در آن آتش می‌سوزد، و از خاکسترش قنوسی دیگر به وجود می‌آید. -م.

۴. Arretine: محلی در توسکان ایتالیا. از شهرهای اتروسک‌ها بود و به جهت ظروفش معروفیت داشت. آثار معماری فراوان از قرون وسطا و از دوره رنسانس دارد. -م.

5. Arikamedu

6. Pondicherry

7. sesterce

به هند یکی از علل مشکلات مالی آن امپراتوری از دوره نرون به بعد بوده است. نه فقط طلا به هند می‌رفت، بلکه سکه‌های رومی نیز از هر نوع به هند صادر می‌شد. در بسیاری از قسمت‌های هند و سیلان، سکه‌های رومی به مقادیر زیاد کشف شده است، و چنین به نظر می‌رسد که در این مناطق همچون سکه جاری و مرسوم استفاده می‌شده است.

مدارک کافی در دست است که تعدادی از اتباع امپراتوری روم، ولی نه خود رومی‌ها، در هند اقامت داشته‌اند. به معبدی از امپراتور آوگوستوس در موسیریس اشاره شده است، اما این مطلب ممکن است اشتباهی بیش نباشد که از تشابه نام امپراتور روم با فرزانه‌ای افسانه‌ای به نام اگستیه حاصل شده است، که گویند فرهنگ آریایی را به جنوب هند آورده است. در منابع و نوشته‌های قدیم تاملیل به یَوَن‌ها اشاره‌هایی شده است که در مقام محافظان شخصی شاهان تاملیل، یا مهندسانی که به علت علم و اطلاعاتشان در فن محاصره یا ساختن دستگاه‌های جنگی شهره بودند، استخدام می‌شده‌اند. با آن‌که اصطلاح یَوَنه غالباً به صورت کاملاً مبهمی به کار می‌رفت، و از معنای اصلی خود که «یک فرد یونانی» باشد تجاوز کرده، شامل هر فرد غربی می‌شد، چندان بعید نیست که یونه‌های جنوب هند در شمار فراریان لژیون‌های رومی بوده باشند.

از تماس میان هند و مغرب زمین در پهنه زبان نیز شواهدی باقی مانده است. حتی بعضی معتقدند که تعدادی از واژه‌های عبری ریشه هندی دارند، از جمله کوف^۱ به معنای میمون، در سنسکریت کپی،^۲ و توکی^۳ به معنای طاووس (در زبان تاملیل توگای^۴). گرچه جزئیات «کتاب پادشاهان»^۵ ممکن است از لحاظ تاریخی دقیق نباشد، این گفته که کشتی‌های ترشیشی^۶ برای سلیمان نبی طلا، نقره، عاج، میمون و طاووس می‌آورده‌اند [۳۶] نشان می‌دهد که عبرانیان حتی از دیرباز از هند کالاهایی وارد می‌کرده‌اند. گمان برده شده است که سرزمین اوفیر^۷ که هیرام^۸ پادشاه صور از آن‌جا طلا و سنگ‌های

1. koph

2. kapi

3. tukki

4. togai

5. Book of Kings

۶. در آیه ۲۲ از باب دهم «کتاب اول پادشاهان» عهد قدیم چنین ذکر شده است: «... پادشاه کشتی‌های ترشیشی (Tharshish) با کشتی‌های حیرام بر روی دریا داشت، و کشتی‌های ترشیشی هر سه سال یک‌مرتبه می‌آمدند و طلا و نقره و عاج و میمون‌ها و طاووس‌ها می‌آوردند.» - م.

۷. Ophir: در کتاب مقدس، دریابندر یا ناحیه‌ای است که از آن‌جا کشتی‌های سلیمان طلا و جواهرات و عاج و بوزینه و طاووس می‌آورده‌اند. در آیه ۱۲ از همان باب چنین آمده است: «... کشتی‌های حیرام نیز که طلا از اوفیر می‌آوردند، و چوب صندل از حد زیاده و سنگ‌های گرانبها از اوفیر آوردند.» - م.

۸. Hiram از سلاطین معروف صور که با داوود و سلیمان معاصر بوده است. بنابر کتاب مقدس، وی مصالح

قیمتی و «چوب صندل»^۱ برای سلیمان می‌آورد [۳۷]، همان سوپاره در نزدیکی بمبئی کنونی است. مؤید چنین حدسی این واقعیت است که در ترجمه هفتادی،^۲ که ترجمه یونانی عهد عتیق است، نام شهر به صورت Σωφρα آمده است. یکی از واژه‌هایی که زبان سنسکریت برای چوب صندل به کار می‌رود، واژه «ولگوکه»^۳ است که احتمال دارد «کلمه عبری almug به معنای چوب صندل از آن گرفته شده باشد. واژه‌های قرضی هندی در زبان یونانی و لاتینی تقریباً همگی نام کالاهای تجارتی است: سنگ‌های قیمتی مانند σμραγαδος، زمرد (در سنسکریت مرکته)^۴ و βήρυλλος، یاقوت کبود (در سنسکریت ویدوریه)^۵؛ ادویه، از قبیل ξηγβερις، زنجبیل (در سنسکریت شیرینگه‌وره)^۶ و πέπερι، فلفل (در سنسکریت پیپلی)^۷، مواد خوراکی، از قبیل σάκχαρον، شکر (در سنسکریت شرکره)^۸ و σρυα یا برنج (در زبان تامیل آریشی)^۹؛ و καρπασος پنبه (در سنسکریت، کرپاشه)^{۱۰} و بسیاری از کلمات دیگر. ریشه‌شناسی‌ای که برای کلمه ἐλέφας، فیل، از واژه سنسکریت ibha، به معنای فیل، با حرف تعریف سامی al یا el به عنوان پیشوند داده شده مورد تردید است.

واژه‌های قرضی یونانی در زبان سنسکریت، واژگانی چند از دانش‌های ریاضی و نجوم را شامل می‌شود، که پاره‌ای از آن‌ها در هر دو زبان مشترک می‌باشد، و به زبان‌های بومی و محلی هندی نیز راه یافته است، از قبیل هورا،^{۱۱} ساعت^{۱۲} (ώρα)، کَندره.^{۱۳} مرکز^{۱۴} (κέντρον)، و کونه،^{۱۵} زاویه^{۱۶} (γωνία)؛ نام دو سکه، یکی درمه^{۱۷} (δραχμή) و دیگری دیناره^{۱۸} (از لاتینی دناریوس^{۱۹} برگرفته از یونانی)؛ و دو کلمه مربوط به جنگ،

→

لازم برای بنای قصر داوود ملک را برایش می‌فرستاد، و سلیمان را در بنای هیکل یاری کرد و مصالح و کارگر برایش فرستاد. — م.

1. almug

۲. Septuagint: کهن‌ترین ترجمه یونانی کتاب عهد قدیم که آن را ترجمه اسکندرانی نیز می‌خوانند. — م.

3. valguka

4. marakaṭa

۵. احتمالاً این دو کلمه از یک منبع مشترک خاورمیانه‌ای گرفته شده است.

6. vaidurya

7. śṛiḡavera

8. pippali

9. śarkara

10. ariśi

11. karpāśa

12. horā

13. hour

14. kendra

15. centre

16. koṇa

17. angle

18. dranuma

19. dīnāra

20. denarius

سورنگه، به معنای نقب (ص ۱۹۴) و کمپنه،^۱ به معنای اردو^۲ (لفظ نادری که در کشمیر هم به کار می‌رود، و از واژه به لاتین درآمده یونانی گرفته شده است). از کلمات مربوط به نوشت افزار کلمه میلا^۳ به معنای مرکب (μέλαν)، و کلمه،^۴ به معنای قلم (κάλαμος) یقیناً واژه‌های قرضی هستند، اگرچه برای هر دو لغت مترادف‌های اصیل هندی نیز وجود دارد. اشتقاق کلمه پوستکه،^۵ به معنای کتاب، از لفظ یونانی πύξινος اکنون دیگر مورد تأیید مراجع صاحب‌نظر نیست.

چین نیز در سده‌های میانه طالب بسیاری از کالاهایی بود که مغرب‌زمین از هند وارد می‌کرد، اما آن‌ها در مقابل کالاهای بیشتری داشتند که به هند صادر کنند. اگرچه هندی‌ها خود پارچه‌های ابریشمی و موسلین عالی تهیه می‌کردند، حاضر بودند همان کالاها را از چین بخرند؛ ظروف چینی چین در جنوب هند و سیلان بازار خوبی داشت، همچنان‌که سفالینه‌های دنیای اسلامی نیز دارای همین وضع بود، و قطعات زیادی از آن‌ها در هند به دست آمده است.

تجارت دریایی با آن‌که هیچ‌گاه در هند متوقف نشد، امور آن رفته‌رفته به دست بازرگانان خارجی افتاد. هندیان هیچ‌گاه یکسره از تجارت دریایی دست نکشیدند، ولی پس از حمله مسلمانان این اعتقاد پیدا شد که سفر به سرزمین‌های بیگانه برای افراد طبقات بالا آلودگی و ناپاکی می‌آورد، و این آلودگی بنابر قول عده‌ای از مراجع، قابل زدودن و پاک شدن هم نبود [۳۸]. این مخالفت مذهبی با سفر دریایی موجب افزایش ترس و تنفر و بی‌میلی به دریا شد. که تا حدی در همه دوره‌ها وجود داشته است. اگرچه دریانوردان هندی با استعداد و مبتکر بودند و از جرئت و دلاوری نیز بی‌بهره نبودند، سفر دریا همیشه برایشان سفری منفور و بی‌نهایت خطرناک جلوه می‌کرد. اعراب و چینی‌ها در سده‌های میانه در فن ساختن کشتی بر هندی‌ها پیشی گرفتند، و برای بازرگانان هندی سودمندتر بود که کالاهای خود را در محل به واسطه‌های خارجی بفروشند تا این‌که خود آن‌ها را به خارج ببرند. یورش‌های مسلمانان ترس از بیگانگان را تقویت کرد، و قومی که روزگاری از سقطرا تا بورنئو را جزو مستعمرات خود داشت، به تأثیر از مذهب، به ملتی دریاندریده و در خشکی‌مانده تبدیل شد.

1. kampana

2. camp

3. melā

4. kalama

5. pustaka

فصل هفتم

دین: آیین‌ها، اصول عقاید و علم مابعدالطبیعه

(۱) دین ودایی

خدایان ریگ‌ودا

قدیم‌ترین ساکنان متمدن هند، یک الاهی مادر و یک خدای شاخدار باروری را می‌پرستیدند. آنان درختان و حیوانات مقدسی داشتند، و شست‌وشوی آیینی (غسل) ظاهراً نقش مهمی در زندگی مذهبی‌شان ایفا می‌کرد. علاوه بر این‌ها، سخنان بسیاری دربارهٔ دین مردم هریا گفته و نوشته شده است، اما به علت نبود متون روشن و قابل اعتماد، هرگونه کوشش برای تعریف بیشتر فقط جنبهٔ ذهنی و خیالپردازانه خواهد داشت. جنبه‌های برجستهٔ مذهب مردم هریا متعاقباً به صورت نوینی در روزگاران بعد پدیدار شد. این نکته را باید مسلم بدانیم که آن کیش و آیین هیچ‌گاه از میان نرفت، بلکه در بین مردمی ساده‌تر و افتاده‌تر به صورتی آرام و خموش معمول و مرسوم بود، و به تدریج بر اثر تماس با سایر اصول عقاید و شعار دینی گسترش و تحول یافت، تا آن‌که سرانجام آن‌قدر توانمند شد که بار دیگر خود را بنمود و به مقیاس وسیعی، کیش کهن حکمرانان آریایی هند را به زیرگسترهٔ نفوذ خود درآورد.

دربارهٔ مذهب قدیم آریایی‌ها اطلاعات کافی در دست داریم، مآخذ این اطلاعات ۱,۰۲۸ سرود ریگ‌ودا یعنی قدیم‌ترین متن دینی دنیاست که احتمالاً بین سال‌های ۱۵۰۰ و ۹۰۰ قبل از میلاد سروده شده و هنوز جنبهٔ تقدس خود را حفظ کرده است. ریگ‌ودا مجموعه‌ای از سرودهاست که در مراسم قربانی در آیین اشرافی آریایی به کار می‌رفته

است. سه ودای متأخر، سامه،^۱ یجور^۲ و اثروه،^۳ خصایص متفاوتی دارند. سامه ودا از نظر مورخ مورد استفاده نیست، زیرا مجموعه‌ای از اشعار ریگ وداست که به منظور دعا و نیایش انتخاب شده است. یجور ودا که یکی دو قرن بعد از ریگ ودا تدوین شده، محتوی دعا‌های قربانی به نثر و نظم است، و ادهوریو، یعنی برهمنی آن را می‌خواند که کارهای دستی قربانی را انجام می‌دهد. یجور ودا دارای دو نوع روایت یا «سمیهیتا»^۴ می‌باشد: «سیاه» که ادعیه را با تعالیم دقیقی ذکر می‌کند، و «سفید» که در آن آموزش‌ها و دستورهای اضافی در ضمیمه مبسوطی به نام براهمنه^۵ بیان شده است. اثروه ودا عمدتاً از اوراق و ذکرها و افسون‌های جادویی منظوم تشکیل شده و تاریخ تنظیم آن مسلماً پس از تاریخ تنظیم ریگ ودا و یجور وداست. با این حال، اثروه ودا مظهر جو ساده جان‌باوری^۶ و جادوی تمثیلی است، و چنین به نظر می‌رسد که منعکس‌کننده سطح فرهنگی پایین‌تری از سطح فرهنگی ریگ وداست، و از دین عوام الناس آریایی‌ها نشئت گرفته و نیز حاوی بسیاری عناصر غیر آریایی است. براهمنه‌های حجیم که به صورت ضمایم وداها هستند، آرنیکه^۷‌ها و اوپه‌نشد‌های عرفانی که خود ضمایم براهمنه‌ها به شمار می‌روند، مجموعه‌ای را که عموماً به ادبیات ودایی معروف است تکمیل می‌کنند. مطالبی که در براهمنه‌ها آمده عمدتاً ناظر به دوره بین سال‌های ۸۰۰ و ۶۰۰ قبل از میلاد است، و قدیم‌ترین اوپه‌نشد نیز با آخرین براهمنه هم‌زمان می‌باشد، اگرچه پاره‌ای از اوپه‌نشد‌ها به زمان بس متأخرتری مربوط می‌شود. مذهب مردمی که این آثار و نوشته‌ها را تدوین و تنظیم کرده‌اند، مذهب هند دوره‌های بعد نبوده است، و بسیاری از پژوهندگان از آن به آیین برهمایی^۸ یا آیین ودایی^۹ تعبیر کرده‌اند تا از آیین هندو متمایز باشد. رابطه میان آیین هندو با آیین برهمایی نظیر رابطه یهودیت مبتنی بر قربانی هیکل با یهودیت متأخر کنیسه‌ای است.

قسمت بیشتر ریگ ودا چنان‌که باید مفهوم نشده است. قدیم‌ترین شرح آن نیروکه یا علم اشتقاق،^{۱۰} اثر یاسکه،^{۱۱} احتمالاً متعلق به سال ۵۰۰ قبل از میلاد است. این کتاب نشان می‌دهد که در ادوار قدیم‌تر، برهمنان معنای واقعی بسیاری از لغات مهجور و

1. *Sāma*2. *Yajur*3. *Atharva*4. *saṃhitā*5. *Brāhmaṇa*

۶. animism: عقیده به این‌که همه اشیای موجود در عالم دارای شعور و مقداری شخصیت هستند. جامعه‌های ابتدایی، درختان، کوه‌ها، سنگ‌ها و امثال آن‌ها را دارای شخصیت و روح می‌پنداشتند. -م.

7. *Āraṇyaka*8. *Brāhmaṇism*9. *Vedism*10. *Etymology*11. *Yāska*

منسوخ را فراموش کرده بودند. اما نکات عمده و اصلی مذهب ریگ‌ودا به حد کافی روشن و واضح است. عمده‌ترین موضوع نیایش «دِوَه»‌ها یا خدایان هستند، کلمه دِوَه با دنوس^۱ لاتینی همزاد است. ریشه‌ای که این کلمه از آن مشتق شده است، یعنی «دیو»،^۲ یا «روشنی» و «درخشندگی» ارتباط دارد، و بنابراین، دِوَه‌ها برحسب دلالت ضمنی یعنی «موجودات درخشان». خدایان اولیه آریایی‌ها، نظیر خدایان یونانی‌ها، بیشتر با آسمان ارتباط داشته‌اند و اکثریتشان مذکر بوده‌اند. در ریگ‌ودا به چند الاهی یا ایزدبانو هم برمی‌خوریم، از آن جمله‌اند: «پرتیوی»،^۳ تجسم مبهم و نادر از کره زمین؛ «ادیتی»^۴ سیمایی مرموز و لطیف و رقیق که مادر بزرگ خدایان بود؛ «اوشه»،^۵ الاهی سپیده‌دم، که تعدادی از سرودهای دلکش و زیبای ریگ‌ودا خطاب به وی است؛ «راتری»،^۶ روح شب، که سرود زیبایی به یاد وی سروده شده است (ص ۵۹۱)؛ و «ارنیانی»،^۷ بانوی جنگل‌ها، که الاهی طبیعت بود و چندان اهمیتی نداشت، و در یکی از سرودهای بسیار متأخر (ص ۵۹۲ و بعد) ستایش شده است. هیچ‌یک از این الاهگان نقش مؤثری در آیین پرستش نداشتند.

نیای آریایی‌ها - ایرانیان، یونانیان، رومیان، ژرمن‌ها، اسلاوها و سلت‌ها - در زمان‌های بسیار دور معتقداتی اگر نه یکسان، لااقل مشابه داشتند. اما در آن هنگام که آریایی‌ها به هند وارد شدند، دینشان با آیین سابق اقوام هند و اروپایی تفاوت بسیار کرده بود. خدای بزرگ و سالخورده اقوام هند و اروپایی که در یونان «ژئوس»^۸ و در روم ژوپیتر^۹ نامیده می‌شد، نزد آریایی‌ها «دیائوس»^{۱۰} نام داشت و آسمان‌ها را تجسم می‌بخشید، ولی ستاره اقبال او مدت‌ها قبل افول کرده بود. از پدر آسمان^{۱۱} غالباً به عنوان پدر خدایان دیگر یاد می‌شود، لیکن سرودهای زیادی به افتخار وی تصنیف نشده است و فرزندانش او را به زیر سایه خود گرفته‌اند.

از نگاه جنگجویان آریایی، بزرگ‌ترین خدا ایندرا بود، که در عین حال هم وظایف خدای جنگ را انجام می‌داد و هم کارهای خدای آب و هوا را. اگرچه نامش با نام خدای

1. *deus*

2. *div*

3. *Pṛthvī*

4. *Aditi*

5. *Uṣas*

6. *Rātri*

7. *Aranyāni*

8. *Zeus*: در دین یونان خدای خدایان. رعد و برق را در اختیار داشت و به وسیله آن حکمفرمایی می‌کرد؛ مطابق ژوپیتر رومیان. - م.

9. *Jupiter*: در دین رومیان خدای خدایان؛ مطابق ژئوس یونانیان. - م.

10. *Dyaus*

11. *Father Heaven*

خدایان یونانی و ژرمنی متفاوت بود، بسیاری از ویژگی‌های ژئوس یونانی و تور^۱ ژرمنی را داشت. همچون ایندرا، «توننس»^۲ در رأس سپاه آریایی قرار داشت و دژهای داسه‌ها را ویران می‌کرد؛ همانند ایندرا، «پلوویوس»^۳، «وریتره»^۴ ازدهای شیریری که جلوی آب‌ها را گرفته بود می‌کشت و بدین طریق بر زمین‌های خشک و نیمه‌سوخته باران فرو می‌ریخت (ص ۵۸۸ و بعد). طوفان و رعد ملازمش بودند و نظیر ژئوس و تور، صاعقه «وجره»^۵ را در اختیار داشت و با آن دشمنانش را نابود می‌کرد. خدایی بود خشن و پرهیمنه؛ به اصول اخلاقی هم چندان پایبندی نداشت. دوستدار ضیافت و باده‌گساری بود. یکی از سرودها، بنابر تفسیر معمولی، ایندرا را در حال لاف‌زدن به هنگام درکشیدن ساغر نشان می‌دهد، و حال آن‌که چه‌بسا این سرود نشان‌دهنده احساسات عابدی باشد که به افراط نوشابه مقدس «سومه» نوشیده است:

نظیر بادهای سرکش

جرعه‌های گران مرا روشن کرده است. آیا سومه می‌نوشیده‌ام؟

جرعه‌های گران مرا به راه انداخته است،

همان‌گونه که اسبانی تیزتک، ارابه‌ای را به راه می‌اندازند. آیا من...؟

شیدایی و شوریدگی به سراغم آمده است

چونان که گاوی سراغ گوساله عزیزش می‌رود. آیا من...؟

همچون نجاری که نشیمنگاه ارابه‌ای را پرداخته می‌کند

من هم این شیدایی و شوریدگی را به هاله قلبم می‌نشانم. آیا من...؟

پنج قبیله به قدر ذره‌ای هم

در چشمم به حساب نمی‌آید. آیا من...؟

آسمان‌های بالای سرم

۱. Thor: یا تیو (Tiw)، خدای جنگ در دین ژرمنی. - م.

2. tonans

3. pluvius

4. Vjtra

5. vajra

همسنگ نیمی از من نیست. آیا من...؟

در شکوه و شهرت از آسمان‌ها و از
زمین بزرگ فراتر رفته‌ام. آیا من...؟

زمین را بلند می‌کنم، و هر جا که بخواهم
آن را می‌نشانم. آیا من سومه نوشیده‌ام؟ [۱]

در مسیر آسمانی ایندرا، سپاه درخشندهٔ ماروت‌ها^۱ با وی همراه بودند. اینان ضمن آن‌که به خدای جنگ در نبرد کمک می‌کردند، سرودهای رزمی نیز می‌خواندند. ماروت‌ها ارواح کوچک‌تر طوفان بودند و همچون گروه جنگجویان و دلاوران آریایی که وارد جنگ می‌شوند، در کنار رهبرشان به حمله می‌پرداختند. آریایی‌ها مسلماً افسانه‌های بسیاری داشتند که در آن‌ها ایندرا نقش قهرمان را بر عهده داشت، اما از اشارت‌های مرموز سرودها نمی‌توان آن افسانه‌ها را بازسازی کرد. دو صفت مشخصهٔ ایندرا، اورا با اساطیر هند و اروپایی مربوط می‌ساخت، زیرا این صفات به خدایان و قهرمانان مختلفی در سراسر اروپای قدیم اختصاص داشت — وی اژدهاکش و سوارکار وحشی طوفان بود. مشخصهٔ اولِ خصلت او ممکن است در زمان‌های بسیار قدیم از بین‌النهرین اقتباس شده باشد.

خدایان چندی با خورشید وابسته بودند. «سوریه»^۲ (کلمهٔ معمولی برای خورشید) نظیر هلیوس^۳ یونانیان، در ارا به‌ای آتشین در سراسر آسمان می‌تاخت. سویتری یا «برانگیزنده» خورشید خدای دیگری بود، و شعر زیبایی که به افتخار وی سروده شده است از مقدس‌ترین اشعار ودایی به شمار می‌رود (ص ۵۸۸ و بعد). «پوشن»^۴ نیز تا حدی خدای خورشید تلقی می‌شد، روزها در آسمان می‌تاخت، اما وظیفهٔ اصلی او حفاظت راه‌ها، شبانان و رمه‌های گمشده بود. «ویشنو»، خدایی که تاحدی با مراسم قربانی ارتباط

1. Maruts

2. Sūrya

۳. Helios: در دین یونان خدای خورشید. هر روز با ارا به‌ای طلایی از قصر خود در مشرق به قصر دیگرش در مغرب می‌راند. — م.

4. Pūṣan

داشت، واجد مشخصات یک خدای خورشیدی نیز بود. همو بود که می توانست با برداشتن سه گام تمام عالم را بپیماید، و این صفت مشخصه‌ای است که در آیین هندویی متأخر - که در آن اهمیت این خدا بسیار فزونی یافته - نیز محفوظ مانده است. در حاشیه خانواده خدایان خورشیدی، «سوریا»^۱ دختر رب النوع خورشید قرار داشت که هیچ‌گاه پرستیده نشد، لیکن کارش پیوند دادن میان دو شوی خود «اشوین»^۲ ها یا «اسب سواران» که ناستیه^۳ نیز نامیده می شدند - با خورشید بود. اشوین ها با ارابه سه اسبه خود آسمان را می پیمودند، اما در سرودها اشاره‌ای به بستگی نزدیک آن ها با پدیده های طبیعی دیده نمی شود. آنان همزاد هستند، و این واقعیتی است که آنان را با دیوسکوری^۴ یونانی و خدایان توأمان قبل از مسیح اساطیر بالتیک پیوند می دهد. اشوین ها غالباً به آدمیان کمک می کنند؛ از جمله کارهایشان: به دریانوردانی که دچار کشتی شکستگی می شدند یاری می رساندند، برای افراد افلیج پای مصنوعی تهیه و برای پیردختران شوهر پیدا می کردند.

خدای آتش، اگنی - که به طور ساده یعنی آتش، و با ایگنیس^۵ لاتینی، به معنی آتش هم‌ریشه است - موضوع عرفان‌گرایی و پندارهای ابتدایی بسیاری بوده است. وی خدای پرستارانی بود که در مراسم قربانی آتش با او سروکار داشتند؛ نیز خدای خانه بود، زیرا در آتشدان خانه ها منزل داشت. از این ها گذشته، رابط و میانجی بین خدا و بشر بود، زیرا هم از قربانی می خورد و هم آن را برای خدایان می برد.^۶ در آب های آسمان به صورت برق و بر زمین به اشکال گوناگون رخ می نمود. وی در چوب های آتش زنه پنهان بود، آتش قربانی را با آن می افروختند و از این رو آن ها را تجسم پدری و مادری او می دانستند. در واقع، اگنی این جا، آن جا و همه جا در تجلی بود. آیا تنها یک اگنی وجود داشت یا اگنی های متعددی؟ چگونه ممکن است اگنی در عین حال هم یکی و هم متعدد باشد؟

1. Sūryā

2. Ásvin

3. Nāsatya

۴. Dioscuri: در دین های یونانی و رومی، پهلوانانی دوقلو موسوم به کاستور (kastor)، و پولوکس (Polluks) بودند که یونانیان آنان را دیوسکوروی (= نوابوگان زنوس) می خواندند. بعدها زنوس دو برادر را به صورت فلکی جوزا (دو پیکر) تبدیل کرد. کاستور و پولوکس در رم بسیار معزز، و هر دو حامی دریانوردان محسوب می شدند. - م.

5. ignis

۶. در یکی از سروده های ریگ ودا چنین آمده است: اگنی (آتش) را می ستایم که سرپرست دام های قربانی است؛ الاهی و انجام دهنده مراسم است و ندور را به خدایان تقدیم می کرد. - م.

مسائلی از این قبیل در ریگ‌ودا مطرح است، و این خود قدیم‌ترین علایم گرایش به یکتاپرستی را که در اوپه‌نیشدها به بار نشست، نشان می‌دهد.

«سومه» نیز خدایی بود با صفاتی ویژه و بی‌مانند. سومه در اصل گیاهی بود که جزئیات و خصوصیات آن کاملاً مشخص نیست، از آن مشروبی تند و قوی به دست می‌آمد که تنها در مراسم قربانی‌ها نوشیده می‌شد. از اشعاری که در بالا ذکر شده چنین برمی‌آید که تأثیر بس‌نیروبخش و نشاط‌آوری داشته است. زردشتیان ایران نیز مشروبی مشابه آن داشتند که «هئومه»^۱ نام داشت - و این صورت ایرانی همان سومه است. گیاهی که پارسیان جدید با «هئومه» یکی شناخته‌اند گیاهی تلخ است، اما خاصیت سکرآوری ندارد، و بنابراین نمی‌تواند همان سومه مذکور در وداها باشد. مشروبی که با این گیاه درست می‌شد به ندرت جنبه الکلی داشت، زیرا با رعایت تشریفات کامل و ضمن اجرای مراسم قربانی تهیه می‌شد. گیاه را میان دو سنگ می‌فشرده، با شیر می‌آمیختند، سپس آن را از صافی می‌گذراندند و در همان روز آن را می‌آشامیدند. شکر یا عسل را که معمولاً موجب تخمیر می‌شوند، با آن مخلوط نمی‌کردند، و زمان کوتاه میان تهیه و مصرف آن چندان طولانی نبود که بتواند به مقدار کافی الکل تولید کند. تأثیرات سومه، با ایجاد توهمات شدید و احساس وارفتگی بیش از حد، بیشتر به خواصی که برای مخدرهایی نظیر حشیش قائل هستند مانند است. ممکن است سومه همان شاهدانه باشد که به صورت خودرو در بسیاری از قسمت‌های هند و آسیای مرکزی و جنوب روسیه می‌روید، و هندیان کنونی از آن نوشابه مخدری به نام «بنگ»^۲ تهیه می‌کنند.

هندیان نیز مانند بسیاری از اقوام عهد باستان رویش و نمو گیاهان را به ماه نسبت می‌دادند که بعدها سومه یا سلطان نباتات را با آن یکی دانستند. سومه در نظر ویراستاران قدیم ریگ‌ودا خدایی چنان مهم بود که همه سرودهایی را که به افتخار وی سروده شده بود بیرون کشیدند و در یک کتاب جداگانه «مندله»^۳ گرد آوردند که کتاب نهم از ده کتاب سرودهای ریگ‌ودا را تشکیل می‌دهد. وی خدای خاص برهمنان بود که او را «پادشاه» و خدای حامی خود می‌خواندند. حتی گاهی او را سلطان خدایان می‌نامیدند، اما جای تردید است که یک فرد عادی آریایی این خدا را مورد تجلیل و پرستش قرار داده باشد.

«ورونه»، که پس از ایندرا دومین خدای مهم تلقی می‌شد، خدایی بود از نوعی مغایر با خدایان دیگر. او را از اسوره^۱ها می‌دانستند، و اسوره عنوانی است برای گروهی از خدایان کوچک‌تر که در کیش متأخر هندو به طبقه‌ای از دیوان اطلاق می‌شد، لیکن در ایران همین اسم به صورت محلی اهوره،^۲ در نزد زردشت به عنوان جزئی از نام خدای بزرگ روشنایی، اهورا مزدا،^۳ به کار رفت. همان‌طور که دیائوس مبهم، خدای والای اقوام هند و اروپایی قبل از جدایی آنان از یکدیگر بود، ورونه هم می‌تواند خدای والای هند و ایرانیان قبل از جدایی دو ملت از یکدیگر بوده باشد؛ از این رو، یکی در شمال-غرب هند سکونت می‌گزیند و دیگری در مرتفعات ایران. بعضی از اهل نظر نام خدای اخیر را با اورانوس^۴ آسمان خدای مبهم یونانی مربوط می‌دانند. به هنگام تدوین ودا، اهمیت و اعتبار ورونه در برابر نفوذ و منزلت ایندرا رو به کاهش گذاشته بود، اما وی بخشی از اهمیت خود را برای قرن‌های بسیار حفظ کرد.

ورونه در درجه اول یک پادشاه بود، نه خدای جنگ قبیله‌ای پر شور و شری مانند ایندرا. وی به سان امپراتور مقتدری بود که در قصر باشکوهی در آسمان‌ها می‌زیست، و خدایان دیگر گرداگردش جمع بودند. مهم‌ترین این خدایان «میتره» بود، خدایی با صفات خاص خورشیدی که بیشتر با سوگندها و پیمان‌ها پیوند داشت. میتره در میان ایزدان زردشتی نیز حضور داشت و با نام یونانی-ایرانی‌اش، یعنی میتراس،^۵ در اوایل دوران مسیحیت در سراسر امپراتوری روم پرستیده می‌شد. در اطراف ورونه پیشاهنگان و جاسوسان «سپش»^۶ نشسته بودند. اینان سراسر جهان را در می‌نوردیدند و گزارش‌ها از رفتار آدمیان برای وی می‌آوردند.

ورونه حافظ «ریته»، یعنی نظم عالم – مفهومی که شاید اوج پرواز اندیشه در ریگ‌ودا باشد – بود. این‌که جهان به سیر عادی خود ادامه می‌دهد، روز از پس شب می‌آید، و فصل‌ها از پی یکدیگر، همه به علت وجود ریته است. بشر باید چنان زندگی کند که ریته خواستار آن است. در روزگاران بعد ناریته^۷ یا «انریته»^۸ معمولی‌ترین کلمه برای نادرستی و گناه بود. ریته وابسته و متکی به ورونه بود که گاهی او را خالق ریته می‌دانستند و بدین

1. Asura

2. Ahura

3. Ahura Mazda

4. Uranus

5. Mithras

6. spaś

7. non-ṛta

8. anṛta

ترتیب خدایی آفریننده به شمار می‌آوردند.

ورونه از لحاظ اخلاقی از همه خدایان آریایی والاتر بود. او همواره بر کارهای مردم وقوف داشت، در همه جا حاضر بود، معنای خداپرستانه این واژه در مقابل معنای همه‌خدایی یا وحدت وجودی آن بود. دو تن، حتی در مخفی‌ترین جاها یا در دو انتهای کره زمین نمی‌توانند نقشه محرمانه‌ای طرح کنند، زیرا همیشه شخص سومی که ورونه باشد در آن جا حضور دارد [۲]. کسی که می‌خواست به نیایش ورونه پردازد، روحیه‌ای جز آن حالت روحی‌ای را داشت که هنگام عبادت یا پرستش خدایان دیگر دارا بود. خدایان دیگر بیشترشان سرزنده، بشاش و شادمان بودند، و اگر کسی مرتب قربانی نذر می‌کرد دلیلی برای ترسیدن از آن‌ها وجود نداشت. ولی ورونه چنان پاک و مقدس بود که صرف به جای آوردن قربانی برای جلب لطف او کفایت نمی‌کرد، زیرا که وی از گناه و هرچه با ریشه یا ناموس ایزدی همساز نبود نفرت داشت. مفهوم گناه نه فقط بسیاری از گناهان آیینی محض و نقض حرمت‌ها را در بر می‌گرفت، بلکه شامل دروغگویی – که ورونه و میتره هر دو از آن بیزار بودند – و کارهای زشت ناشی از خشم، مستی، قمار و اعمال نفوذ اشخاص شریر هم می‌شد. شاعر سرخوش ودایی هنگامی که برای ورونه سرود می‌خواند، پلاس می‌پوشید و خاکستر بر سر می‌ریخت و با ترس و لرزه درگاه او دعا می‌کرد، زیرا ورونه گناهکاران را به سختی تنبیه می‌کرد. وی نه فقط گناهان فردی افراد را مجازات می‌کرد، بلکه نظیر یهوه در کتاب عهدعتیق،^۱ کیفر گناهان پدران و اجداد فرد را نیز از او می‌ستاند، و در همه جا و همه وقت حاضر بودن او این امر را مسلم می‌داشت که راه و گریزی برای گناهکاران وجود ندارد. بدکاران را در دام‌های خویش گرفتار می‌ساخت و به زنجیر می‌کشید و اسیر می‌کردند، در نتیجه آنان بیمار می‌شدند، خاصه به مرض استسقا گرفتار می‌آمدند، و پس از آن که می‌مردند به «سیاهچال خاک»^۲ که ظاهراً نوعی جهان مظلوم مردگان در زیرزمین بود فرو می‌افتادند که با «دنیای پدران»^۳ یا بهشت آریایی‌ها بسیار تفاوت داشت.

پرستندگان در حضور ورونه چنان فروتن و از ناتوانی، گناه و تقصیرات خود آگاه

۱. در باب ۵ «سفر تثنیه» چنین آمده است: «... زیرا من که یهوه خدای تو هستم، خدای غیورم و گناه پدران را بر پسران تا پشت سیم و چهارم از آنانی که مرا دشمن دارند می‌رسانم». - م.

2. House of Clay

3. World of the Fathers

بودند که هنگام خواندن سرود نیایش ورونه، بی اختیار آدمی به یاد مزمورهای توبه و ندبه در عهد عتیق می افتد.^۱ گفته می شود که بیشتر خصال و خصوصیت های ورونه مدیون تأثیر سامی هاست؛ البته منظور از سامی ها در این جا یهودیان نیست، زیرا مزامیر توبه پس از سرودهای ورونه تصنیف شده است، و تا آن جا که می دانیم، عبرانیان اولیه هیچ گاه با آریایی ها تماسی نداشته اند، بلکه منظور از سامی ها شاید بابلی ها باشند که با چنان روحیه توبه گرانه ای بهخدایان خود تقرب می جستند. اینک یکی از سرودهای نوعی ورونه را ذکر می کنیم؛ از قرار معلوم نیایشگر مردی است که به مرض استسقا گرفتار آمده است:

«ای ورونه، مگذار به «سیاه چال خاک» فرو افتم!
بیخش، ای خدای مهربان، بیخش!
هنگامی که چون بادکنکی تلو تلو خوران پیش می روم،
بیخش، ای خدای مهربان، بیخش!

ای مقدس، من از بی خردی با تو مخالفت کردم.
بیخش، ای خدای مهربان، بیخش!
گرچه بنده پرستنده ات در میان آب دستخوش تشنگی است،
بیخش، ای خدای مهربان، بیخش!

هر گناهی که ما آدمیان
به ضد گروه خدایان مرتکب شده ایم،
و اگر احمقانه از فرمان های شما سر پیچیده ایم،
ای خداوند، ما را در غضب خود نابود مساز» [۳].

«یمه»، خدای مرگ، نوعی حضرت آدم بود، اولین بشر میرایی که نگهبان «دنایای پدران» شد، یعنی جایی که درگذشتگان نیکوکار، آنان که شعایر آریایی را مراعات کرده بودند، در خوشی و سروری جاودانه به سر می بردند.

۱. از جمله «مزمور ۶»: ای خداوند، مرا در غضب خود توییخ منما، و مرا در خشم خویش تأدیب مکن. ای خداوند، بر من کرم فرما که پزمرده ام. ای خداوند مرا شفا ده، زیرا استخوان هایم مضطرب است و جان من به شدت پریشان. — م.

«رودره»^۱ - احتمالاً به معنای بانگ‌برآورنده، فریادزن - نظیر ورونه، در شخصیتش جنبه‌ای خطرناک است اما برعکس ورونه، کلاً به اصول اخلاقی پایبند نبود. به آپولون یونانی شباهت داشت، از آن لحاظ که او هم خدایی تیرانداز بود و تیرهایش بیماری به همراه می‌آورد. همچون ایندرا با طوفان وابستگی داشت، لیکن فاقد محبوبیت و خوش‌مشربی او بود. عموماً در انزوا و در نقاط دورافتاده کوهساران به سر می‌برد. غالباً مایه‌ترس و وحشت بود، و مردم به درگاهش نیاز می‌بردند و استغاثه می‌کردند که از زخم پیکان‌هایش که بلا و طاعون می‌آورد، در امان بمانند. با این حال، جنبه‌های نیکوکارانه هم داشت، زیرا حافظ گیاهان شفابخش بود، و از این رو، کسانی را که از سر میل و هوس در پناه حمایت خویش می‌گرفت مداوا می‌کرد.

خدایان بسیار دیگر نیز بودند، از قبیل «توشتی»^۲ نظیر وولکن^۳ در اساطیر رومی؛ که صنعتگر آسمانی و دها محسوب می‌شد؛ اریمن^۴ حافظ پیمان‌ها و ازدواج‌ها و «وایو»^۵، خدای باد که اگرچه خدای با اهمیتی بود، نمی‌توان در این جا به توصیف وی پرداخت. همچنین نیمه‌خدایانی از انواع مختلف وجود داشتند، از جمله «ویشودوه»^۶ ها، گروهی نامشخص از خدایان نامتعیین؛ «ماروت» ها یا ارواح طوفان که قبلاً از آن‌ها نام بردیم؛ «ریبهو»^۷ ها جنیانی که به فلزکاری اشتغال داشتند «گندهروه» ها یا خنیاگران آسمانی که ابتدا یک خدا بود، اما بعداً او را متعدد دانستند؛ بالاخره «اپسرس»^۸ ها، که می‌توان آن‌ها را با «نمف»^۹ ها یا پریان دریایی یونانی قیاس کرد که هم معشوقه خدایان بودند و هم دلدار آدمیان.

در هند نه هومری^{۱۰} بود نه هزیودی^{۱۱} که تبارنامه دقیق، مشخص و کاملی برای این خدایان تدوین کند. رابطه و وابستگی آنان با یکدیگر غالباً نامشخص و مبهم است، و

1. Rudra	2. Tvaṣṭṛ	3. Vulcan
4. Aryaman	5. Vāyu	6. Viśvedeva
7. Ṛbhu	8. Apsarase	

۹. nymph در اساطیر یونانی به الاهیگان فرعی گفته می‌شد، که به صورت زنان جوان بسیار زیبایی مجسم می‌شدند. دوستدار موسیقی و رقص، دارای عمر دراز ولی غیرجاودانی، و صاحب بعضی از خصوصیات خدایان (مانند غیگویی) بودند. - م.

۱۰. Homer: بزرگ‌ترین شاعر حماسی دنیای قدیم و بزرگ‌ترین شاعر یونان قدیم، که مؤلف و آفریننده دو اثر بزرگ ایلید و اودیسه است. زمان او را همان زمان جنگ تروا، یعنی حدود سال ۸۵۰ ق.م، می‌دانند. - م.

۱۱. Hesiod: شاعر یونانی قرن هشتم ق.م. آثار منسوب به او عبارتند از: کارها و روزها و تولد خدایان که در آن از سلسله‌نسب خدایان دین یونان سخن گفته است. - م.

هیچ طرح منقح و مرتبی از لحاظ تقدم و تاخر آنان وجود ندارد. هر خدایی هواداران پرشور و پرستاران خود را دارد، و ریگ‌ودا نتیجه التقاط ناقص عقاید و آیین‌های بسیار قبیله‌ای است. در جدیدترین لایه سرودهای ودایی، خدایان با یکدیگر برابر یا با هم قرین شده‌اند، به طوری که دیگر نمی‌توان خدایی را واقعاً بزرگ‌تر از خدایی دیگر تلقی کرد. در یکی از سرودها [۴]، این سؤال مهم همچون ترجیع‌بندی در هر خانه از شعر یاد می‌شود: «پس ستایش و نذر خود را به کدامین خدا تقدیم کنیم؟»؛ متفکران و عالمان دینی دوره‌های بعد از این امر به حدی دستخوش حیرت شده بودند که به وجود خدایی موسوم به «که»^۱ یا کی^۲ معتقد شدند و گفتند اوست که مخاطب سرودها قرار می‌گیرد.

قربانی

مرکز و هسته اصلی آیین آریایی قربانی بود. پرستش برگرد اجاق خانواده در بسیاری از جوامع قدیم هند و اروپایی وجود داشت و قربانی‌های کوچک خانوادگی را که رئیس خانواده انجام می‌داد، می‌بایست همان اندازه اهمیت می‌داشته است که در ایام ریگ‌ودا و در دوره اخیر دین هندو، اما قدیم‌ترین متونی که به وصف آن‌ها پرداخته‌اند گریه‌سوترها (ص ۲۲۷ و بعد) هستند که از زمانی بسیار جدیدند. ریگ‌ودا بیشتر به قربانی‌های بزرگی که رؤسا و ثروتمندان قبایل می‌کرده‌اند مربوط می‌شد. قربانی در همان زمان‌ها هم مراسم پیچیده‌ای داشت، و متضمن تهیه مقدمات بسیار، کشتار تعداد زیادی حیوان و شرکت چند پرستار تعلیم دیده و تربیت یافته بود.

هدف اصلی قربانی خشنود کردن خدایان به منظور جلب لطف و عنایت آنان بود. خدایان بر حصیر مقدس یا «برهیس»^۳ در محل قربانی فرود می‌آمدند، و با نیایش‌کنندگان به خورد و نوش می‌پرداختند، و در عوض^۴ آنان را با پیروزی در جنگ زیادتی فرزند، بسیاری رمه‌ها و گله‌ها، و عمر دراز پاداش می‌دادند. ورونه متین و رودره عبوس پیش‌بینی‌ناپذیر در مجموعه خدایان ودایی استثنایی هستند؛ بیشتر خدایان خوب و خوش‌طینت بودند. قربانی کردن برای کفاره گناه، و نیز قربانی کردن برای سپاسگزاری از نوعی که نزد عبرانیان قدیم مرسوم بود، در وداها سابقه‌ای ندارد. با این حال، مراسم قربانی بایستی از حرمت و اعجاب خاصی برخوردار بوده باشد.

۱. Ka: ظاهراً خدای نامشخصی در نظر است که احتمالاً باید همان پرچاپتی باشد. - م.

2. Who

3. barhis

4. quid pro quo

نیایش‌کنندگان که بر اثر نوشیدن سومه سرخوش می‌شدند، در رؤیاهای شگرف خویش خدایان را می‌دیدند؛ احساس قدرت عجیب و شگفتی می‌کردند، چنان‌که گویی می‌توانستند رو به بالا روند و سر بر آسمان بسایند، جاودانی و بی‌مرگ می‌شدند؛ و خود را به صورت خدایان می‌دیدند. پرستاران، این تنها کسانی که از شعایر و اورادی که خدایان را به مراسم قربانی می‌کشاند آگاهی داشتند، استادان و واقفان رازی بزرگ بودند. علاوه بر این مفاهیم که صریحاً در سرودها مذکور است، اندیشه‌های دیگری هم وجود داشت که فاقد صراحت بود. غالباً در ریگ‌ودا به وجود مرموزی برمی‌خوریم که «برهمن» نامیده می‌شود. برهمن در بسیاری از متون، نیروی سحرانگیز کلام مقدس یا «منتره» است، اما گاهی دلالت‌های ضمنی وسیع‌تری نیز دارد و به معنای نوعی نیروی فوق طبیعی است که پژوهندگان ادیان ابتدایی و بدوی از آن به مانا^۱ یا «نفس و روح» تعبیر می‌کنند. دارنده برهمن، مطابق فرایند متداول ساخت ثانوی کلمات در زبان سنسکریت، «براهمنه» خوانده می‌شود، یعنی پرستار و جادوگر قبیله. در ادوار متأخر ودایی، ارتباط برهمن با سخن رفته‌رفته بارزتر و علنی‌تر شد، تا آن‌جا که تصور می‌شد جادوی برهمن همانا در کلماتی که بر زبان می‌راند نهفته است. از این رو، کلمات و هجاهای وداها مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت، هرچند متون آن‌ها هنوز به نوشتن در نیامده بود. حروف الفبا شناخته گردید و به منزله خدایان ازلی تشخیص یافت. وزن‌ها و بحرهای هم که در وداها به کار می‌رفت، خداگونه تلقی شد. بعداً بعضی از هجاها به‌ویژه مقدس به باور درآمد، خاصه هجای «اوم» یا «پرنیوه»^۲ که جوهر وداها را دربردارد و سرشار از بیشترین نیرو و اسرار است.

مفهوم دیگری که در بسیاری از سرودهای ریگ‌ودا بدان اشاره شده و در جدیدترین لایه‌های متأخر ودایی صورت ممتاز و برجسته‌ای یافته، در مذاهب بدوی نیز مفهوم شایع و شناخته‌شده‌ای بوده است، یعنی مفهوم همذات‌انگاری اسرارآمیز خدا، قربانی و قربانی‌کننده. از همین اندیشه‌هاست که قربانی در نمودگار چیزها اهمیتی بیش از آن یافت که در زمان تدوین قسمت‌های اولیه ریگ‌ودا داشت. چنان‌که در اواخر این دوره

1. mana

۱. OM, Pranava: اوم کلام مقدس و اسم اعظم از سه حرف «آ» (A) و «او» (U) و «م» (M) ترتیب یافته است. A که حرف اول اسم اعظم است، با مرتبه عالم بیداری تطبیق می‌کند، و U که حرف دوم اسم اعظم است با عالم رؤیا، که حد فاصل بین مرتبه اولی و سومی است و بالاخره M یا مرتبه سوم که عالم خواب عمیق باشد. کلمه «اوم» با مرتبه چهارم که همان ذات نامتناهی «آتمن» (Atman) است. منطبق می‌باشد. - م.

باور به این که جهان خود از یک قربانی اولیه پیدایش یافته است، عقیده‌ای شایع بود. اگرچه ممکن است به ورونه گاهی به مثابه نوعی خالق نگریسته شده باشد، اشارت‌هایی دال بر این که ایندرا هم همین نقش را می‌داشته است وجود دارد (ص ۵۸۸ و بعد). در متن اصلی ریگ‌ودا به طور صریح به یک خدای آفریننده مشخص و معین اشاره نشده است. اما در اواخر عصر ودایی چنین خدایی پیدایش یافته بود، اعم از این که پیدایی وی نتیجه پندارها و اندیشه‌های برهمنان بوده باشد، یا برآیند تأثیر عقاید غیرآریایی. این خدای خالق همان پرجاپتی، «پروردگار کل عالم»^۱ است که او را با «برهما» - صیغه مذکری که خنثای آن «برهمن» می‌شود - یکی می‌دانند. پرجاپتی به عنوان نخستین انسان یا «پروشه» تصور می‌شد که حتی قبل از بنیاد جهان وجود داشته است. این نخستین انسان را خدایان که ظاهراً فرزندانش بودند، از قرار معلوم برای خودش قربانی کردند.^۲ از بدن این خدای قربانی شده جهان آفریده شد. «سرود نخستین انسان»^۳ که در آن نخستین قربانی کیهانی توصیف شده، اگرچه پر از ابهام و تاریکی است، هدف و مقصود کاملاً روشنی دارد.

وقتی که خدایان قربانی کردند
نخستین انسان را چونان قربانی خویش،
بهار روغن آن، تابستان هیزمش،
و پاییز نذر آن بود.

از آن قربانی فراگیر
کره بسته به دست آمد،
و از آن وی^۴ جانداران را در هوا،
و جنگل و روستا را بیافرید.

از آن قربانی فراگیر

1. the Lord of Beings

۲. در ادا (Edda، ادبیات نورس کهن) هم خدای وُدن (Voden) برای به دست آوردن نیروی سحری، خودش را به دست خود قربانی کرد.

3. Hymn of the Primeval Man

۴. احتمالاً منظور خود پرجاپتی است که پس از قطعه قطعه شدن برجای ماند.

سرودها و آهنگ‌ها به وجود آمد،
و زن‌ها و بحرهای شعر ساخته شد،
و از آن اوراد و ادعیه قربانی پدید آمد.

اسبان از آن به وجود آمدند،
و همه موجوداتی که دارای دو رشته دندانند.
و گله‌های گاو از آن هستی یافتند،
و همچنین بز و گوسفند از آن پدید آمدند.

وقتی که نخستین «انسان» را از هم جدا کردند،
آن را به چند پاره قسمت کردند؟
دهان او چه شد؟ بازوانش چه شد؟
ران‌ها و پاهای او چه؟

دهان او برهن شد،
از بازوانش جنگجویان سربر آوردند،
ران‌هایش شد درخور ویشیه، و
شودره زپاهایش آفریده گردیدند.

از مغز او ماه هویدا گشت،
وز چشمش خورشید به جهان دیده گشود.
از دهانش ایندرا و اگنی چهره بنمودند،
وز دم او باد به گیتی پانهاد.

از ناف او هوا پدید آمد،
از سرش آسمان نمایان شد،
وز پایش زمین، و از گوشش چهاراقلیم
وین چنین جهان، کون و هستی یافت.

با قربانی‌ای که خدایان برای او قربانی کردند—

این هانختین قوانین مقدس بودند.
 آن بزرگان^۱ ره یافتند سوی آسمان
 جایی که ارواح جاودانی خدایان در آن منزل دارند» [۵].

در این هنگام برداشت تازه‌ای از قربانی پیدا شد و آیین قربانی به صورت یکی از اسرار عالم علوی درآمد. پرستاران با این آیین جدید، قربانی ازلی را با رمز و راز تکرار می‌کردند، و دنیا از نو زاده می‌شد. بدون قربانی‌های منظم، همه فرایندهای کیهانی متوقف می‌شد و بار دیگر آشفته‌گی حکمفرما می‌گردید. بدین ترتیب، نظم طبیعت در آخرین تحلیل مطلقاً به خدایان بستگی نداشت، بلکه وابسته به برهمنان بود که با جادوی قربانی نظم را حفظ می‌کردند و به اطاعت وامی‌داشتند. برهمن از هر پادشاه یا خدایی مقتدرتر بود، و با اجرای دقیق و صحیح مراسم قربانی، همه چیز را در کف قدرت خود داشت و از این رو برترین خادم اجتماع به شمار می‌رفت. وی با کوچک‌ترین تغییری در شعایر می‌توانست نتیجه قربانی را بر ضد مخدومان خود درآورد و آن‌ها را از میان بردارد؛ لاجرم وی خطرناک‌ترین دشمنان بود.

این جوهر عقیده مندرج در براهمنه‌هاست که از حدود سال ۹۰۰ قبل از میلاد به بعد در بین بسیاری از جامعه‌های آریایی شمال هند شایع و رایج شد، و اثر خود را بر آیین هندو، به صورت تجلیل و ستایش از برهمن برجای گذاشت. در این دوره بسیاری از خدایان کهن ریگ‌ودا عظمت و بزرگی خود را از دست دادند و به صورت خدایانی نسبتاً بی‌اهمیت درآمدند، حال آن‌که عده‌ای دیگر از خدایان، خاصه ویشنو و رودره، بر محبوبیتشان افزوده شد. رودره را قبلاً گاهی با صفت «شیوا» به معنای «خشنود و فرخنده‌حال» نامیدند، که حسن تعبیری برای جلب عنایت او بود.

تحولات جدید عقیدتی

فرهنگ آریایی ضمن این‌که به سمت جنوب گنگ گسترش می‌یافت، اندیشه‌های جدیدی درباره زندگی پس از مرگ به خود جذب می‌کرد. در ریگ‌ودا، سرنوشت مردگان ظاهراً در همان لحظه مرگ به طور قطع تعیین می‌شد: آن‌ها یا به «دنای پدران» می‌رفتند

۱. معلوم نیست که این بزرگان چه کسانی هستند. آن‌ها خود خدایان نیستند، و این قسمت ممکن است بعداً اضافه شده باشد.

یا به «سیاهچال خاک»، و تا ابدالدهر در آن‌جا می‌ماندند. اما در یکی از سرودهای متأخر [۶]، به زبانی رمزی چنین بیان شده که ممکن است مرده جزو آب‌ها شود یا در گیاهان باقی بماند، و این خود اشاره‌ای مبهم به صورت اولیه تناسخ است که بعضی اقوام ابتدایی بدان اعتقاد داشتند، و بنابر آن، ارواح درگذشتگان قبل از آن‌که در بدن انسانی تجدید حیات کنند، به جسم حیوانات، نباتات یا اشیای طبیعی منتقل می‌شوند. در نوشته‌های براهمنه، که فاقد روح خوشبینی رنگ‌وداست، امکان مرگ حتی در آسمان هم تصدیق شده است.

نخستین شکل نظریه تناسخ در بریه‌دارنیکه اوپه‌نیشد^۱ دیده می‌شود [۷]. روح کسانی که در زندگی به انسجام دادن قربانی، دستگیری و خیرخواهی، و ریاضت پرداخته‌اند، پس از یک دوره آوارگی به دنیای پدران، یعنی بهشت یمه وارد می‌شود؛ آن‌گاه، بعد از یک دوران خوشی و سعادت، به ماه می‌رسد؛ از ماه راه فضایی تهی، خلأ را پیش می‌گیرد، سپس داخل هوا می‌شود، و به صورت باران بر زمین فرو می‌ریزد. در زمین «تبدیل به غذا می‌شود...» و بار دیگر آن را در آتش محراب که مرد است قربانی می‌کنند، تا از نو در آتش‌زن تولد یابد»، در صورتی که بدکاران به صورت حشرات، پرنده‌ها، و کرم‌ها درمی‌آیند. این نظریه که گویا از یک باور ساده و بدوی به جا مانده است، حاملگی را ناشی از آن می‌داند که یکی از والدین، میوه یا سبزی‌ای را که روح پنهان فرزند است می‌خورد به منزله عقیده تازه و نادری عرضه می‌دارد، عقیده‌ای که تا هنگام تدوین اوپه‌نیشد مقبولیت تام نیافته بود. حتی در عصر بودا هم هیچ‌کس تناسخ را قبول نداشت، لیکن چنین به نظر می‌رسد که در قرن‌های هفتم و ششم قبل از میلاد به سرعت پیشرفت

۱. بریه‌دارنیکه اوپه‌نیشد چنین است: «هنگامی که آدمی می‌میرد، او را پیش آتش می‌برند، و مراو را همین آتش ظاهراً آتش است و همین هیمة هیمة، و همین دود دود، و همین شعله شعله، و همین اخگر اخگر، و همین شراره شراره. پس در این آتش ارواح مذکور بدن را می‌اندازند و از انداختن آدمی در آتش روح آن شخص روشن می‌شود.»

... آن‌ها که به قربانی‌ها و خیرات بر عالم‌ها ظفر یافته‌اند و نظر بر نتیجه اعمال داشته‌اند، بعد از گذشتن تن به موکل دود می‌رسند، و موکل دود آن‌ها را به موکل شب می‌رساند، و موکل شب به موکل ایام نقصان نور ماه می‌رساند، و او به موکل شش ماهی که آفتاب به جانب جنوب میل می‌کند می‌رساند، و او به موکل ارواح پدران می‌رساند، و او به ماه می‌رساند، و در آن‌جا این‌ها خدمت فرشته‌ها می‌کنند. و هرگاه نتیجه اعمال نیک آن‌ها تمام شود، از آن‌جا به بهوت آکاس می‌آیند، و از بهوت آکاس به باد، و از باد به باران و از باران به زمین رسیده، برای جزای اعمال بد که در مدت عمر واقع شده است، در جهنمی که در این عالم است می‌آیند و در آن‌جا به صورت کرم و پروانه و سگ و مار و عقرب و غیره خواهند بود.»

«و آن‌هایی که موحدند از این هر دو راه منزّه و میرایند، و آن‌ها خود عین برهمن هستند و آن‌ها را راهنی نیست که به آن راه روند، چه آن راه بهشت است. و این راه جهنم، و آن‌ها بی‌خوف و بی‌زوال و بی‌مرگند.» - م.

کرده بوده است. بدین ترتیب، آموزه‌های فوق‌العاده منطقی هندی «سمساره»^۱ یا تناسخ^۲ و «کرمه»^۳ - تأثیر نتایج اعمال یک دوره زندگی بر دوره دیگر، به صورت آغازهایی متواضعانه در یک نظریه کاملاً ابتدایی درباره روح یا نفس درآمد. لیکن این نظریه‌ها حتی در این مرحله ابتدایی هم محتوای اخلاقی داشت و به درجاتی از پرداختگی و کمال رسیده بود.

آموزه تناسخ، از هر طریق که توسعه یافته باشد، مستلزم اعتقاد به رفت و آمد مکرر روح از یک قالب به قالب بعدی بوده است، چه برای ابد و چه برای مدت محدود ولی غیرقابل تخمین. این اصل همه صور زندگی را در نظام واحدی گرد می‌آورد. خدایان نیز باید درگذرند و جای خود را به دیگر خدایان واگذارند. هنگامی که یک ایندرا می‌میرد، ایندرای دیگری متولد می‌شود. ارواح درگذشتگان هرچند غریق رحمت و سعادت باشند، دیر یا زود در قالب دیگری مسکن می‌گزینند. جانوران، حشره‌ها و بنا بر معتقدات بعضی از فرق، گیاهان هم تحت همین اصل و قاعده قرار دارند. بعضی از فرزندگان با بینشی خیال‌آمیز، حتی چنین تعلیم می‌دادند که آب، گرد و غبار و هوا سرشار از موجودات فوق‌العاده کوچکی هستند، و این که این‌ها هم روحی دارند که در اساس نظیر ارواح آدمیان است. بدین ترتیب، سراسر حیات از مراحل لایتنهای تغییرات می‌گذشت.

غالباً چنین تصور می‌شد که این تغییرات تابع رفتار آدمی است - البته این تصور کلیت و عمومیت نداشت. قالب روح در هر مرحله متناسب با کردار آن در زندگی گذشته بود و بسته به این که در دوران حیات چه رفتاری داشته است، در زندگی بعدی در مرتبه‌ای متعالی یا درجه‌ای پست قرار می‌گرفت و قرین خوشبختی یا بدبختی می‌شد. عقیده به کرمه (اصطلاحاً به معنای کردار) در بیشتر اندیشه‌های هندی جنبه‌ای اساسی یافت، و توجیه و تبیین رضایت‌بخشی برای راز بدبختی‌ها و رنج‌های آدمیان که بسیاری از روشنفکران را در چهارگوشه جهان به زحمت افکنده بود، عرضه داشت، و نابرابری‌های آشکار اجتماعی جامعه آریایی را توجیه کرد.

ظاهراً برای یک فرد عادی چنین آموزه‌ای دل‌آزار و ناپسندیده نبوده است، و این واقعیت که نظریه فوق خیلی زود مقبولیت عام یافت، نشان می‌دهد که تا حد زیادی با نیازمندی‌های معنوی جامعه قدیم هند سازگاری داشته است. در حقیقت مفهوم

1. samsāra

2. transmigration

3. Karma

توانایی‌های بی‌شماری از تجربیات تازه را برای روح فراهم می‌سازد و به پست‌ترین و شریرترین موجودات امید زندگی بهتری می‌دهد، از بسیاری جهات جالب‌تر و مهیج‌تر از نظریهٔ سستی بهشت و جهنم در معتقدات مردم مغرب زمین است. اندیشهٔ تناسخ برای شماری از افراد جدی چندان خوشایند نبود. مرگ همواره منفور و موحش بوده است و دورنمای بارها و بارها مردن امر خوشایندی به نظر نمی‌رسد. زندگی حتی اگر عاری از بیشترین رنج‌ها و محنت‌ها باشد، یکنواخت، کسل‌کننده و نارساست، بنابراین تولد مجدد و مستمر در چنین زندگی‌ای بس ملال‌آور خواهد بود. پیشرفت نظریهٔ تناسخ با گسترش مشرب بدبینی همزمان بود. تجدید تولد در آسمان کافی نبود - می‌بایست برای فرار از دایرهٔ تمام‌نشدنی تولد و مرگ راهی جست. این راه پیدا شد؛ این در معرفت عارفانه‌ای که با زهد و مراقبه حاصل می‌شد نهفته بود، و اذهان برگزیدهٔ آن روزگار را قانع و متقاعد ساخت.

زهدگرایی

در یکی از سرودهای متأخر ریگ‌ودا^۱ [۸]، غیر از برهمنان، به طبقهٔ دیگری از مردان مقدس برمی‌خوریم، و آن طبقهٔ خاموشان یا «مونی»^۲ هاست، که کمر بند باد را بر کمر می‌بندند، سرمست از سکوت خویش، به نیروی باد برمی‌خیزند و در خط سیر خدایان و پرندگان پرواز می‌کنند. مونی از فکر تمام مردم باخبر است، زیرا وی نوشاک از جام سحرآمیز رودره نوشیده است، که برای افراد عادی سم است. طبقه‌ای دیگر از زهدپیشگان اولیه که در اثر وهدا [۹] مکرر از آن نام برده شده، طبقهٔ «وراتیه» است. این اصطلاح در معنای وسیع متأخر خود بر فردی آریایی اطلاق می‌شد که دست از ایمان خود کشیده و دیگر برای وداها احترامی قائل نبود. وراتیه در اثر وهدا پرستاری بود پیرو شعایر باروری غیرودایی، که متضمن رقص‌ها و تازیانه‌زدن‌های آیینی بود. وی با اربابه‌ای از محلی به محل دیگر رفت، زنی همراه داشت که به روسپیگری‌اش می‌داد، و نیز خنیاگری که هنگام اجرای مراسم مذهبی برایش موسیقی می‌نواخت. مقام و طبیعت وراتیه هنوز کاملاً روشن نیست، اما واضح است که مساعی بسیاری به عمل می‌آمده

۱. «ترجمهٔ سرود ۱۳۶ چنین است: «ما که از تقدس «مونی»‌ها به وجد آمده‌ایم، بر بادها سوار شده‌ایم... مونی (مرتاض) در میان فلک به پرواز درمی‌آید و همهٔ اشیا را نورانی می‌کند.» - م.

است تا آنان را به دین آریایی بازآورند و در آیین راست‌دینان جایی هم برای آنان بیابند و احتمالاً آنان یکی از منابع عمده عقاید و رویه‌های جدید بوده‌اند.

به هنگام تدوین اوپه‌نشدها، زهدورزی کاملاً رواج یافته بود، و چنین به نظر می‌رسد که تعالیم جدید را بیشتر زاهدان گسترش داده‌اند و نه برهمنان سنت‌گرای مسئول قربانی. بعضی از زاهدان بیماران روانی منزوی بودند که در اعماق جنگل‌ها به سر می‌بردند، و رنج گرسنگی، تشنگی، به سر بردن در گرما و سرما یا در زیر باران را - که خود به میل خویش بر خویشتن روا داشته بودند - تحمل می‌کردند. جمعی دیگر از آنان در «اماکن توبه» در حومه شهر به سر می‌بردند، و در آن‌جا نظیر بعضی از مقدسان کم‌شهرت‌تر ادوار بعد، به تحمل انواع سختی‌ها و عذاب‌های خودخواسته تن می‌دادند، در تابستان گرم نزدیک آتش شعله‌ور می‌نشستند، بر بستری از خار یا میخ دراز می‌کشیدند، ساعت‌ها خود را از شاخسار درختان سرنگون می‌آویختند، یا دست خود را آن‌قدر بالای سر نگه می‌داشتند تا بی‌حس می‌شد.

اما بیشتر تحولات جدید فکری از آن زاهدان و ریاضت‌کشانی بود که روش معتدل‌تری داشتند و رویه‌هایشان عمدتاً بر تمرین‌های ذهنی و روحی تأمل و مراقبه^۱ مبتنی بود. بعضی از اینان تنها در حومه شهر و روستاها به سر می‌بردند، و جمعی دیگر در کلبه‌ها، به فرمان و هدایت شیخ یا پیری مسکن می‌گزیدند. گروهی دیگر، غالباً به هیئت اجتماع، آوارگی پیشه می‌کردند و صدقه می‌طلبیدند، اصول عقاید خود را برای هرکس که حاضر به شنیدن آن بود بیان می‌کردند، و با رقبای خویش به بحث و جدل می‌پرداختند. تعدادی از آنان کاملاً برهنه بودند و جمعی تنها مختصر ستر عورتی داشتند.

انگیزه اصلی ریاضت‌کشی و زهدپروری هندی کسب قدرت جادویی بود. برهمنان از قبل، با ولادت و تربیت خود مدعی چنین قدرتی بودند، اما قدرت‌های دیگری نیز در کار بود که می‌بایست به وسایل دیگری کسب شود. به هنگام تدوین اوپه‌نشدها، اعتقاد به اسرار کیهانی قربانی اعتبار و ارزش خود را حتی در میان برهمنان تا حدی از دست داد، اگرچه رازوری قربانی یکسره از میان نرفت. شعایر آن بار دیگر وسیله‌ای شد برای کسب سعادت، طول عمر، تولد مجدد در آسمان، نه برای تسخیر کاینات. به‌راستی چه‌بسا که حامیان ثروتمند قربانی‌ها، از همان اول خوشی و سعادت را انگیزه اصلی خود می‌دانستند. در قسمت‌های شرقی حوضه گنگ، آیین برهمایی مانند قسمت‌های غربی

دستخوش تغییر و دگرگونی قرار نگرفت، و باورهای غیرآریایی کهن با شدت بیشتری رواج داشت. آیین قربانی با نیازمندی‌های این سرزمین‌ها – سرزمین‌هایی که حکومت‌های ریشه‌دار و مستقر آن‌ها روزبه‌روز بر قدرتش افزوده می‌شد و تمدن‌هایشان به سرعت ترقی می‌کرد – کاملاً منطبق نبود.

مرد زاهد، اگرچه توبه و انابتش شدید و مشقت‌انگیز بود، مقامی به مراتب متعالی‌تر از برهمنانی که مجری مراسم قربانی بودند می‌یافت. وی مدتی جسم خود را معروض رنج و محرومیت قرار می‌داد، اما در ازای آن، خوشی‌ها و لذات بی‌حد را انتظار می‌کشید. راهب طبقه پایین هم انتظار داشت که حتی در سطح مادی به پایه‌ای از افتخار و احترام که برای فردی عادی هرگز متصور نبود برسد. وی می‌خواست تا از دغدغه‌ها و علایق دنیوی کاملاً آزاد باشد. این احساس آزادی که با ترک خانواده و دارایی، باری سنگین از دوش آدمی برمی‌داشت، در بسیاری از قطعه‌ها و نوشتارهای دینی هند که سرشار از آرامشی شادی‌آفرین است هویدا است. با این حال، انگیزه‌های دیگری هم برای زهدباوری و ترک دنیا وجود داشت. راهب همچنان‌که در طریق تهذیب نفس پیش می‌رفت، قدرت‌هایی و رای نیروی انسان‌های معمولی می‌یافت. وی گذشته، حال و آینده را می‌دید؛ به عالم ملکوت راه می‌یافت و در پیشگاه خدایان با گرمی و لطف پذیرفته می‌شد. گاهی هم خدایان برای دیدار و رحمت به او به زمین نزول می‌کردند تا در خلوت او دمی همنشین شوند. وی با قدرت سحرآمیزی که از راه زهد و ریاضت به کف آورده بود، و می‌توانست معجزاتی انجام دهد؛ می‌توانست کوه‌ها را خرد کند و به دریا بریزد؛ اگر آزاری می‌دید، می‌توانست دشمنان خود را با برق نگاهش بسوزاند؛ یا محصول همه افراد یک قوم و قبیله را نابود سازد؛ اگر مورد احترام قرار می‌گرفت، می‌توانست با نیروی جادویی خود شهر بزرگی را پشتیبان شود. بر ثروتش بیفزاید، و آن را از قحط و غلا، ناخوشی و حملات دشمن محفوظ دارد. در واقع، آن قدرت جاودانه‌ای که قبلاً به قربانی منتسب بود، اینک به زهدپروری و ریاضت نسبت داده می‌شد. در دوره بعد، این تصور که جهان بر اثر قربانی پدید آمده و از آن پابرجاست به فراموشی سپرده شد، و به جای آن این عقیده سرگرفت که عالم کاینات به توبه و انابت خدای بزرگ شیوا – که در قلل هیمالیا در حال تفکر و مراقبه دایم است – و ریاضت پیوسته پیروان او در روی زمین متکی و وابسته است.

اگر زهدگرایی حتی برای کسانی که تعلقات روحانی کمتری داشتند واجد جذبه و

کشش بود، طبیعتاً برای اذهان جست‌وجوگری که با انگیزه‌های حقیقی مذهبی، خویشتن را به زندگی ریاضت‌کشانه و سختی عادت داده بودند جاذبه بیشتری داشت. مرد زاهد، چون تجارب عارفانه قوای روحی او را تکامل می‌بخشید، بصیرت و بینشی پیدا می‌کرد که با هیچ لفظی قابل بیان نیست. وی به تدریج در راز عالم فرو می‌رفت و روحش در پهنه‌ای بسیار برتر و بالاتر از آسمان‌های پرزرق و برق وارد می‌شد که در آن جا خدایان بزرگ در شکوه و جلال به سر می‌بردند. وی از «ظلمتی به ظلمتی باز هم عمیق‌تر» گام می‌نهاد و سرّی را که ورای همه اسرار بود می‌گشود؛ و سرانجام بر طبیعت و سرشت جهان و خود وقوف کامل می‌یافت، و به قلمرو حقیقت و رحمت – جایی که در آن نشانی از تولد و مرگ، شادی و رنج، و خوبی و بدی نبود – پای می‌نهاد. با این معرفت متعالی، واقعیت دیگری نیز تحقق می‌یافت؛ وی کاملاً و یکسره آزاد بود، به رستگاری نهایی دست یافته بود، به آن رستگاری که پیروزی نهایی روح است. زاهد یا سالکی که به غایت و هدف جست‌وجو و پویه خود رسیده بود، فاتحی بود و فوق همه فاتحان جهان. هیچ‌کس بزرگ‌تر از او در همه عالم نبود.

تعبیر مابعدالطبیعی دانش عرفانی زاهد در هر فرقه به نوعی دیگر بود، لیکن تجربه اساسی یکی بود، و به‌طوری‌که بارها خاطرنشان شده است، اختلاف محسوسی با قدیسان غربی عارفان اعم از یونانی، یهودی، مسیحی و مسلمان نداشت. اما عرفان هندی از لحاظ تدارک فنون و روش‌های رسیدن به جاذبه، و نیز در نظام‌های مابعدالطبیعی پیچیده‌ای که برپایه تعبیر و تفسیر تجارب عارفانه به وجود آمده بود، منحصر به فرد بود. در مذاهب دیگر عرفان اهمیتی متغیر دارد، و حال آن‌که در ادیان هند عرفان اساس و شالوده است.

تکامل و تحول عظیم زهد و عرفان برای برهمنان مادی و وابسته به دنیا خیلی زود چنان قوی و نیرومند شد که دیگر نمی‌توانستند آن را نادیده بگیرند بنابراین، در ساختار اجتماعی آریایی، بر مبنای قانون مراحل چهارگانه زندگی (ص ۲۳۱ و بعد)، نیز برای راهبان و زاهدان سرگردان جا و مرتبه‌ای در نظر گرفته شد، که نخستین بار در دهرمه‌سوتره‌ها عرضه شد. شرح مباحثه‌ها و آموزه‌های بعضی از عارفان «راست‌دین» اولیه گردآوری شد و با عنوان آرنیکه‌ها و اوپنیشدها به براهمنه‌ها افزوده شد. اندکی بعد رساله‌های کوچکی که صبغه عارفانه داشتند به نظم سروده شد، و به منزله اوپنیشدها به براهمنه‌ها ضمیمه گردید. و باز اندکی بعدتر، روش تعلیم و تهذیب عارفانه که غالباً از آن با

لفظ «یوگه» یا وحدت (ص ۴۸۱ به بعد) نام برده می‌شود، به مثابه عنصری از راست‌دینی در نظام هندو مورد قبول قرار گرفت، و بدین ترتیب دین هندی راستای تازه‌ای یافت. گفته شده است که تحول و تکامل اصول عقاید زاهدانه و عارفانه، مخصوصاً در نظام‌های بدعتگذارانه آیین‌های بودایی و جینی، نشان واکنش طبقه جنگجویان به ادعاهای برهمنان و سترونی آیین قربانی بوده است. ولی چنین گفتاری با حقیقت مطابقت کامل ندارد. بودا و مهاویره،^۱ مؤسس آیین جین، که از طبقه کشتریه بودند، بی‌حاصلی قربانی را اعلام داشتند؛ در کتاب‌های مقدس بودایی بارها به عبارت‌هایی برمی‌خوریم که می‌توان آن‌ها را به مفهوم‌های ضد برهمنی تعبیر کرد. اما بسیاری از استادان اصول عقاید جدید خود از برهمنان بودند. اوپه‌نیشدها که نماینده طرز فکر عارفان راست‌دین‌تر است، به هیچ‌وجه با قربانی مخالفتی نمی‌ورزد، بلکه معتقد به اعتبار مشروط آن است؛ در کتب مقدس بوداییان، قسمت‌هایی که از برهمنان با احترام یاد می‌کند همان اندازه زیاد است که قطعاتی که به بی‌قدری و انکار فضیلت آنان می‌پردازد. مسلماً برخی مخالفت‌ها با ادعاهای برهمنان و ناخشنودی از شعایر قربانی وجود داشت، لیکن در ورای این مخالفت‌ها و ازدیاد بدبینی، زهدپروری و عرفان‌گرایی، اضطراب و نگرانی عمیق روانی‌ای نیز وجود داشت. زمانه‌ای که از آن سخن می‌گوییم دوران یکی از بزرگ‌ترین تغییرات اجتماعی بود، یعنی هنگامی که واحدهای قدیم قبیله‌ای درهم شکسته می‌شد. حس همبستگی گروهی که قبیله به انسان می‌داد از میان رفته بود، و مردم خویشتن را رو در روی جهان می‌دیدند، بی‌آن‌که اقوام و بستگان پناهگاهی برای آنان باشند. سران قبایل سرنگون شده بودند، دربارهایشان فرو ریخته بود، و سرزمین‌ها و اهل قبایل به مملکت‌های بزرگ‌تر پیوسته بودند. نظم جدیدی در حال پیدایش بود. پادشاهی در یکی از اوپه‌نیشدها این‌گونه سخن سرمی‌دهد: «پهلوانان بزرگ و پادشاهان قدرتمند [پادشاهانی که عالمگیر بودند و صاحب لشکرهای عظیم] ناچار جلال و جبروت خویش را از دست دادند؛ ما مرگ [نیمه‌خدایان و دیوان] را دیده‌ایم؛ اقیانوس‌ها خشکیده‌اند؛ کوه‌ها فرو ریخته‌اند؛ ستاره قطبی پرشیده است؛ بنیانگذاران زمین؛ خدایان نابود شده‌اند. من چون وزغی در چاهی خشک باقی مانده‌ام» [۱۰]. با وجود رشد عظیم مادی تمدن در آن روزگار دل‌های مردمان از بیم آن‌که

۱. Mahāvīra: مؤسس آیین جین که در حدود ۵۰۰ ق م چشم از جهان فرو بست. نام کوچکش وردهان، و مهاویره به معنای «قهرمان بزرگ» است. — م.

چه بر سر کره خاک خواهد آمد، به آن‌ها امید زندگی نمی‌داد. عمدتاً در همین احساس عمیق ناایمنی است که باید رشد فزاینده بدبینی و زهدباوری را در سده‌های میانه نخستین هزاره قبل از میلاد بازشناسیم.

تفکر و معرفت

زهد و ریاضت و کناره‌گیری از دنیا صرفاً وسیله‌ای برای فرار از این جهان ناشاد و ناخرسندگر نبود، بلکه سیمای مثبتی هم داشت، زیرا انگیزه اصلی آن تاحدی شوق به کسب دانش بود – دانش و حکمتی که از ودهای چهارگانه حاصل نمی‌شد. به این ترتیب، بسط و رونق زهدباوری و ریاضتگری نه تنها نشانی از نااستواری و تزلزل روانی مردم آن زمان بود، بلکه از عطش آن‌ها برای حصول معرفت حکایت داشت. این‌که گفته شود که صفت مشخصه معرفت قدیم هند «نفی زندگی» بوده است منصفانه نیست.

در سراسر هزاره اول قبل از میلاد، خردمندان و دانایان هندی می‌کوشیدند تا توضیح و تفسیری قانع‌کننده برای راز خلقت به دست آورند. در آخرین مرحله، سرایندگان رنگ‌ودا به تفکر و بررسی درباره خلقت، یعنی مسئله‌ای پرداختند که در اساطیر موجود به وجه کامل تبیین نشده بود. به‌طوری‌که گفته شد، بعضی خلقت را نتیجه تأثیر قربانی نخستین می‌دانستند، و برخی معتقد بودند که برآیند نوعی عمل جنسی است [۱۱]. گروهی عقیده داشتند که جهان از یک «نطفه زرین»^۱ یا هیرینه‌گرهه^۲ آغاز شده [۱۲] که صورت نخستین همان «خاگ کیهانی»^۳ (ص ۷۲۷ و بعد) مذکور در اساطیر متأخر هندوست. در یکی از سرودها بیان شده که جهان از گرما یا «تف» – «تپس»^۴ که بعداً معنای توبه و ریاضت یافت – به وجود آمده است؛ سپس، با کمی تأسف، می‌پذیرد که وی از صحت این فرضیه مطمئن نیست، و بر آن است که شاید حتی پرجاپتی، خدای والا، هم از حقیقت این امر بی‌خبر باشد.

«سرود آفرینش»^۵ که یکی از قدیم‌ترین آثار باقیمانده تشکیک فلسفی در تاریخ جهان است، به‌خوبی سیر تحول مرحله عالی تفکر انتزاعی را نشان می‌دهد. این اثر به‌یقین از آن شاعر بسیار بزرگی است که پندارش را از پریشانی اسرارآمیز دوران قبل از خلقت و قوای سترگ وصف‌ناپذیری که در عمق خلأ اولیه در کار بوده، به زبان ایجاز با گیرایی تصویر کرده است.

1. Golden Embryo

2. Hiranyagarbha

3. Cosmic Egg

4. tapas

5. Hymn of Creation

در آن هنگام حتی نیستی نبود و نه هستی.
در آن هنگام نه هوا بود، نه آسمان‌های فراسوی آن.
چه چیز آن رامی پوشانید؟ کجا بود؟ در نگهداشت که بود؟
در ژرفنای بی‌پایان، کجا بود، آب‌های کیهانی؟
آن زمان نه مرگ در وجود بود و نه جاودانگی

آن زمان نه مشعلی بود در شب و نه در روز.
آن یگانه به نیروی خویش بی‌نفس دم زد.
آن زمان آن یگانه بود و نبود دیگر کس.
در آغاز همه تاریکی بود در دل تاریکی.

و همه جا تنها آب بود بی‌روشنی.
آن یگانه که می‌آمد که باشد، آن محاط در هیچ،
سرانجام برآمد، از نیروی گرمی زاده شد.
از همان آغاز، آرزو در آن جای گرفت.

آن خاک اولین بود که زاده شد ز اندیشه.
فرزانگانی که جسته‌اند دل‌های خویش را با حکمت و دانایی
می‌دانند که آنچه هست با آنچه نیست خویشاوند است.
آن‌ها رشته‌ای در فراختای تهیگی کشیدند،

و آنچه را در بالاست و آنچه را در زیر است شناختند.
قوت‌های زندگی‌بخش، نیروهای سهمگین را بارور ساختند،
در زیر نیرومندی بود و در بالا تپندگی و جنبش.

با این همه، که می‌داند و که می‌تواند گوید
در چه هنگام این همه در ظهور آمد و، آفرینش چگونه رخ داده است؟
خدایان خود، پس از آفرینش آفریده گردیدند،
پس به‌راستی که می‌داند آفرینش از کجا پدید آمد؟
همه آفرینش از کجا آغاز شد،

او، شاید او همه را بیافرید یا شاید هم او نیافرید،
تنها او که از بالاترین آسمان‌ها همه چیز را می‌نگرد،
او می‌داند، یا شاید او حتی او هم نمی‌داند، [۱۳].

اما در قرن‌های بعد از تدوین ریگ‌ودا، افکار بیشتر به نمادآفرینی قربانی معطوف شد:

«سپیده‌دم سر اسب قربانی است؛ آفتاب چشم او، باد نفس او، آتش دهان او. سال، بدن اسب
قربانی است؛ بهشت پشت او، آسمان شکم او، زمین سینه او، چهار گوشه جهان پهلوهای او...
چهار فصل سال اعضای او، ماه‌ها و هفته‌ها مفاصل او، شب و روز پاهای او، ستارگان
استخوان‌های او، افلاک گوشت او، شن‌ها غذای گوارده او، رودخانه‌ها روده‌های او، کوه‌ها
جگر و شش او، و سبزه‌ها و درخت‌ها موی او است. چون خورشید طلوع می‌کند، نصف
پیشین بدن اسب قربانی است، چون غروب می‌کند، نصف پسین بدن او است. چون خود را
تکان می‌دهد برق می‌زند، چون لگد می‌اندازد تندر می‌غرد، چون می‌شاشد باران می‌آید، و
صوت صدای او است» [۱۴].

نمادپردازی قربانی از این هم بیشتر بود. هر کلمه یا عمل مراسم قربانی با یکی از
جنبه‌ها و یا جلوه‌های کیهانی بازشناخته می‌شد. هنرمندی فکری‌ای که در فرایند پیدا
کردن این «پرتیکه»^۱ها یا نمادها به کار رفته است باید درخور تأمل بوده باشد، اما عمدتاً
بی‌حاصل بوده است با این حال، روح جویا و جست‌وجوگر «سرود آفرینش» هیچ‌گاه
به کلی از میان نرفت، و در قرن ششم قبل از میلاد، حاصل آن به صورت منبع عظیم
افکاری درآمد که سراسر زندگی دینی هندو را دگرگون ساخت.

از اوینشدهای نخستین و کتاب‌های مقدس بودایی و جینی که همگی آن‌ها به قرن
هفتم یا ششم قبل از میلاد تعلق دارند (اگرچه تدوین کتب مقدس جینی بسیار دیرتر از
این تاریخ صورت گرفته است)، چنین برمی‌آید که اندیشه‌ها و نظریه‌های مختلف و
گیج‌کننده‌ای درباره مبدأ جهان، ماهیت روح و مسائل دیگری از این قبیل وجود داشته
است. پاره‌ای از این‌ها را این یا آن مکتب براهمنه‌ای پذیرفته و جزو باورهای رسمی و
سنتی شده است. بقیه، مبنای اساسی فرقه‌های بدعتگذار و دگراندیش گردید که دوتای
از آن‌ها هنوز موجود است، لیکن بیشتر آن‌ها مدت‌ها قبل از میان رفته است و تنها در

کتاب مقدس مخالفانشان از آن‌ها گذرا سخنی به میان می‌آید.

از زمره تعالیم و آموزش‌های سستی‌تر، به این نگرش برمی‌خوریم که آفرینش عالم به خود آگاهی نخستین انسان (پوروشه؛ یعنی پرجاپتی) نسبت داده شده است، او احساس ترس و تنهایی کرد و دریافت که به همدم و مصاحبی نیاز دارد. وی خود را تقسیم کرد و زن را به وجود آورد.^۱ این زوج به صورت حیوانات و آدمیان درآمدند و یکسره جهان را آفریدند^۲ [۱۵]. اندیشه آفرینش از یک عمل جنسی کیهانی نقش بزرگی در دریافت‌های دینی دوره‌های بعد داشته است. این مضمون در نوشته‌های متأخر ودایی به صورت‌های گوناگون نقل شده است، که در بعضی از آن‌ها تپس - نیرویی که از زهدباوری و ریاضت‌گری حاصل می‌شود - یکی از وجوه ضروری در فرایند خلقت است، و این در واقع نشان از تعبیر نقطه تأکید مهمی از نظریه قدیمی‌تری دارد که جهان را مبتنی بر قربانی اولیه می‌داند.

۱. در برهه‌دارنیکه اوپنیشد چنین مذکور است: «او چون هیچ یقینی را از ملازمه خود چاره نیست، با وجود این همه بزرگی، آنکه مجمع جمیع عناصر است (پوروشه) از تنهایی خوفی به آن بزرگ راه یافت، و از همان سبب هر که تنها باشد خوف به او راه می‌یابد. چون شخص در حالت تنهایی به واسطه تحقیق احوالی که بر او وارد می‌شود [یا] خود فکر می‌کند. آن [مجمع جمیع عناصر] اندیشه کرد که چون غیر از من دیگری نیست، سبب خوف من چه می‌باشد؟ پس از تحقیق که سوای خود ندید، خوف او رفع شد. پس هر که تنها شد و خوف بر وی غلبه کند، باید فکر کند و بداند که همه منم و غیر از من دیگری نیست.

«پس پوروشه بر انبساط و خوشحالی خود قادر نگشت. الحال نیز هر که تنها باشد خوشحال نمی‌گردد. آنگاه زن را که سبب خوشحالی است خواهش کرد. به همین خواهش خود را با زن یکجا یافت. چون هنگام خواهش، زن بدن خود را با آن پوروشه نیمه ساخته بود... در وقت اظهار محبت، زن گفت که بدن مرد و زن در رنگ یک دانه نخود مخلوق شده است. تا مرد تنهاست نصف نخود است، هرگاه با زن یکجا شود نخود تمام شود».

۲۲-م.

۲. در برهه‌دارنیکه اوپنیشد چنین مذکور است: «... زن با خود اندیشید که این «پوروشه» با این‌که از بدن خود مرا پیدا کرد با من یکجا می‌شود [و در این فکر از بس که آزرده شد] با خود گفت اولی‌تر آن‌که از این پوروشه پنهان شوم. بدین قصد به صورت ماده گاو شد، و پوروشه [در عشق او] به صورت گاو نر تمثل شد و با او جمع گشت. از این اجتماع نوع گاوان پیدا شد. باز زن به قصد پنهان شدن به صورت مادیان گشت، و پوروشه [در عشق او] به صورت اسب نر تمثل شد و با او جمع گشت. از این اجتماع نوع اسب به وجود آمد. زن باز [به قصد پنهان شدن] در صورت ماده خرگريخت، شوهر [به عشق او] به صورت خر نر تمثل شده با او جمع گشت. از این اجتماع خر، انواعی که سم دارد پیدا شد. پس زن به صورت ماده بز پنهان گشت، شوهر بز نر شده با او جمع گشت. از این اجتماع نوع بز به هم رسید. پس زن به صورت ماده گوسفند [پنهان] گشت، شوهر گوسفند نر شده با او جمع گشت. از این اجتماع گوسفند و انواع سم شکافته پیدا شد. پس زن در هر صورتی که [پنهان] می‌شد، پوروشه به صورت نر او تمثل شده با او جمع می‌گشت و آن نوع به وجود می‌آمد، تا صورت‌ها جمیع انواع را طی کردند، و در آخر این سلسله به نوع مورچه منتهی گشت، و از انسان تا مورچه همه موجود شد. - م.

معلم‌ان و آموزگاران دینی بدعت‌گذارتر نظریه‌های دیگری در باب آفرینش عرضه داشتند که طبیعت‌گرایانه و الحادی بود. بعضی معتقد بودند که عالم از آب به وجود آمده است.^۱ گروهی دیگر آتش،^۲ هوا^۳ یا اثیر (آکاشه،^۴ ص ۷۴۳) را ماده‌المواد و مبنای غایی جهان تصور می‌کردند. در نظر عده‌ای دیگر جهان نه مبتنی بر عمل الهی بود و نه کار یک ذات غیرشخصی، بلکه براساس سرنوشت یا «نیه‌تی»،^۵ زمان یا «کاله»،^۶ طبع یا «سوبهاوه»^۷ و بخت یا «سمگتی»^۸ قرار داشت. چنین گفته می‌شد که جهان در نتیجه عمل و دخالت خدا یا نیروهای خارج از آن تحول نیافته، بلکه حاصل یک فرایند تکاملی درونی یا «رسیدگی و پختگی» (پرینامه)^۹ است. بعضی از آموزگاران چون بودا، چنین می‌آموختند که اندیشیدن درباره علت نخستین جز تضییع وقت نتیجه‌ای نخواهد داشت. جمعی هم که پیرو مکتب شک‌آوری مطلق (پورهون)^{۱۰} بودند، امکان هرگونه علم مسلم و محقق را انکار می‌کردند. پیروان اصالت^{۱۱} ماده هم وجود روح و هرگونه موجودیت غیرمادی را مردود می‌دانستند، در صورتی که بعضی دیگر از آموزگاران مدعی آن بودند که جهان از اتم‌های ازلی^{۱۲} ساخته شده است. حیات فکری هند در قرن‌های هفتم و

۱. این نظر طالس ملطی (Thales of Miletus) فیلسوف قرون ۵ و ۶ ق م است که در نجوم هم دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد. از خاصیت کهریا نیز آگاه بود. وی رطوبت را ماده‌المواد می‌دانست و می‌گفت که آب مایه حقیقی موجودات است. - م.
۲. این نظریه هراکلیتوس (Heraclitus) از فلاسفه بزرگ یونان است که به واسطه غموض و ابهام افکارش به «حکیم مبهم»، و به واسطه جدی و غمگین بودنش به «حکیم گریان» معروف است. وی که در قرون ۵ و ۶ ق م می‌زیست، آتش را اصل عالم می‌پنداشت و می‌گفت همه چیز از آتش به وجود آمده و به آتش تبدیل خواهد شد. آتش مانند پول است که به هر متاعی تبدیل و هر متاعی به آن تبدیل می‌شود. - م.
۳. آناکسیمنس (Anaximenes): فیلسوف یونانی قرن ۶ ق م، که معتقد بود هوا ماده‌المواد است و قبض و بسط آن موجب پیدایش عناصر دیگر می‌شود. - م.

4. ākāśa

5. niyati

6. kāla

7. svabhāva

8. saṃgati

9. pariṇāma

۱۰. pyrrhon: حدود ۳۶۰-۲۷۰ ق م، فیلسوف یونانی که در آتن بسیار معزز بود. او را پدر مذهب شک لقب داده‌اند. وی می‌گفت که از دو حکم متناقض مفروض نمی‌توان گفت کدام یک درست است، و معتقد بود که شیء در واقع نه زیباست و نه زشت، و نه درست است و نه نادرست. واقعیت یک حکم مفروض بیشتر از واقعیت حکم متناقض آن نیست، و هر دو متعادل و متساوی هستند. - م.

۱۱. materialism: هر نوع عقیده فلسفی که حقیقت نهایی عالم را عبارت از ماده می‌داند. نقطه مقابل «اصالت تصور» است. در اصطلاح عام، مادیت به معنای علاقه به پول و چیزهای دنیوی، و بی‌علاقگی به ارزش‌های فکری و معنوی است. - م.

۱۲. Democritus: حدود ۴۶۰-۳۷۰ ق م، فیلسوف یونانی، معتقد بود که همه اجسام مرکب از ذرات خرد یا

ششم قبل از میلاد، نظیر جنگل بعد از ریزش باران، سراسر شکوفایی و طراوت بود. مروجان این آموزه‌ها، اعم از ماده‌اندیشان یا شک‌گرایان، تقریباً همگی از زهدپیشگان بودند، هرچند در نوشته‌های آن عصر نام چند پادشاه هم ذکر شده است که به افکار جدید علاقه شدید نشان می‌داده‌اند. سرآمد این شاهان فیلسوف، جنکه، شاه ویدیه و اجاتشرو، شاه کاشی (وارانسی) بودند که هر دو احتمالاً در قرن هفتم قبل از میلاد می‌زیستند. راهبان جنگل‌نشین «وانه پرسته» ظاهراً از شریعت ودایی چندان دوری نجسته بودند، در صورتی که راهبان دوره گرد «پری وراجکه»^۱ از انواع و اقسام اصول عقاید گیج‌کننده طرفداری می‌کردند. اوپه‌نیشدها بیشتر در میان گروه نخستین تحول و تکامل یافت.

لفظ «اوپه‌نیشد» به معنای «مجلس و جلسه درس» است، یعنی نشستن در پیش پای استادی که اصول عقاید سرّی و محرمانه را بیان می‌کند. گفته می‌شود که جمعی ۱۰۸ اوپه‌نیشد وجود داشته اما تعدادی از این‌ها آثار فرقه‌های متأخر است و چندان اهمیت ندارد. اوپه‌نیشدهای نخستین از قبیل برهه‌دارینکه و چاندوگیه، منشور هستند، و عبارتند از یک رشته شرح و تفسیر مربوط به بعضی از جنبه‌های اصول عقاید جدید، و بیشتر به صورت سؤال و جوابند. اوپه‌نیشدهای بعدی نظیر کتهه و شوتا‌شوتره،^۲ منظوم هستند و محتوای آن‌ها منسجم‌تر و از وحدت بیشتری برخوردار است. اگرچه اندیشه‌هایی که در اوپه‌نیشدها آمده است با هم اختلاف زیادی دارد، مفاد و مدلول کلی آن‌ها یکی است. یک ذات که غالباً «برهمن» نامیده می‌شود - اصطلاحی که در ریگ‌ودا به معنای جادوی کلام مقدس به کار رفته (ص ۳۴۹) - همه زمان و مکان را پر کرده است. این زمینه و زیربنایی است که در ورای همه صورت‌ها و پدیده‌ها قرار دارد، و تمامی جهان، از جمله خدایان از آن پدید آمده‌اند.

آن معرفت بزرگ و نجات‌بخشی که اوپه‌نیشدها مدعی ابلاغ آن هستند تنها با شناخت محض وجود برهمن به دست نمی‌آید، بلکه مستلزم حضور دایمی آن در اندیشه سالک است، زیرا برهمن در روح انسان جای دارد - در واقع، برهمن همان روح آدمی است،

→
اتم‌هایی هستند نامحسوس، و این ذرات یک‌جنس، ولی از حیث اندازه، شکل و وزن متفاوتند، و تنوع اجسام به سبب همین اختلاف‌ها و اختلاف در وضع و ترتیب اتم‌هاست. - م.

1. parivrājaka

2. Śvetāśvatara

«آتمن»^۱ است، یعنی «خود». هنگامی که شخصی کاملاً بدین حقیقت برسد، به تمامی از تناسخ رهایی می یابد، روح او با برهمن وحدت پیدا می کند، و آن گاه در ورای شادی و غم، زندگی و مرگ قرار می گیرد. در خواب روح آدمی آزاد است؛ همچون پرنده یا خدایی در سراسر جهان سیر می کند، شاه یا برهمنی می شود. در ورای رؤیا خواب بدون رویاست، آن جا که تجارب روح به صورتی نیست که بتواند به بیان درآید. در ورای آن باز هم برهمن است. هنگامی که انسان به برهمن برسد آزاد است.

فرزانگانِ اوپنیشدها، در تلاش های خود برای بیان آنچه بیرون از شرح و بیان است، از هرگونه تصویرآفرینی استفاده کرده اند. گاهی تصور روح بسیار ابتدایی است و به عنوان آدمکی در قلب توصیف می شود؛ گاه گفته می شود که آن دم یا مایع مرموزی است که در عروق جریان دارد؛ اما گاه نیز چنین می پندارند که چیزی کاملاً غیرجسمانی و اندازه ناپذیر است:

«از درخت انجیر بنگالی میوه ای بیاور.»

«آورد، آقای من.»

«آن را بشکاف.»

«آن را شکافتم آقای من.»

«چه می بینی؟»

«دانه های بسیار خرد می بینم، آقای من.»

«از آن ها یکی را بشکاف.»

«شکافتم، ای سرور من.»

«اکنون چه می بینی؟»

«چیزی نمی بینم، سرور من.»

«سپس پدر گفت: پسر! آنچه را نمی بینی جوهر است، و در آن جوهر درخت انجیر بنگالی وجود دارد. پسر! سخن مرا باور کن، در آن جوهر «خود» هرچه هست وجود دارد. حقیقت همین است، و «خود» همین است. و تو همان خودی، شوته کتوا!»^۲ [۱۶].

در این جا روح در درونی ترین خود هستی وجود دارد که به هیچ وجه مفهوم مادی ندارد، هر چند مفاهیمی مانند یک نوع ماده روحانی، یعنی ماده لطیفی که روح از آن

ترکیب شده خاصه در میان پیروان آیین جین همچنان ادامه یافته است. اصطلاح «آتمن» که بدون تمایز به معنای «روح» و «نفس» یا خود به کار می‌رود، هنوز بسیاری از قسمت‌های کتب مقدس را از ابهام گرانبار می‌سازد.

وحدت و یکی بودن روح فرد و روح جهان، در متن اوپه‌نیشدها، بارها با تأکیدهای گوناگون و بابتیین و تفسیرهای متفاوت درباره‌ی نوع وحدت و خصوصیت روح جهانی ذکر شده است. ^۱تت توام اسی، یعنی «آن آتمن تویی»، که در جمله بالا نقل شده، گفتار پدری به پسر خود است، و موضوع اصلی و مهم در اوپه‌نیشدهاست. یک ذات ابدی تغییرناپذیر، فراز خوب و بد، در وضع آگاهی و وقوفی است که در ورای خواب عمیق «سوشویتی»^۲ قرار دارد، لیکن هنوز بیدار و زنده است. اگرچه تمام فضا را با حقیقت مرموزی پر می‌کند که منطق را به مبارزه می‌طلبد، به تجربه ثابت می‌شود که در اعماق قلب آدمی جای دارد. عموماً به صورت یکنواخت و غیرشخصی تصور می‌شود، و کلمه برهمن از نظر جنس خنثی است. بدین ترتیب، کثرت و تفرقه جهان تأویل می‌شود و به وجودی واحد بازمی‌گردد.

پدر به پسر گفت: «نمک را در آب بینداز و صبح پیش من بیا».
پسر آنچه را به او گفته شده بود انجام داد. پدر گفت: «نمک را بیاور». پسر نگاه کرد، اما آن را نیافت، زیرا نمک در آب حل شده بود.

پدر گفت: «از قسمت بالای آب بین چه مزه‌ای دارد؟»
پسر پاسخ داد: «مزه نمک». «از میانه آب بچش. چه مزه‌ای دارد؟»
پسر پاسخ داد: «مزه نمک». «از ته آب بچش. چه مزه‌ای دارد؟»
پسر پاسخ داد: «مزه نمک».

«آن‌گاه پدر گفت: پسر، تو آن حقیقت واحد را که در پیکر توست در نمی‌یابی، اما آن به راستی آن جاست. هر آنچه هست هستی‌اش را در آن جوهر لطیف دارد. آن حقیقت است! روح است! و تو آن هستی‌ای، شوته کتوا!» [۱۷]

این جوهر جهانی گاه با الفاظی کاملاً منفی بیان می‌شود. «نفس یا خود را تنها این‌گونه می‌توان توصیف کرد: «نه این است و نه آن است». ادراک‌ناپذیر است، نابودی‌پذیر نیست، ناوابسته است، بی‌تعلق است، زیان نمی‌بیند، ... شکست نمی‌خورد» [۱۸]. لیکن به‌رغم صورت منفی این قسمت، یا جنه‌ولیکه خردمند - که این گفتار بدو منسوب است - نتوانست راهی بیابد که جوهر جهانی را تا درجه‌ای شخصیت دهد، و در جایی آن را با خدای متعال یکی دانسته است:

«آن ذات بزرگ نازاده، عین علم است، ... اثری است که در قلب است. در اوست حکمران و دارنده، شاه همه چیزها. با کردارهای خوب بزرگ نمی‌شود، کارهای زشت او را کوچک نمی‌کند، اما مالک همه چیزهاست، پادشاه همه چیزهاست، نگهدارنده همه چیزهاست» [۱۹].

در اوپه‌نیشدهای منظوم، جان جهان بیشتر به صورت یک خدا توصیف می‌شود تا یک جوهر کیهانی:

«او بر همه چیز محیط است، درخشان و بی‌جسم،
بدی او را آسیب نمی‌رساند، بدی او را لمس نمی‌کند،
همه چیز را می‌بیند، بر همه چیز داناست، همه جا حاضر است، و به
خود هستی دارد،
او همه چیز را از ازل تا ابد نیک آفریده است» [۲۰].

در یک اوپه‌نیشد که این قطعه از آن نقل شده، از روح یا جان جهان به نام «ایشه»^۱ به معنای خدا یاد شده است. در کته‌اوپه‌نیشد، روح جهان «شخص» یا «پروشه» خوانده شده است، که ما را به یاد آن قربانی الوهی می‌اندازد که در زمان ازلی قربانی شد و جهان از آن پدید آمد. از روح عالم در جایی با ترس و وحشت یاد شده که یادآور ترسی است که قبلاً از ایزد و رونه احساس می‌شد:

«هر چه هست، کل عالم،
[از برهن] به وجود آمده است.
بر جان خود ترسان است،

ترسی عظیم، آذرخشی برافراشته
و آن‌ها که این رامی‌دانند، جاودانی می‌شوند.
آتش از ترس او [برهمن] سوزنده است.
و آفتاب از ترس او [برهمن] تابنده.

این‌درا و باد و مرگ که پنجمین است،
از ترس او [برهمن] همه درگریزند» [۲۱].

در شوتاشوتره اوپه‌نشد، که تاریخ تدوین آن نسبت به اوپه‌نشد‌های مذکور در بالا جدیدتر است، روح جهانی (که همان آتمن است) در قالب عباراتی کاملاً خداپرستانه توصیف شده است. دیگر سخن از جوهری بی‌تشخص و تعین در کار نیست، سخن از خدایی که خالق و آفریننده است در میان است — و در واقع، سخن از رودره یا شیواست. به رودره نه فقط از طریق تفکر و توبه و انابت می‌توان رسید، بلکه از راه اخلاص و عبادت هم وصول به وی ممکن است:

«دام‌گستر که به قدرت خویش به تنهایی فرمان می‌راند،
آن که بر همه جهان به قدرت خویش حکم می‌راند،
همیشه یکی و همان است،
درحالی‌که همه چیزهای دیگر پدید می‌آیند و نابود می‌شوند...»

تنها یکی است، رودره تنها، ...
که با قدرت خود بر عالم حکومت می‌کند.
برپادارنده همه چیز است، و پدیدآورنده همه عالمیان
آن‌ها را حافظ و نگهبان است، و چون پایان زمان فرا رسد، همه را
در هم می‌پیچد.

خداوند در چهره‌های همه موجودات هست،
در سرهایشان، در گردن‌هایشان.
آری، در صمیم قلب‌های همه
شیوای همه‌جا حاضر، و در همه چیز ساری هست» [۲۲].

این آموزه‌ها را به جوّ مذهبی به‌گودگیتا، که زیباترین و والاترین اشعار مذهبی هند است نزدیک می‌سازد، به‌گودگیتا که نوعی خداپرستی تمام‌عیار آموزش می‌دهد، جزو تازه‌ترین بخش آیین هندوست، نه آیین کهنه برهمنی که به تدریج از دینی مبتنی بر قربانی به صورت دینی بر پایه اخلاص و سرسپاری تغییر یافت.

اصول اخلاقی / اوپه‌نیشدها

به‌طور کلی اوپه‌نیشدها راه نجات رستگاری را در طریق معرفت و وصول به حقیقت می‌دانند، نه در ایمان و به جای آوردن اعمال دینی. اخلاق‌شناسی آن‌ها اساساً مبتنی بر اصالت عمل است. خوب و بد در برهمنی که در تمام عالم ساری است تحلیل می‌رود، و این‌ها تنها اصطلاحاتی نسبی‌اند. از نظر جوینده حقیقت، خوب آن چیزی است که او را به آسانی به شناخت برهمنی برساند، و عکس آن بدی است. بدین ترتیب، هر آنچه سد راه تفکر و مراقبه در زندگی شود نهایتاً بد است، و بدترین این سدها و موانع، تمنیات و علایق خودخواهانه است. در متون بسیاری گفته شده که عالم از تمنای ازلی روح جهان به وجود آمده است، و زاهد برای رسیدن به سعادت ابدی بایستی بکوشد، تا به اصطلاح، به وضع قبل از خلقت باز برسد. ارزش‌های معمولی عالم، قربانی، نیکخواهی و حتی ریاضت‌کشی، در صورتی خوب است که روح را به سوی بالا سوق دهد.

«شریعت و آیین سه شعبه دارد: قربانی، مطالعه وادها و احسان اولین آن‌هاست؛ ریاضت دومی است؛ و شاگردی که متجرد در خانه آموزگار منزل می‌کند... سومین است. کسی که این همه را به جای آورد، فقط به عوالم کسانی که به سعادت رسیده‌اند خواهد رسید، اما آن کس که در برهمنی بقا یابد، به جاودانگی می‌رسد» [۲۳].

«عارفان پیشین خواهش زن و فرزند نکردند و گفتند: «با داشتن برهمنی و عوالم دیگر، اولاد را به چه کار آید؟» و بر میل خود به داشتن فرزند و ثروت و عوالم آسمانی و بهشت و غیره غلبه کردند و همچون گدایان به فقری و آوارگی پرداختند... آن کس که بر [راز برهمنی] واقف گردد، آرامش، خرسندی، شکیبایی و طمأنینه می‌یابد. و خود را در ذات بزرگ می‌بیند، و همه چیز را در «خود» نظاره می‌کند... بدی بر او چیره نمی‌شود، او بر بدی غلبه می‌یابد. ... آزاد از بدی، رها از تباهی، بری از نفرت و بیزاری، فارغ از عطش و تشنگی، وی یک برهمنی [حقیقی] می‌شود» [۲۴].

گاهی، به‌ویژه در اوپه‌نشد‌های اخیر، گفته می‌شود که امیال، از هر نوع که باشد، با معرفت‌رهایی‌بخش ناسازگار است.

«موقعی که تمام آرزوها و امیال که در دل شخص است
رها کرده شود،
فانی غیرفانی می‌شود،
و در این جهان به برهمن واصل می‌گردد.

موقعی که همهٔ علاقه‌های قلبی ما
در این جهان خاکی گسسته شود،
آن‌گاه فانی غیرفانی می‌شود.
این است غایت همهٔ دستورها، [۲۵].

الزاماً برای نجات و رستگاری ضروری نیست که انسان زهد و ریاضت پیشه کند - حتی گفته شده است که پادشاهانی در همان حال که سلطنت می‌کرده‌اند به برهمن واصل شده‌اند - اما کسب دانش‌رهایی بسیار دشوار است، و به‌ویژه برای کسی که ذهنش آکنده از علاقه و امیال دنیوی و مادی باشد، این دشواری مضاعف می‌شود. بنابراین، به هر شادی و مسرتی با دیدهٔ ظن نگریسته می‌شد.

«در دنیا دو چیز است: یکی لذت دنیا و دیگری خوبی آخرت.
این هر دو با هدف‌های متفاوتشان، آدمی را در قید خود آورده‌اند.
خوشا به حال کسی که خوبی آخرت را برمی‌گزیند،
زیرا جویندهٔ لذت دنیا، مقصود را در نیافته است» [۲۶].

رویکرد اخلاقی اوپه‌نشد‌ها، اگرچه اغلب منفی است، غیراخلاقی و مخالف با احکام دینی نیست. آن کس که از کردار بد دست برنهد، هرگز به برهمن نخواهد پیوست. در میان تشبیه‌های مکرر عرفانی و تمثیل‌هایی که در متون مختلف آمده است؛ قطعاً با مضامین اخلاقی فوق‌العاده درخشان و ارزشمند به چشم می‌خورد. مثلاً از راستی و درستی بسیار تمجید و ستایش شده است:

ستیه کامه پسر جبالا^۱ به مادر خود گفت: «ای مادر، من می‌خواهم به تحصیل علم بپردازم. از کدام خانواده‌ام؟»

مادر گفت: «پسر عزیزم من این را نمی‌دانم، نمی‌دانم تو از کدام خانواده‌ای. من در جوانی که به خدمتکاری به همه‌جا می‌رفتم، تو را زادم، و به درستی نمی‌دانم از کدام خانواده‌ای». نام من جبالا است و نام تو ستیه کامه. پس بگو که ستیه کامه جبالا هستی.

پس ستیه کامه نزد گوتمه هاریدرومته^۲ رفت و گفت: «ای استاد، می‌خواهم شاگرد شما باشم. می‌توانم نزد شما بیایم!»

او گفت: «دوست من، تو از کدام خانواده‌ای؟»

او پاسخ داد: «ای استاد، من نمی‌دانم که از کدام خانواده‌ام. از مادر پرسیدم، او به من گفت که در جوانی هنگامی که به جاهای بسیار به خدمتکاری می‌رفته مرا پیدا کرده است... او گفت نامش جبالا است و نام من ستیه کامه، پس من نمی‌توانم بگویم که نامم ستیه کامه جبالا است». استاد گفت: «هیچ‌کس جز یک برهمن حقیقی نمی‌تواند این قدر شریف و راست گفتار باشد... دوست من، برو و برای من سوخت برای آتش بیاور، من تو را به شاگردی می‌پذیرم، زیرا که تو از راستی نگذشتی» [۲۷].

یک قطعه اخلاقی زیبای دیگر به صورت افسانه‌ای در برهه‌دارنیکه اوپه‌نیشد آمده است. ما این قطعه را تا حدی به این دلیل نقل می‌کنیم که تلمیح بدان ممکن است بسیاری از خوانندگان ت. س. الیوت را متحیر ساخته باشد [۲۸].

فرزندان سه گانه پرجاپتی، یعنی خدایان، آدمیان، و دیوان، هر سه نزد پدر به ریاضت و تحصیل دانش مشغول بودند. چون آموزش‌هایشان به پایان رسید، خدایان گفتند: ای بزرگوار، چیزی گو که جان‌هایمان را به کار آید. پرجاپتی در جواب هجای «دا»^۳ را بر زبان آورد، و پرسید: ای پسران! آنچه گفتم فهمیدید؟

خدایان جواب دادند: «بله فهمیدیم. در این خطابی که به هجای «دا» به ما کردی، قصد تو «دامیته»^۴ بود، یعنی: خوددار باشید». پرجاپتی گفت: نیک فهمیده‌اید!

آن‌گاه آدمیان گفتند: «ای پدر بزرگوار، ما را از ارشادی که ضروری است بهره‌مند گردان». پرجاپتی در جواب همان هجای «دا» را گفت و پرسید: ای پسران! آنچه گفتم فهمیدید؟ آدمیان گفتند: «ما فهمیدیم. در این خطابی که به هجای «دا» به ما کردی، قصد تو

1. Satyakāma son of Jabālā

2. Gautama Hāridrumata

3. DA

4. DAmṛyāta

«داته»^۱ بود، یعنی: بخشنده باشید». پرجاپتی گفت: نیک فهمیده‌اید! «آن‌گاه دیوان خواستند:... ما را از ارشادی که ضروری است بهره‌مند گردان. پرجاپتی در جواب همان هجایی «دا» را ادا کرد و پرسید: ای پسران! آنچه گفتم فهمیدید؟ دیوان گفتند: «ما فهمیدیم. در این خطابی که به هجای «دا» به ما کردی، مقصود «دایدهوم»^۲ بود، یعنی: مهربان باشید. پرجاپتی گفت: نیک فهمیده‌اید. «و ندای فیض‌بخش تندر همیشه تکرار می‌کند دَا دَا دَا یعنی: خوددار، بخشنده و مهربان باشید [۲۹]. پس این سه نصیحت را باید همواره آموخت.

شاید اوج تعالیم اخلاقی اوپه‌نیشدها در آموزش‌هایی باشد که یاجنه ولکیه، قبل از آن‌که خانمان را ترک کند و زندگی زاهدانه پیش گیرد، به همسر محبوبش داده است. با توجه به معنای دوگانه کلمه «آتمن» که نفس، خود، یا روح باشد، این قطعه را می‌توان به دو صورت تعبیر کرد، اما سیاق متن نشان می‌دهد که در این‌جا منظور همان نفس برین^۴ یا روح جهان^۵ است که عارف آن را در هر چیزی می‌بیند، و این‌که همه موجودات را هم دوست می‌دارد، از این‌روست که آن را در همه چیز متجلی می‌بیند. این قطعه طولانی‌تر از آن است که بتوان همه آن را نقل کرد، ما مهم‌ترین بخش‌های آن را به مضمون، نه عبارت می‌آوریم.

«یاجنه ولکیه دو زن داشت: میتیری^۶ و کاتیاینی^۷. میتیری درباره روح جهان چیزهایی می‌دانست، اما کاتیاینی تنها به آنچه هر زنی می‌دانت و قوف داشت. هنگامی که یاجنه ولکیه می‌خواست به مرحله نوین زندگی وارد شود و از دنیا اعراض کند گفت: ای میتیری، من عزم جزم کرده‌ام که کانون خانواده را ترک کنم و خانه خود را میان تو و کاتیاینی تقسیم کنم. میتیری در پاسخ گفت: «سرور من، اگر من سراسر زمین و ثروت روی زمین را داشته باشم، آیا زندگی جاوید می‌یابم؟»

یاجنه ولکیه گفت: نه ای میتیری، همچنان‌که ثروتمندان با فراغت زندگی کنند، زندگی تو نیز آنچنان خواهد شد، و با مال و منال دنیا زندگی جاوید نتوان یافت. میتیری گفت: مال و منالی که مرا جاودانگی نتواند دهد، به چه کار من می‌آید؟ ای سرور

1. DAtta

2. DAyadhvam

۳. DA DA DA: نام آوای سستی و مرسوم برای صدای تندر است.

4. Higher Self

5. World Soul

6. Maitreyī

7. Kātyāyānī

من از دانش خود بهره‌ای به من ده.

یاجنه‌ولکیه گفت: بانوی مهربان، تو نزد من عزیز و گرامی بودی، اکنون عزیزتر شدی. پیش بیا و بنشین و هرچه به تو گویم به‌دقت گوش کن.

یاجنه‌ولکیه گفت: نه چنین است ای میتیری، که زن شوهر را به خاطر شوهر دوست می‌دارد، بلکه برای عشق «خود» دوست می‌دارد. همین‌گونه زن را، فرزند را، ثروت و دارایی را، رمة‌ها و گله‌ها را، پرستاران را، جنگجویان را، جهان‌ها را، خدایان را، وداها را، هرچیز را نه به خاطر خود آن‌ها دوست می‌دارند، بلکه برای عشق به «خود» دوست می‌دارند. به‌راستی ای میتیری! تو می‌توانی «خود» را ببینی و بشنوی و درک کنی و بشناسی، و چون «خود» را دیدی، شنیدی، درک کردی و شناختی، آن‌گاه همه‌چیز را خواهی شناخت.

«هرجا دو میان «خود» و «غیرخود» دوگانگی باشد، شخص غیریت می‌بیند، می‌بوید، می‌چشد، درک می‌کند، می‌شنود، لمس می‌کند، و درمی‌یابد. اما وقتی همه «خود» است، آگاهی و وقوف بر غیریت و غیرخود وجود ندارد... ای میتیری، این تعلیم من است، و این طریق جاودانگی است!

یاجنه‌ولکیه این‌بگفت و از خانه سوی بی‌خانگی شد، [۳۰].

(۲) آیین بودا

بودا

در آن هنگام که اصول عقاید اوپه‌نیشدها در نظام برهمنی جایی برای خود پیدا کرده بود، آموزه‌های دیگری وجود داشت که نمی‌شد آن‌ها را با دین عامه سنت‌گرا تطبیق داد. این تعلیم را فرقه‌های بدعتگذار قوت و گسترش می‌دادند. سردسته استادان این‌گونه آموزش‌ها مردی بود که در پایان قرن ششم و آغاز قرن پنجم قبل از میلاد، امتی از پیروان زردپوش به وجود آورد - اینان پیشوای خود را «بودا»، یعنی روشن و آگاه نامیدند. اگر او را، حتی تنها از روی تأثیراتی که پس از مرگش در جهان به‌طور کلی داشته است مورد داوری قرار دهیم، مسلماً بزرگ‌ترین مردی است که در هند زاده شده است.

داستان سنتی زندگی بودا مانند داستان زندگی بیشتر اولیا و قهرمانان روزگاران گذشته، در دست نقادان‌های موشکافانه صدمه بسیار دیده است. ماجرای تولد و ابتدای زندگی‌اش تنها در کتاب‌های بعدی کتب مقدس بودایی آمده است، و بسیاری از اشاراتی که در آن قسمت‌ها از کتب شریعت بودایی به وی شده است، چنین نشان می‌دهد که سر آن داشته‌اند تعلیمات او را لفظ به لفظ ذکر کنند. حتی «خطبه» به گردش درآوردن چرخ

شریعت»^۱ که گویند اولین موعظه او پس از اشراق، و محتوای تعالیم اساسی همه فرق بودایی است، سندیتی مشکوک دارد، و به صورتی که امروزه در اختیار ماست جزو قدیم‌ترین قسمت‌های شریعت بودایی نیست. اکنون در مورد اصول عقاید واقعی بودای تاریخی، در تمایز با اصول عقاید کیش بودایی تردید فراوان وجود دارد. یکی از صاحب‌نظران برجسته معتقد است که آن اصول عقاید با آموزش‌های فرزانشان اوبه‌نشینها تفاوت چندانی نداشته است [۳۱]، حال آن‌که صاحب‌نظر دیگری بر آن است که وی نظریه تناسخ را رد کرده، و به جای آن این عقیده بدیهی و پیش‌پا افتاده را که هر نسلی تحت تأثیر اعمال و کارهای نسل قبل از خود قرار دارد تعلیم می‌داده است [۳۲]. اما در این‌جا از زندگی بودا بحث نمی‌کنیم، بلکه به آنچه پیروان متأخرش درباره زندگی او معتقد بوده‌اند می‌پردازیم، و درباره آنچه او تعلیم می‌داده سخن نمی‌گوییم، بلکه از آنچه کیش بودایی می‌آموخته است بحث می‌کنیم. پاره‌ای واقعیت‌ها درباره زندگی بودا عقلاً مسلم است. وی پسر یکی از امیران قبیله شاکیه – قبیله کوچکی در سرزمین ترای در نپال – بوده است. او زهد و ریاضت پیشه کرد، و اصول عقاید جدیدی آورد که مورد پشتیبانی و حمایت شمار زیادی از شاگردانش قرار گرفت. پس از سال‌ها تعلیم در مملکت کوسله و مگده و قلمرو قبایل شمال گنگ، در سن هشتادسالگی در زمانی میان سال‌های ۴۸۶ و ۴۷۳ قبل از میلاد، احتمالاً نزدیک به تاریخ نخستین درگذشت. اما داستان زندگی او به روایت پیروانش به مراتب جاندارتر و پرآب و رنگ‌تر از این طرح خشک و بی‌روح است که عرضه داشتیم، و بی‌نهایت مهم‌تر هم هست، زیرا میلیون‌ها میلیون‌نفر را در سراسر قلمرو آسیا، در شرق افغانستان تحت تأثیر قرار داده است.

شبی مه‌امایا،^۲ ملکه سوگلی شوددهودهنه، شاه شاکیه،^۳ در خواب دید که او را به نزدیک دریاچه انه‌وتپه^۴ به کوهستان هیمالیا بردند و چهار محافظ الوهی، چهار ریح جهان او را در آن دریاچه شست و شو دادند. فیل سفید عظیم‌الجثه‌ای که گل نیلوفری (لوتوس) به خرطوم

1. Sermom of the Turning of the Wheel of the Law

2. Mahāmāyā

۳. در سراسر این بخش و به‌طور کلی در سراسر این کتاب، ما به خاطر یکنواخت بودن اعلام، صورت‌های سنسکریت اسامی و اصطلاحات بودایی را به کار برده‌ایم. خواننده‌ای که بخواهد به بررسی مفصل‌تری در این‌باره وارد شود، ممکن است به صورت پالی این نام‌ها و اصطلاحات، به شکلی که بوداییان فرقه استه‌ویره‌واده (Sthaviravāda) به کار می‌برند برخورد کند.

4. Anavatapta

داشت به او نزدیک شد و از پهلوی وارد شکمش شد (لوح ۲۳ - پ). روز دیگر، خوابگزاران فرزانه خواب او را چنین تعبیر کردند که وی به فرزندی پسر آستن است که یا «امپراتور همه جهان» خواهد شد (ص ۱۲۱ و ۱۲۲) یا «معلم و راهنمای همه جهان». کودک در بیشه‌ای پر از درختان سال به نام لومبینی،^۱ در نزدیکی کپله‌وستو،^۲ پایتخت مملکت شاکیه، که مادرش عازم آن‌جا بود تا دوران نقاهت را بگذراند، به دنیا آمد. کودک پس از تولد راست ایستاد؛ هفت قدم راه رفت؛ و گفت: «این فرجامین تولد من است. دیگر برای من تولد دوباره در کار نخواهد بود.»

در روز پنجم تولد کودک، مراسم نامگذاری ضمن جشن باشکوهی برگزار شد و طفل را سیدهارتهه^۳ نام نهادند. نام «گوتره»^۴ (به زبان پالی گتمه^۴) بود، و در نوشته‌های بودایی معمولاً به همین نام از او یاد می‌شود. همه طالع‌بینان به‌استثنای یکی، پیشگویی کردند که وی «امپراتور جهان» خواهد شد. تنها آن یک تن اعلام داشت که چهار نشانه او را به بدبختی و ادبار جهان متقاعد خواهد ساخت، و او «معلمی جهانی» خواهد شد. شوددهودنه، برای جلوگیری از تحقق پیشگویی اخیر، بر آن شد تا ترتیبی بدهد که پسرش هیچ‌گاه با رنج و بدبختی‌های جهان آشنایی نیابد. او را در قصرهای باشکوهی بزرگ می‌کردند که از گردشگاه‌ها و باغ‌های آن هرگونه علامت و نشانی که دال بر مرگ، بیماری یا بدبختی بود زدوده شده بود. وی همه هنرهایی را که یک شاهزاده باید فرا گیرد بیاموخت. و در تحصیلات خود به مراتب عالی نایل آمد. آن‌گاه در مسابقه‌ای بزرگ، با هنرنمایی و کارهای برجسته پهلوانی بر همه رقیبان، از جمله پسرعمویش دیودته^۵ فایز آمد و موفق شد با دختر عموی خود یشودهرا^۶ ازدواج کند.

به‌رغم این همه کامکاری و بهروزی، وی در دل شاد و خرسند نبود، با وجود همه مساعی پدر، چهار نشانه‌ای را که مقدر بود ببیند دید، و همین‌ها سرنوشتش را تعیین کردند، چه خدایان از سرانجام وی واقف بودند و خود این آیات و نشانه‌ها را بر سر راهش قرار دادند. روزی ضمن آن‌که همراه چنه، اربابان باوفای خود، در باغ کاخ گردش می‌کرد، پیرمرد فرتوت پایه‌گوری را دید. در حقیقت یکی از خدایان خود را بدین صورت درآورده بود تا سیدهارتهه گوتمه، بودا بشود. سیدهارتهه از چنه پرسید: این موجود نفرت‌انگیز کیست؟ و وقتی دانست که همه آدمیان پیر می‌شوند و به این مرحله از زندگی می‌رسند، خاطرش پریشان‌تر شد.

— سرور من، این همان است که پیرمرد خوانده می‌شود.

1. Lumbini

2. Kapilavastu

3. Siddhārtha

4. Gotama

5. Devadatta

6. Yaśodharā

— چرا او را پیر می‌خوانند.

— چون چیزی به پایان زندگی‌اش نمانده است.

وی پس از آن‌که دانست هر فردی پس از مدتی پیر خواهد شد و به همین شکل و وضع درخواهد آمد، سخت ناراحت شد. این نخستین نشانه بود. دومین نشانه در همان مسیر، کمی دیرتر به صورت مردی جلوه نمود سخت بیمار، که بدنش سراسر پوشیده از کورک و دمل بود و از شدت تب حالت التهاب داشت. سومین نشانه از این هم مهم‌تر و مخوف‌تر بود، و آن جنازه‌ای بود که به سوختن‌گاهش می‌بردند و پشت سرش تعدادی از بازماندگان مویه‌کنان بر سر و سینه خود می‌کوفتند. اما نشانه چهارم امیدوارکننده و تسلی‌بخش بود و آن دیدار سالک بی‌خانمانی بود که جامه ساده زردرنگی به تن داشت و در نهایت صفا و آرامش، با سیمایی حاکی از یک دنیا وجد و شعف درونی گام برمی‌داشت. سیدهارته به دیدن این رهرو فقیر دقیقاً به سرنوشت خود پی برد، و بر آن شد تا خود نیز قدم در راه فقر و آوارگی نهد.

شوددهودنه، پس از آگاهی از برخورد پسرش با نشانه‌های چهارگانه، احتیاط و مراقبت را بیشتر و سخت‌تر کرد. سیدهارته با آن‌که در میان همه انواع لذت‌ها، خوشی‌ها و تجملات غوطه‌ور بود، عملاً وضع و حالت فردی زندانی را داشت، در دل اصلاً احساس آرامش نمی‌کرد، و به هیچ وجه نمی‌توانست نشانه‌های چهارگانه را فراموش کند. بامدادی به او خبر دادند که یشوده‌ها برایش پسری به دنیا آورده است، ولی این خبر شادی و سروری در دل او برنینگخت. در آن شب به افتخار ولادت نوزاد جشن بزرگی برپا شده بود. پس از جشن هنگامی که همه به خواب رفتند، وی ارباب‌ران خود، چنه را بیدار کرد، او هم کتتهکه،^۱ اسب محبوب شاهزاده را آماده ساخت. شاهزاده سوار اسب به تاخت حرکت کرد، نیمه‌خدایان گرداگردش را گرفته بودند، و زیر پای اسبش بالش می‌نهادند تا کسی از صدای پای اسب و رفتن او آگاه نشود (ص ۶۷۳ و بعد، لوح ۳۳ - پ).

پس از آن‌که به حد کافی از شهر دور شد، همه جواهرات و لباس‌های فاخر و زیبای خود را از تن به در کرد و جامه زاهدانه‌ای را که یکی از نیمه‌خدایان ملازم رکاب برایش آورده بود در بر کرد. با شمشیر گیسوان بلند مواجش را برید و آن‌ها را همراه بالباس‌هایش به چنه سپرد تا به پدرش تحویل دهد. کتتهکه هنگامی که پی برد باید از آقا و صاحب خود جدا شود، از غصه نقش زمین شد و جان سپرد — بعداً در یکی از آسمان‌ها تولدی دیگر یافت. بدین ترتیب سیدهارته «خروج بزرگ»^۲ یا مهابهی نیشکره‌منه^۳ خود را آغاز کرد، و زاهدی سالک و سرگردان شد که جز لباسی که پوشیده بود هیچ چیز نداشت.

در آغاز با دربوزگی خوراکی به دست می‌آورد، اما خیلی زود از این رفتار دست

برداشت. و زندگی زاهدی جنگل نشین اختیار کرد. از راهب فرزانه‌ای به نام آلا ره کالامه،^۱ طریق تفکر و مراقبه، و حکمت برهمنان را به نحوی که در او به نیشدها تعلیم داده شده بود فرا گرفت. لیکن دریافت که انسان نمی‌تواند با انضباط ذهنی و کسب دانش از رنج‌های دنیوی رهایی یابد. لاجرم به پنج برهمن پیوست که سخت‌ترین ریاضت‌ها را به امید از میان بردن کرمه و کسب سعادت نهایی تحمل می‌کردند.

ریاضت‌های وی چنان سخت بود که آن پنج تن او را به عنوان پیر خود برگزیدند. شش سال تمام خویشتن را رنج و شکنجه داد، تا آن‌جا که جز پوستی و استخوانی از وی باقی نماند. روزی فرسوده از رنج ریاضت و گرسنگی از هوش رفت و مریدانش او را مرده پنداشتند. اما پس از مدتی هوش خود را بازیافت و دریافت که گرسنگی کشیدن‌ها و ریاضت‌های وی کاری بیهوده است. لاجرم، بار دیگر برای به دست آوردن غذا به در یوزگی پرداخت، تا به تن و توش خویش باز آمد. آن پنج مرتاضی که مریدش بودند، از ارتداد او بی‌زاری جستند و ترکش کردند.

سیدهارتهه گوتمه که اکنون سی و پنج ساله شده بود، روزی زیر درخت انجیر بزرگی در حوالی شهر گایا، در قلمرو بیمیساره، شاه سلسله مگده نشسته بود. سوجاتا،^۲ دختر کشاورزی که در آن نزدیکی کار می‌کرد، کاسه بزرگی شیربرنج برایش برد. سیدهارتهه پس از صرف مقداری از آن شست و شو کرد و آن شب هنگامی که بار دیگر زیر درخت انجیر نشسته بود، با خود عهد کرد که حتی اگر استخوان‌هایش فرو ریزد و خون در عروقش بخشکد، تا به اسرار حیات پی نبرد و معمای رنج را نگشاید از جای خویش تکان نخواهد خورد.

پس مدت چهل و نه روز زیر درخت نشست. در آغاز گروه خدایان و ارواح که در انتظار اشراق و رسیدن او به روشنی بودند، گرداگردش را گرفتند؛ ولی خیلی زود او را ترک کردند، زیرا ماره^۳ روح جهان و لذات جسمانی، شیطان بودایی‌ها، نزدیک وی آمد. گوتمه روزها در مقابل وسوسه‌های گوناگون شیطان مقاومت کرد (لوح ۷۰). ماره به هیئت قاصدی درآمد و خبر آورد که دودته، پسر عمیش، بر ضد شهوددهنه قیام کرده و او را به زندان افکنده، و یشودها را گرفته و تصاحب کرده است. لیکن گوتمه در برابر همه این وسوسه‌ها از جای خود تکان نخورد. ماره خیل شیاطین را فرا خواند، و آنان در اطرافش گردباد، طوفان، سیل و زلزله برآوردند، اما او همچنان چهارزانو زیر درخت نشست و حرکتی از خود نشان نداد. آن‌گاه ماره وسوسه گر از گوتمه خواست که برای خوبی و خیرخواهی خود مدرکی ارائه دهد. وی دست بر خاک نهاد و آن را گواه گرفت؛ خاک به آوای تندر به زبان درآمد و گفت: «من گواه او هستم».

1. Ālāra Kālāma

2. Sujātā

3. Māra

ماره آن‌گاه از راه ملایمت وارد شد، تا مگر به آن وسیله عزم گوتمه را سست گردانند. وی سه دختر زیبای خود... آرزو، لذت و شهوت را فرا خواند. اینان در برابرش رقصیدند، آواز خواندند، و هروسيله‌ای برای فریب دادن او به کار بستند. اما مکر و حيله آنان نیز تأثیری نداشت. آن‌ها امپراتوری جهان را به وی پیشنهاد کردند، ولی او بی‌حرکت بر جای خویش نشسته بود.

سرانجام خیل شیاطین از مبارزه دست کشیدند و گوتمه را تنها برجای گذاشتند. وی به تفکر پرداخت و عمیق و هرچه عمیق‌تر به اندیشه فرو رفت. در سحرگاه روز چهل و نهم به حقیقت پی برد. رمز رنج را دریافت، و بالاخره دانست که چرا جهان پر از همه‌گونه رنج و محنت و ناکامی است، و انسان چه باید بکند تا بر آن‌ها پیروز شود. وی کاملاً روشن و آگاه شده بود - یک بودا شده بود. هفت هفته دیگر زیر «درخت معرفت»^۱ (بودهی) درنگ کرد. در این مدت به حقایقی که به دست آورده بود می‌اندیشید.

چندی مردد بود که آیا حکمتی را که دریافته است به جهانیان عرضه بدارد یا نه؟ زیرا بیان آن چنان پیچیده و بفرنج بود که تنها معدودی از افراد می‌توانستند آن را درک کنند.^۲ در این هنگام برهما خدای بزرگ، شخصاً به زمین فرود آمد و او را متقاعد ساخت تا جهانیان را تعلیم دهد. بودا درخت معرفت را ترک کرد و به باغ گوزن در نزدیکی وارانسی (سارنات)^۳ کنونی رفت. در آن‌جا بار دیگر آن پنج تن مرتاض را دید که همچنان به ریاضت مشغول بودند.

بودا در آن‌جا برای این پنج تن مرتاض نخستین موعظه خود را ایراد کرد، یا به اصطلاح بوداییان «چرخ شریعت را به گردش درآورد». آنان چنان تحت تأثیر تعالیم جدید او قرار گرفتند که از ریاضت دست برداشتند و بار دیگر مرید او شدند. چند روز بعد، یک گروه شصت نفری از زاهدان جوان به شاگردی وی درآمدند، و بودا آنان را به اطراف فرستاد تا طریقت و شیوه سلوک بودایی (دهر مه) را ترویج کنند.^۴ طولی نکشید که نامش در سراسر

1. Tree of Wisdom

۲. گفتار بودا چنین است. «آن‌گاه چنین اندیشیدم، دلم خواستار آن شد که دست به کاری نزنم و آیین را روشنگری نکنم... آن‌گاه برای همدردی با زندگان، با چشم یک انسان در جهان نظاره کردم... و دیدم که موجودات چنینند: اندک‌آلوده، بسی آلوده، با اندام‌های نیرومند و با اندام‌های ناتوان، با نظم و بی‌نظم، خواهان تعلیم و از تعلیم روگردان» - م.

3. Sārnāth

۴. بنا بر گفته بودا: «آن‌گاه این اندیشه در من پیدا شد. نخست این آیین را به گوش که رسانم؟ کیست که این آیین را زود دریابد؟»

وی خود آیین را چنین توصیف می‌کند: «ژرف، دشواریاب، و دشوار فهم». گفتار بودا در این مورد چنین است: «ای رهروان، برای خیر مردمان، برای یاری به مردمان، از سر همدردی

دشت گنگ مشهور شد، و بزرگ‌ترین شاهان او و شاگردانش را از لطف و مرحمت بهره‌مند ساختند. وی هیتی از راهبان تعلیم‌یافته و انضباط‌آموخته را جمع کرد - این هیت «بهیکشو»^۱، به زیان پالی «بهیکهو»^۲ نامیده می‌شد، در لفظ به معنای «فقیر یادرویش» - که وجه مشترکشان جامه‌ای بود یکنواخت، لباس زرد فرقه، و انضباطی سخت، مطابق سنتی که جزئیات آن را خود بودا طرح کرده بود. درباره موعظه‌های او طی سال‌های دراز داستان‌های بسیاری گفته شده است. وی به کپله‌وستو^۳ بازگشت، و پدر، زن، پسرش راهوله،^۴ و نیز بسیاری دیگر از درباریان و از جمله پسر عمویش دودته را که قلبش همچنان پر از رشک و حسادت بود، به آیین جدید درآورد. به درخواست نامادری و خاله‌اش، کریشا-گنوتمی،^۵ با اکراه اجازه داد که انجمن زنان سالک تشکیل شود. دودته چنان به وی حسادت داشت که حتی یک‌بار درصدد کشتن او برآمد؛ فیل دمانی را بر سر راهش قرار داد، ولی فیل که مجذوب وقار و بی‌ترسی بودا شده بود، در برابر پاهایش به زانو درآمد (لوح ۳۳ - الف). وی جنگی را که میان دو قبیله شاکیه و کولیه در گرفته بود، بامیانجیگری میان دو لشکر متخاصم و متقاعد ساختن آنان به بی‌حاصلی جنگ و زیان‌های خونریزی برطرف ساخت. تنها به اردوگاه انگولیماله،^۶ راهزن مشهور رفت، و او و پیروانش را از روش نادرستی که در پیش گرفته بودند برگردانید و به راه راست هدایتشان کرد.

اگرچه بنا بر افسانه‌ها، زندگی او پر از شگفتی‌ها و کارهای عجیب و خارق‌العاده است، در روایات قدیم چند معجزه‌ای بیشتر به خود بودا نسبت داده نشده است. در شهر شراوستی، در نتیجه رویارویی با استادان رقیب، در هوا پرواز کرد و به معجزه‌های دیگر دست یازید، اما به شدت راهبان دیگر را از تقلید کردن کارهایش منع کرد، و از این‌که فرد بیماری را با نیروهای فوق‌طبیعی خود شفا بخشیده باشد مدرکی در دست نیست. در این جا نقل داستان دل‌انگیزی از وی در این مورد بی‌مناسبت نیست، زیرا این داستان با داستان‌های اتجیل درباره معجزات عیسی مغایرت شدید دارد.^۷ گویند زنی که از مرگ یگانه پسرش غمزده بود، چون



به جهان، برای سود، برای نیکی، و برای یاری به خدایان و انسان‌ها راه بیرون را در پیش گیرید. دو تن با هم نروید، ای و هروان، آیین را آغازش نیک، میانش نیک، و پایانش نیک است، در روح [آن و نیز] در سخن روشنگری کنید. زندگانی پای کامل پرهیزکاری را نشان دهید. کسانی هستند که اندک آلوده زاییده شده‌اند؛ آنان اگر آیین را نشنوند گمراه خواهند شد. آنان آیین را خواهند فهمید.

(واقعی، برترین، برای منطبق [بحصن] دست‌نیافتنی، باریک و فهمیدنی فقط برای آموختگان. - م.)

- | | | |
|-----------|------------------|----------------|
| 1. bhikṣu | 2. bhikkhu | 3. Kapilavastu |
| 4. Rāhula | 5. Kṛṣṇa-Gautamī | 6. Aṅgulimāla |

۷. ... سرانجام به سر قبر رسیدند. قبر او غاری بود که سنگ بزرگی جلو دهانه‌اش غلتانده بودند. عیسی فرمود:



شنید که بودا در آن حوالی اقامت دارد جنازهٔ پسرش را نزد او آوردند، به این امید که بودا او را به زندگی بازگرداند. بودا به وی دستور داد تا به شهر مجاور برود، و از منزل خانواده‌ای که در آن فردی نمرده باشد مشتی تخم خردل با خود بیاورد. زن به شهر رفت، خانه به خانه گشت، ولی طبیعی است که نتوانست چنین خانواده‌ای بیابد، سرانجام به رمز گریزناپذیری مرگ و رنج پی برد و خود نیز در شمار راهبگان درآمد.

بودا و پیروانش در مدت هشت‌ماه از سال از محلی به محل دیگر سفر می‌کردند و برای هر کس که پیش می‌آمد موعظه می‌نمودند. چهارماه دیگر سال را که نظیر ماه‌های تابستان انگلستان است، در یکی از باغ‌هایی که پیروان غیرروحانی ثروتمند در اختیار آنان قرار داده بودند، در کلبه‌هایی از نی و خیزران اقامت می‌کردند - نخستین صورت دیرهای بزرگ بودایی در ادوار بعد - مدت چهل سال روز به روز بر شهرتش افزوده شد، و «سنگه»^۱ به معنای انجمن و فرقه بودایی از حیث تعداد و نفوذ گسترش یافت. جز توطئهٔ دودته، وی هیچ‌گاه در معرض آزار و اذیتی قرار نگرفت، اگرچه معدودی از پیروانش را مخالفان مذهبی معروض خشونت و بدرفتاری قرار دادند. دورهٔ رسالتش طولانی، آرام و قرین صلح و آرامش بود، و از این لحاظ می‌توان او را نقطهٔ مقابل عیسی مسیح دانست.

پایان عمرش در هشتادسالگی فرارسید. وی آخرین فصل بارانی خود را در نزدیکی شهر ویشالی به سر برد، و پس از آن‌که ریزش باران قطع شد با شاگردانش به سمت شمال مملکت، یعنی به جایی رهسپار شد که جوانی خود را در آن‌جا سپری کرده بود. در طول راه شاگردان را برای مرگ خود آماده ساخت، و به آنان گفت که بدنش اکنون مانند ارابهٔ فرسوده‌ای است که از هر مفصل آن صدای غرغری به گوش می‌رسد. وی اعلام کرد که میان تعلیم باطنی و ظاهری فرقی قائل نشده^۲ و کل شریعت را به آن‌ها

→

«سنگ را کنار بنزید! ولی مرتا، خواهر ایلعازز گفت: «حالا دیگر متعفن شده، چون چهار روز است که او را دفن کرده‌ایم». عیسی فرمود: مگر نگفتم اگر ایمان بیاوری، کارهای عجیب از خدا می‌بینی؟» پس سنگ را کنار زدند. آن‌گاه عیسی به آسمان نگاه کرد و گفت: «پدر، شکر می‌کنم که دعای مرا شنیده‌ای. البته همیشه دعا می‌کنم، ولی این را به خاطر مردمی که این‌جا هستند گفتم، تا ایمان آورند که تو مرا فرستاده‌ای». سپس با صدای بلند فرمود: «ایلعازز، بیرون بیا» ایلعازز از قبر بیرون آمد. درحالی‌که تمام بدنش در کفن پیچیده شده و پارچه‌ای سروصورتش را پوشانده بود. عیسی فرمود: «او را باز کنید تا بتواند راه برود». (انجیل یوحنا، باب ۱۱، آیات ۳۸-۴۴). م.

1. Sarigha

۲. گفتار بودا در این مورد چنین است: «من «مشت بستهٔ آموزگاران» دیگر را ندارم که تعلیمشان درون و بیرون دارد، به این معنا که بخشی از آن را برای درونمان، یعنی خواص نگاه می‌دارند، و بخش دیگر را به بیرونمان،

←

آموخته است.^۱ پس از مرگ وی آنان نیازی به رهبر جدیدی ندارند، زیرا آیینی (دهرمه) که او موعظه کرده است آنان را هدایت می‌کند. آنان می‌بایست به خود متکی باشند، و خود چراغ راه خویش شوند و بیرون از نفس خود مقر و پناهگاهی نجویند. در شهر پاوا،^۲ یکی از مریدانش به نام چنده^۳ آهنگر وسیله استراحت استاد را فراهم کرد. گوتمه خوراکی از گوشت خوک^۴ صرف کرد. اندکی بعد دچار اسهال خونی شدیدی شد، اما اصرار داشت که به شهر کوشینه گره (در پالی، کوسینارا^۵)، که در آن نزدیکی بود، حرکت کنند. در این جا، در حومه شهر زیر درخت سال‌بیارامید و همان شب چشم از جهان فرو بست. آخرین کلامش این بود:

«هر ترکیبی تجزیه می‌پذیرد و تباه می‌شود. بیدار و هشیار کوشش کنید!» این آخرین سخن بودا قبل از خاموش شدنش بود (پری نیروانا).^۶ شاگردان اندوهگین جسدش را سوزانیدند و خاکسترش را بین نمایندگان قبایل مختلف و اجاتشرو شاه مگده تقسیم کردند.

گسترش آیین بودا

بنابر روایات، اندکی پس از مرگ بودا شورای بزرگی از راهبان بودایی در راجگریها، پایتخت سلسله مگده برپا شد. در این شورا اوپالی^۷ یکی از شاگردان برجسته استاد، وینه‌پتکه،^۸ یعنی مقررات و قوانین فرقه و طریقت، را چنان‌که از بودا شنیده بود بازگو کرد. شاگرد دیگری، آننده که موضعش در آیین بودا نظیر موضع قدیس یوحنا در

→

یعنی عوام می‌دهند. نیز در جای دیگر می‌گوید: «... من این آیین را بی‌آن‌که درون و بیرون کنم، روشنگری کرده‌ام... پس ای رهروان، جزیره خود باشید، پناه خود باشید، آیین را چون جزیره، چون پناه بدانید، و پناه دیگری نداشته باشید!» - م.

۱. بدیهی است، اقوالی که در مورد دقت و صحت لفظ به لفظ گزارش مرگ بودا بیان می‌شود مختلف است، و در این قسمت [۳۳] ممکن است تحریفی بر ضد مکتب‌های غیرمشرع اولیه باشد که مدعی‌اند بر سراسر تعالیم بودا کاملاً واقف هستند. همچنین، ممکن است اشاره‌ای به استادان اوپه‌نیشدها باشد که اسرارآمیزترین اصول عقاید خود را تنها به نزدیک‌ترین شاگردان خود عرضه می‌داشتند.

2. Pāvā

3. Gunda

۴. بودایی‌های جدید مدعی هستند که آخرین غذای بودا دنبلان بوده، و عبارت پاکِی «سوکره - مدوده» (sūkara-maddava به معنای شکر خوکان) مسلماً مبهم و گنگ است [۳۴]. اما مفسران اولیه بر آن بودند که منظور از آن تکه‌ای گوشت مرغوب خوک است [۳۵].

5. Kusinārā

6. Parinirvāṇa

7. Upālī

8. Vinaya Piṭaka

مسیحیت است، سوته پیتکه^۱ یا مجموعه بزرگ موعظه‌های بودا را درباره موضوع‌های عقیدتی و اخلاقی قرائت کرد. اگرچه ممکن است شورایی برپا شده باشد، ماجرأ به نحوی که روایت شده درست به نظر نمی‌رسد، زیرا کاملاً واضح است که کتب مقدس آیین بودا به تدریج و طی یک فرایند طولانی تکامل و افزایش - که شاید به چندین قرن بالغ شود - به وجود آمده است.

گفته می‌شود که شورای عمومی دیگری در ویشالی، صدسال پس از مرگ بودا تشکیل شده است. در این شورا، شقاق میان پیروان فرقه رخ داد، و این شقاق در نتیجه اختلاف در پاره‌ای از نکات کوچک درباره انضباط دیرها پدید آمد، و بر اثر آن طریقت بودایی به دو بخش تقسیم شد: استه‌ویره‌وادین^۲ (به پالی «نهره وادی»^۳) های سنت‌گرایا «معتقدان به تعلیم پیران»^۴ و «مها‌سنگهیکه»^۵ «اعضای انجمن بزرگ». گزارش‌های مربوط به شورای دوم نیز مانند روایت‌های راجع به نخستین شورا مشکوک است، لیکن از آن چنین مستفاد می‌شود که اختلاف نظر خیلی زود ظاهر شده است. در پی نکات انضباطی کوچکی که طریقت بر سر آن‌ها انشقاق یافت، اختلاف‌های عقیدتی بس بزرگ‌تری پدید آمد.

در سومین شورای بزرگ منعقد در پاتلیپوتره، که به ریاست عالی آشوکا تشکیل شد، اختلاف‌های متعدد دیگری نیز بروز کرد که منجر به طرد بسیاری از بدعتگذاران و استقرار مکتب «معتقدان به تعلیم پیران»^۶ (استه‌ویره‌وادین) به منزله مکتب سستی آیین بودایی شد. گفته می‌شود که در این شورا، آخرین قسمت نیز به کتب مقدس پالی اضافه شده، و آن کتھاوتھو^۷ است - آخرین رساله از رساله‌های موسوم به ابھی‌دهمه پیتکه^۸ است، و موضوع آن روان‌شناسی و مابعدالطبیعه است. در حقیقت، بسیاری از آثار این قسمت از کتب مقدس بودایی تألیف‌های بعدی است، و جزئیات گزارش مربوط به شورا محل تردید است، اما اسناد موجود نشان می‌دهد که در آن موقع اختلاف‌های گسترده‌ای در درون فرقه پدید آمده بوده است.

در این میان، تغییرات بزرگی در اصول و احکام اساسی آیین بودایی روی داده بود.

1. *Sutta Piṭaka*

2. *Sthaviravādin*

3. *Theravādi*

4. *Believers in the Teaching of the Elders*

5. *Mahāsāṅghika*

6. *Members of the Great Community*

7. *Kathāvatthu*

8. *Abhidhamma Piṭaka*

بعضی از صاحب‌نظران جدید معتقدند که بودا به هیچ وجه در نظر نداشت دین جدیدی عرضه کند، و نیز هیچ‌گاه کیش خود را متمایز از عقاید و نظرات مرسوم زمان نمی‌پنداشت، بلکه آن‌ها را صورت متعالی‌تر و فرارونده‌تر از همان اصول تلقی می‌کرد که پیروانش را بیش از آیین برهمنی یا معرفت‌آوینیشدی در پیمودن راه رستگاری کمک خواهد کرد. به عقیده ما این نظر کاملاً مشکوک است. اگرچه در روایات بودایی شواهد اندکی درباره مخالفت و دشمنی آشکار میان بوداییان و برهمنان دوره قدیم وجود دارد، میان بوداییان و سایر فرق غیرمتشرع – از قبیل پیروان آیین جین و آجیوکه‌ها – اختلاف و دشمنی صورتی بارز و آشکار دارد. این فرقه‌ها نه تنها در مورد نکات دینی با یکدیگر معارضة داشتند، بلکه در میان عامه مردم تبلیغات شدیدی نیز به نفع خود می‌کردند. به عقیده ما، حتی در عصر خود بودا، طریقت بودایی می‌کوشید در میان عامه مردم پیروانی بیابد که دست‌کم به بودا بیش از شخصیت‌های دینی دیگر احترام بگذارند. اگرچه درباره میزان عطایا و بخشش‌های هنگفتی که گفته می‌شود افراد ثروتمند به طریقه بودایی می‌کرده‌اند اغراق شده است، مسلماً نمی‌توان در اساس این‌گونه کمک‌ها و عطایا تردید کرد، و لاقلاً شمار بازرگانان ثروتمندی^۱ که چنان سخاوتمندانه و با گشاده‌دستی به پیشرفت تعالیم آیین جدید کمک می‌کردند، بایستی خود را بوداییان عادی تلقی کرده باشند.

آیین بودایی، هر وضع و صورتی که در زمان خود وی می‌داشته، مسلماً دو‌یست سال بعد نداشته و به صورت دینی متمایز درآمده بوده است. آشوکا همه دین‌های رایج در امپراتوری خود را به پنج گروه تقسیم کرده بود: طریقت بودایی‌ها، برهمنان، آجیوکه‌ها، «نیرگرنته»^۲ها (پیروان آیین جین) و «فرقه‌های دیگر». به علاوه وی اعلام داشت که اگرچه حامی عمده بوداییان است، به سایر فرق نیز احترام می‌گذارد و همه آن‌ها را محترم می‌شمارد، و از رعایای خود نیز خواست که چنین کنند [۳۶].

۱. گفته می‌شود که سوده نام، تاجری ثروتمند، دیر جیته‌ونه* را به انجمن بخشید. بانو ویسا کها،** دیر پویارامه** را به انجمنی اهدا کرد. بیمبیساره، شاه مگده دیری ساخت که بودا پنج یا شش دوره از فصل‌های بارانی را در آن گذرانید. باید از امیه‌پالی، زنی بدکار نیز یاد کرد. این زن که به زیبایی شهره بود، پیش از درگذشت بودا دیری به او پیشکش کرد. به‌طور کلی، بازرگانان هندی از دین بودا که محدودیت‌های کاست را نادیده می‌گرفت استقبال می‌کردند و به گسترش کیش بودایی یاری می‌رساند. – م.

* Jeytavana

** Visākhā

*** Pubbārāma

2. Nirgrantha

در عصر آشوکا، معبد‌های بودایی که «ویهاره»^۱ [در ادبیات فارسی «بهاره»] خوانده می‌شد، در سراسر هند هم دیر و هم پرستشگاه بود. آیین بودا پس از آن‌که به صورت دینی جدید درآمد، بسیاری از معتقدات عامه آن زمان را اقتباس کرد و در خود پذیرفت. شعایر ساده آن به هیچ‌وجه بر آیین قربانی برهمنان مبتنی نبود، بلکه بر پرستش «چایتیه»^۲ یا مکان‌های مقدس (زیارتگاه‌ها) تکیه داشت. این‌گونه مکان‌ها غالباً درختستان‌ها یا تک‌درخت‌های مقدسی بود در حومه آبادی‌ها، و نیز امکان داشت گورپشته‌هایی^۳ باشد که خاکستر اجساد سوخته بزرگان را در آن‌ها دفن می‌کردند. این چایتیه‌ها منزلگاه ارواح زمین و اجنه‌ای بود که برای مردمان ساده‌دل، دسترسی به آنان سهل‌تر و پرستش آن‌ها ارزان‌تر از پرستش خدایان بزرگ آریایی‌ها بود. از کتاب‌های مقدس آیین جین چنین برمی‌آید که مقدسان غیرمشرع غالباً در چایتیه‌ها یا در نزدیکی آن‌ها منزل می‌کردند، و این بدون تردید برای آن بود که از صدقه و خیرات زایران بهره‌مند شوند. گویند بودا به این زیارتگاه‌های محلی احترام می‌گذاشت و از پیروان عامی خود نیز خواسته بود تا حرمت آن‌ها را در نظر بدارند.

اندکی پس از مرگ بودا، بسیاری از جامعه‌های راهبان بودایی این روش خود را که جز در فصل ریزش باران پیوسته مسافرت می‌کردند ترک نمودند، و برای همیشه در حومه شهرها و آبادی‌ها - و بیشتر در نزدیکی زیارتگاه‌های محلی - مسکن گزیدند. به مرور ایام، بسیاری از این صومعه‌های کوچک از نظر اندازه بزرگ شد و اهمیت پیدا کرد آیین بودا، آیین زیارت را خاص خود قرار داد. بنابر روایات، «ستوپا»^۴ ها یا گورپشته‌ها را کسانی می‌ساختند که قسمتی از خاکستر بودا را دریافت کرده بودند. ستوپاهای دیگری، حاوی خاکستر راهبان مورد احترام محلی و زاهدان فرقه‌های دیگر، در قرن‌های بعد در سراسر هند برپا شد. به فرمان آشوکا، خاکسترهای بودا را از آرامگاه‌ها خارج ساختند و از نو به قسمت‌های کوچک‌تر تقسیم کردند و برای هر قسمت، ستوپاهای جدیدی در سراسر هند ساختند. بیشه مقدس یا درخت آیین قدیم به درخت بودهی (درخت روشنائی) مبدل شد، و آن درخت انجیر معبد (پیپال) بود که در نزدیک هرستوپایی، به یادبود روشن‌شدگی بودا کاشته شد، و از احترام و تقدس زیادی

1. Vihāra

2. caitya

۳. tumuli. مفرد آن تومولوس. پشته یا خاکریزی که معمولاً روی گورها درست می‌کردند و خاکستر مردگان را در آن مدفون می‌ساختند. - م

4. Stūpa

برخوردار بود. درخت اصلی بودهی گایا^۱ که بودا زیر آن نشسته بود، زیارتگاهی شد، و قلمه‌های آن را تا سیلان نیز می‌بردند. یکی از جلوه‌های آیین پرستش در کیش بودایی که امروز از بین رفته ستون است، که احتمالاً باقیمانده نمادی از آلت رجولیت^۲ یا خرسنگی می‌باشد. از این قبیل ستون‌ها در بسیاری از دیرهای بزرگ بودایی وجود داشته است، اما جا و مقام آن‌ها در آیین پرستش روشن نیست. تا آغاز پیدایش مسیحیت به نظر نمی‌آید که عبادتگاه خاص یا محراب در صومعه‌ها ساخته می‌شده است. از دوران مسیحیت به بعد که پرستش تمثال و تندیس بودا رواج گرفت، این‌گونه رواق‌ها و محراب‌ها ساخته شد.

پیروان ساده‌دل بودا، حتی در دوران حیاتش، او را به مرتبه الوهیت رسانیدند، و پس از مرگ او را در نمادهایش – ستوپا، یادآور پری نیروانا، و درخت، یادآور روشن‌شدگی و اشراق او – مورد پرستش قرار دادند. نحوه عبادت و پرستش عبارت بود از: طواف در جهت فرخنده حرکت عقربه‌های ساعت، و سجود و خضوع همراه با تقدیم گل. اگرچه ممکن است راهبان باهوش مقام و مرتبت واقعی استاد را می‌شناختند، گروندگان عادی، او را بزرگ‌ترین خدایان می‌شمردند، و این امری شگفت نیست، زیرا هم‌اکنون نیز هندوان بیشترین احترام را در مورد کسانی که مقدسشان می‌پندارند به جا می‌آورند. آنچه مایه شگفتی است این است که تنها ۵۰۰ سال پس از مرگ بودا، عالمان کیش بودایی الاهیاتی به وجود آوردند که به این وضع رسمیت شرعی داد.

آیین بودا با حمایت آشوکا به سرعت بسط یافت و در سراسر هند و تا سیلان فراگیر شد. نکته درخور بحث این است که در آن هنگام اصول عقاید بودایی تا چه حد تکامل یافته بوده است؟ مسلم است که در آن موقع لااقل قوانینی شرعی به صورتی ابتدایی وجود داشته که شاید تا آن روز به کتابت درنیامده بوده است، بلکه آن را سینه به سینه نقل می‌کرده‌اند. مکان‌های مقدس بودایی – مانند درختستان لومبینی در کپیله وستو (زادگاه بودا)، درخت معرفت گایا (محل روشن‌شدگی بودا)، باغ گوزن در وارانسی، آن‌جا که بودا نخستین موعظه خود را ایراد کرد و بیشه نزدیک کوشینه‌گره (محل مرگ بودا) – زیارتگاه زایران بسیار، از جمله شخص آشوکا بوده است. با این‌که روایتی حاکی از تعقیب و آزار بوداییان در دوران پوشیه‌میتره‌شونگه وجود

۱. Gāyā: دهکده‌ای در غرب قسمت مرکزی ایالت بهار هند. طبق روایات، در این‌جا، در زیر یک درخت انجیر معبد، نور معرفت بر بودا تابید. بقایای زیادی از حجاری‌ها و آثار بودایی دارد که متعلق به قرن‌های ۸-۱۲ ق م است. – م.

دارد، کیش بودایی همچنان به پیشرفت و انتشار خود ادامه داد. از کل آثار دینی بازمانده از ۲۰۰ قبل از میلاد تا ۲۰۰ میلادی که تاکنون در هند کشف شده، آثار دین بودایی بیشتر از مجموع آثاری است که از آیین‌های برهمنی، هندویی و جینی به دست آمده است. ستوپاهای کهن با افزودن نرده‌ها، مهتابی‌ها و دروازه توسعه یافته و بر زیبایی آن‌ها افزوده شد. همه طبقات جامعه - شاهان، شاهزادگان، بازرگانان و پیشه‌وران و صنعتگران - عطایایی به فرقه می‌دادند که شرح آن در کتیبه‌های موجود ذکر شده است. با آن‌که راهب بودایی، بنابر سوگند و پیمان خویش نمی‌بایست جز مایحتاج ضروری مالی داشته باشد و دست به سیم و زر بزند، دیرها از برکت صدقه‌ها و بخشش‌های مؤمنان رفته‌رفته ثروتمندتر می‌شدند. چه‌بسا که کل درآمد یک آبادی را پادشاهان متدین و پارسا به معابد وقف می‌کردند. حتی راهبان بودایی گاه تعهد و پیمان خود را در قبال فقر و ترک دنیا نادیده گرفتند؛ مؤید این امر کتیبه‌هایی است که در آن‌ها از بخشش‌ها و دهش‌های راهبان بودایی به طریقت خودشان سخن رفته است.

اگرچه دلایل زیادی دربارهٔ نقار شدید فرقه‌ای در داخل طریقت در دست نیست، فرقه‌هایی چند پیش از این به وجود آمده بود و کتب مقدس به بیش از یک صورت تدوین یافته بود. امکان دارد که بیشتر کتب مقدس پالی فرقهٔ استه‌ویره‌وادین، به صورتی که اکنون در دست است، از صومعهٔ بزگی که بر تارک تپه‌ای نزدیک آبادی کنونی سانچی قرار داشته صدور یافته باشد. بقایای این صومعه اکنون در زمرة نفیس‌ترین آثار باقیماندهٔ بودایی به شمار می‌رود.

فرقهٔ بسیار مهم دیگر، فرقهٔ «سرواستی‌وادین»^۱ بود که در ناحیهٔ متهورا و کشمیر نیرو و قدرت داشت. بنابر روایتی که در چین باقی مانده است، در کشمیر تحت حمایت کنیشکه (قرن‌های اول و دوم میلادی ص ۹۰ و بعد)، چهارمین شورای بزرگ بودایی تشکیل شد، و در آن اصول عقاید فرقهٔ سرواستی‌وادین به صورت خلاصه، زیرعنوان مهاوب‌هاشا^۲ تدوین یافت. این عمدتاً در میان فرقهٔ سرواستی‌وادین، و نیز در شقاق مذهبی کهن گروه مهاسنگهیکه بود که اندیشه‌های جدید پرورده شد و تکامل یافت، اندیشه‌هایی که مقدر بود مبنای تقسیم کیش بودایی به دو شاخهٔ «ارابهٔ بزرگ» (مهایانه) و «ارابهٔ کوچک» (هینه‌یانه)^۳ قرار گیرد. برهمنان و عامهٔ پیرو آن‌ها از آن پس عمدتاً از خدایان کهن‌تر که پرستش آن‌ها متضمن قربانی حیوانی بود روی برتافته، و متوجه

خدایان دیگری شده بودند، و آن‌ها را با اخلاص و تورعی تقدس آمیز می‌پرستیدند. در قسمت‌های شمال - غرب هند، حکومت یونانی‌ها، سکاه‌ها و کوشان‌ها، نیز دروازه‌هایشان را به روی غرب گشوده بودند، و سیل عقاید و اندیشه‌ها از ایران و ماورای آن با شدت و قوتی بیش از پیش به هند سرازیر می‌شد. در این اوضاع و احوال، استادان و راهبان بودایی، در قرن‌های نخستین مسیحیت، شکل و شمایل به کلی تازه به کیش بودایی دادند. این‌ها مدعی شدند که «ارابه بزرگ» جدیدی بنیان نهاده‌اند که نفوس بسیاری را به مرحله نجات و رهایی خواهد رسانید، و حال آن‌که فرقه استه‌ویره‌وآدین و فرقه‌های وابسته بدان تنها ارابه کوچکی در اختیار دارند. «ارابه بزرگ» خیلی زود در بسیاری از قسمت‌های هند مورد قبول قرار گرفت، زیرا با اوضاع و احوال زمانه و نیازمندی‌های بسیاری از مردم ساده‌دل موافقت و سازگاری بیشتری از «ارابه کوچک» داشت، که در حال از دست دادن وجهه خود بود. با این همه «ارابه کوچک» در سیلان، در برابر همه حمله‌های فرقه‌های جدید مقاومت کرد، و از آن‌جا نیز به برمه، تایلند و دیگر قسمت‌های جنوب شرقی آسیا برده شد، و در این مناطق به صورت دین رسمی درآمد. از طرف دیگر، «ارابه بزرگ» خود اندکی بعد بر اثر شقاوت‌های مختلف منقسم شد و به یاری تعدادی از راهبان هندی به چین و از آن‌جا به ژاپن انتقال یافت. در دوران سلسله گوپته، مهاییانه یا «ارابه بزرگ» تفوق کامل داشت، و بنابر گفتار هسوان تسانگ در قرن هفتم، «ارابه کوچک» در بیشتر نقاط هند از میان رفته بود، و تنها در چند منطقه در مغرب رواج و رونق داشت. از قرار معلوم، آیین بودایی برطبق «ارابه کوچک» دیگر قادر نبود جاذبه عاطفی شدیدی در هند روزگار نخستین هندوگرایی (یا کیش هندو) داشته باشد. در این موقع، به‌طور کلی، آیین بودا رو به زوال نهاده بود. در بسیاری نقاط دیرهای بزرگ رو به ویرانی داشتند، و زیارتگاه‌ها به صورت بیغوله‌های متروکی درآمده بودند. با این حال، دین بودایی هنوز از اهمیت برخوردار بود، و هزاران راهب و دیرهای پررونقی داشت. غنی‌ترین این دیرها، دیر نالندا (ص ۲۴۱ و بعد) بود که زیر لوای حمایت شاهان سلسله پاله، تا هنگام حمله مسلمانان به منزله مرکز تورع و تعلیمات بودایی باقی ماند. از همین دیر بود که راهب مبلغ بودایی، پدیه سمبوهه^۱، در قرن هشتم آهنگ تبت کرد و مردم این دیار را به آیین بودا درآورد. در همان حال، زایران از دوردست‌ترین مناطق، نظیر چین و آسیای جنوب شرقی به نالندا می‌آمدند تا اصول عقاید ناب بودایی را فراگیرند.

در این زمان معیارهای کلی فرهنگ در شمال هند رو به افول بود. از اواخر سلسله گوپته به بعد، دین هندی رفته رفته با اندیشه‌هایی ابتدایی همچون جادوی تمثیلی و عرفان جنسی درهم آمیخت، و این تحولات به شدت بر آیین بودایی تأثیر گذاشت. در قرن هشتم، در مناطق شرقی هند ارابه سومی به نام «ارابه صاعقه»^۱ (وجره‌یانه)^۲ پدید آمد. و به سرعت در بنگال و بهار گسترش یافت. این صورت از کیش بودایی که تحت تأثیر آیین‌ها و روش‌های پرستشی ابتدایی محلی تغییراتی یافته بود، بر اثر فعالیت‌های مبلغان اعزامی از دیر بزرگ وجره‌یانه ویکرمشیل^۳ در بهار، در قرن یازدهم در تبت رواج گرفت.

سیاست‌های بودایی ستیزی در این روزگار به کلی بی‌سابقه نبود. در قرن ششم، میهیره کوله،^۴ شاه سلسله هونه، دیرها را ویران ساخت و راهبان را کشت. ششانکه شاه شیواپرست متعصب بنگال، در حمله‌ای که در آغاز قرن هفتم به کانیه کویجه کرد، تقریباً درخت معرفت گایا را از بین برد. روایات دیگری نیز از تعقیب و آزار بوداییان در دست است که درخور اعتماد نیست، اما مسلم است که این آزار و سرکوب‌ها عامل عمده برافتادن کیش بودایی در هند نبوده است. عامل مهم‌تر، تجدید حیات و اصلاح آیین هندو بود که از قرن نهم به بعد، از سرزمین تامل به سمت شمال شروع به انتشار کرد. در همین موقع بود که شنکره،^۵ عالم بزرگ الاهیات، در سراسر خاک هند به مسافرت پرداخت و در همه جا با بوداییان به بحث و گفت‌وگو نشست، و در پشت سر خود پیکره نظام‌یافته و منضبطی از راهبان هندو به جای گذاشت تا کار او را ادامه دهند. صورت جدید آیین هندو جذابیت فوق‌العاده‌ای برای مردم عادی داشت، و گرایش مداوم آیین هندو برای جذب افکار و اندیشه‌های دیگر به جای حمله به آن‌ها، همیشه در کار بود و در پیشرفت آن دخالت بسیار داشت.

راهبان بودایی از دیرباز، از دوران سلسله گوپته غالباً در مراسم راهپیمایی‌های مذهب هندو شرکت می‌جستند. خانواده بودایی تا آن جا که می‌توانست به صومعه محلی کمک می‌کرد، همیشه به خدمات برهمنان در اموری چون تولد، ازدواج و مرگ نیازمند بود. اگرچه کیش بودایی برای مدتی از همه‌جهت و برای هر منظوری به صورت دین جداگانه‌ای درآمد بود و وداها را انکار می‌کرد، فرد عامی از این دیدگاه به آن

1. Vehicle of the Thunderbolt

2. Vajrayāna

3. Vikramaśīla

4. Mihirakula

5. śaṅkara

نمی‌نگریست. برای فرد عادی، کیش بودایی یکی از کیش‌ها و آیین‌های متعدد و زیادی بود که به هیچ‌وجه با یکدیگر مانعة‌الجمع نبودند، و همه آن‌ها آدمی را به رستگاری و نجات رهبری می‌کردند، و جملگی آن‌ها درخور احترام و شایسته تجلیل و ستایش بودند. مثلاً در شمال هند، در سده‌های میانه، بودا به منزله نهمین تجلی از تجلیات دهگانه شیوا تلقی می‌شد (ص ۴۵۴ و بعد). به این ترتیب، آیین بودایی به تدریج فردیت خود را از دست داد و به صورت فرقه خاصی، یا بیشتر فرقه غیرمشرع و غیرارتدوکسی از کیش هندو درآمد که مانند بسیاری از فرقه‌های دیگر باقی نماند. آیین هندو که قدرت و قوتش عمدتاً متکی بر برهمنان و زاهدان ریاضت‌پیشه مستقل و مراسم قربانی خانوادگی بود، از حمله مسلمانان سخت آسیب دید، اما کاملاً ضعیف نشد. آیین بودایی که در آن هنگام عموماً در دیرهای بزرگ تمرکز یافته بود به سرعت نفوذ خود را داشت از دست می‌داد، نتوانست در مقابل این تغییرات مقاومت کند. در نخستین یورش مسلمانان به دشت گنگ، نالندا و سایر دیرهای ایالت بهار چاول و غارت شد، کتابخانه‌ها به آتش کشیده شد، و راهبان را از دم تیغ گذرانیدند. بیشتر آن‌هایی که جان به در بردند به کوهستان‌های نپال و تبت گریختند، اما چند صومعه بودایی همچنان در بهار و مشرق بنگال باقی ماند. یک نسخه خطی تذهیب‌شده بودایی در صفحه آخر دارای پایان‌نوشتی است که در آن گفته شده در قرن پانزدهم تهیه شده است [۳۷]، و این آخرین سند از کیش بودایی هند، قبل از تجدید حیات آن در سال‌های اخیر است که در دست می‌باشد.

ارابه کوچک

بنابر روایات سیلانی، کتب مقدس پالی مکتب استه‌ویره‌وادین، پس از آن‌که در شورای بزرگ راهبان سیلانی به صورت نهایی خود تثبیت شد، در سیلان، در دوران سلطنت شاه وته‌گامنی^۱ (۷۷-۸۹ ق‌م)، به رشته تحریر درآمد. اگر این روایت را بپذیریم، کتب مقدس پالی تا آن زمان در سه شورای راجگرها، ویشالی و پاتلیپوتره بررسی، سخته، و تثبیت شده بود، و مدت چهار قرن معلمانی که نظام حفظی دقیق مکتب‌های ودایی را نداشتند، آن‌ها را سینه به سینه و دهان به دهان نقل کرده بودند. تا قرن پنجم، نسخه‌های کتاب‌های مقدس نادر بود، و فا-هسین، زایر چینی، با زحمت زیادی موفق به یافتن نسخه صحیحی از وینه‌پتکه شده بود. به احتمال حتی تدوین و تثبیت کتب مقدس شریعت در سیلان به

1. Vattagāmaṇi

فرایند افزایش و دستکاری و تحریف آن پایان نبخشیده بود.

تفسیرهای کهنی که به زبان پراکریت سیلانی بود، نیز در همان زمان که کتب مقدس به نوشتن درآمد به کتابت سپرده شد. این تفسیرها به زبان پالی ترجمه شد و بدون شک بوده گهسه^۱ عالم معروف قرن پنجم که در سیلان به کار مشغول بود، آن‌ها را دستخوش تحریف قرار داد و شاخ و برگ‌هایی بر آن‌ها افزود. تفسیرهای اصلی به کلی از میان رفته، به طوری که حتی نمی‌توان گفت اساساً وجود داشته است. لیکن مسلم است که بوده گهسه به بسیاری از روایات قدیمی که در جایی دیگر ثبت نشده دسترسی داشته است.

کتب مقدس پالی مکتب استه‌ویره‌وادین، به صورت کنونی خود که مشتمل است بر خود کتاب‌های مقدس، تفسیرهای آن‌ها، و متون نیمه شرعی دیگر، چندان زیاد است که یک قفسه کتاب متوسط را پر می‌کند. این متون شامل سه قسمت است که «سبد» یا «پیتکه»^۲ خوانده می‌شود، وجه تسمیه آن‌ها به سبد از این جاست که این متون را روی باریکه‌های عمل آورده برگ‌های نخل می‌نوشتند، و در سبدهایی که از شاخه نازک بید می‌ساختند نگهداری می‌کردند. این «سه سبد» عبارتند از: وینه^۳ (سلوک)، سوته^۴ (موعظه) و ابهی‌دهته (فلسفه اولی).

وینه‌پتکه مشتمل بر گفتارهایی است که به بودا نسبت داده شده و در آن‌ها قواعد و قوانین متعددی در چگونگی سلوک و رفتار طریقت وضع شده است. هر حکم و قاعده‌ای شامل شرح نزول و بیان اوضاع و احوالی است که به صدور آن منتهی شده است. بدین ترتیب وینه شامل بسیاری از مواد سنتی قدیم است. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین «سبدهای سه گانه» سوته پتکه است، که خود به پنج «مجموعه» یا نکایه^۵ تقسیم می‌شود، بدین شرح:

۱. دیگه نکایه،^۶ یا موعظه‌های بلند، مجموعه‌ای از موعظه‌های بلند منسوب به بودا، با شرح اوضاع و احوالی که موجب ایراد آن‌ها شده است.

1. Buddhaghosa

۲. Pīṭaka: «سبد» به زبان پالی است.

3. Vinaya

۴. Sutta: صورت پالی، در سنسکریت سوتره (Sūtra) است. از آن‌جا که در استه‌ویره‌وادین معمولاً از زبان پالی استفاده می‌شود، در این بخش کتاب صورت پالی نام‌ها و اصطلاحات ذکر شده به استثنای مواردی که صورت سنسکریت آن‌ها شناخته‌تر است.

5. Nikāya

6. Dīgha Nikāya

۲. مجیمه نکایه،^۱ یا موعظه‌های متوسط.
۳. سیوته نکایه،^۲ یا گفتارهای پیوسته، مجموعه‌هایی است از سخنان کوتاه بودا درباره موضوع‌های مرتبط به یکدیگر.
۴. انگوته‌ره نکایه،^۳ مجموعه‌ای متجاوز از ۲,۰۰۰ گفتار کوتاه که بر مبنای یک نظم ساختگی، برحسب تعداد موضوع‌هایی که در هر گفتار مطرح شده به یازده بخش تقسیم شده است. مثلاً در بخش دوم سخن از دو چیز است که مرد باید از آن‌ها احتراز کند، در بخش سوم گفت‌وگو از مباحث سه‌گانه اندیشه، گفتار و کردار است و مانند آن.
۵. کهودکه نکایه،^۴ یا متن‌های کوتاه‌تر، درباره مباحث گوناگون به نظم و نشر که بعضی از آن‌ها بسیار قدیمی است، لیکن به‌طور قطع بعد از چهار نکایه قبلی به کتاب‌های مقدس افزوده شده است. معروف‌ترین قسمت‌های آن عبارتند از دهته‌پده^۵ (راه آیین)، تهره‌گاتھا^۶ (سرودهای برادران) و تهری‌گاتھا^۷ (سرودهای خواهران)، که پاره‌ای از بزرگ‌ترین شعرهای مذهبی هند را دربردارند، و جاتکه، مجموعه‌ای متجاوز از ۵۰۰ قطعه منظوم که داستان‌های عامیانه و داستان‌های دیگری را به اختصار بیان می‌کنند؛ این داستان‌ها در اصل به قصد آن سروده شده است که نقل و داستان‌سرایی آن‌ها را روایت و نقالی کند. این داستان‌ها به صورت کامل در تفسیر منشوری که به بوده‌گهسه نسبت داده شده آمده است و معمولاً با متن منظوم داستان‌ها یک‌جا به چاپ می‌رسد. بسیاری از داستان‌ها غیرمذهبی است و پیام خیلی والایی ندارد اما از آن‌جا که همگی به بودا نسبت داده شده، هاله‌ای از تقدس آن‌ها را دربرگرفته است. گویند بودا این داستان‌ها را به‌مثابه خاطره‌های تولدهای گذشته خود، وقتی که یک بودهی ستوه^۸ [در فارسی بوذاسف] بوده، یعنی موجودی که مقدر بوده است یک بودا شود، تعریف می‌کرده است. این داستان‌های زنده و با روح از جنبه ادبی مقامی شامخ دارند، و ما در جایی دیگر از این جنبه درباره آن‌ها سخن خواهیم گفت (ص ۶۷۳ و ۶۷۴ به بعد). در ضمن، این داستان‌ها یکی از منابع بسیار ارزشمند تاریخ اجتماعی است.

1. *Majjhima Nikāya*

2. *Saṃyutta Nikāya*

3. *Aṅguttara Nikāya*

4. *Khuddaka Nikāya*

5. *Dhammapada*

6. *Theragāthā*

7. *Therīgāthā*

8. *Bodhisattva*

سومین پیتکه، ابهی‌دهمه، شامل آثار خشک عالمانه‌ای است درباره علم النفس و مابعدالطبیعه بودایی که جز برای متخصصان جذابیتی ندارد. این بخش مسلماً متأخرتر از دو بخش پیشین است.

علاوه بر کتاب‌های مقدس و تفسیرهای متعدد آن، چند اثر نیمه مقدس و نیمه شرعی نیز وجود دارد. از مهم‌ترین این آثار پرسش‌های مناندر^۱ (میلندا-پنه)،^۲ شرح گفت‌وگوهای میلندا یا مناندر، شاه یونانی-باکتریایی هند با ناگسنة راهب است. این اثر با چنان مهارت ادبی و شیوه احتجاجی و جدلی نوشته شده است که بعضی بدون هیچ دلیل و مدرکی چنین پنداشته‌اند مؤلف آن با آثار افلاطون آشنایی داشته است. وقایعنامه‌های منظومی که درباره تاریخ آیین بودایی در سیلان نوشته شده خصوصیت‌های دیگری دارند و اطلاعات گرانمایی نیز درباره تاریخ سیاسی و اجتماعی به دست می‌دهند. قدیمی‌ترین این وقایعنامه‌ها، دیه و مسه^۳ (وقایعنامه جزیره)^۴ از قرن چهارم میلادی است فاقد ارزش ادبی می‌باشد. برعکس، مهاومسه (وقایعنامه بزرگ)،^۵ متعلق به قرن بعد، قسمت‌های زیبا و باروحي دارد (ص ۶۸۰ و بعد). در ادامه آن وقایعنامه دیگری به نام چوله و مسه^۶ (وقایعنامه کوچک)^۷ است که سلسله‌ای از راهبان نوشته‌اند و وقایع را تا هنگام سقوط مملکت کندی^۸ به دست بریتانیایی‌ها در آغاز قرن نوزدهم شامل می‌شود، و اخیراً ذیل

۱. Questions of Menander: به‌طور کلی از نظریه تولد دوباره، بدون آن‌که روانی از تنی به تن دیگر رود، به شکل گفت‌وگو سخن می‌گوید. اینک قسمت مختصری از مباحثات شاه را با ناگسنة ذکر می‌کنیم:

شاه گفت: آیا تو ای ناگسنة ارجمند، بودا را دیده‌ای؟

— نه، ای محترم.

— پس آیا استادان تو بودا را دیده‌اند؟

— نه، ای محترم.

— پس ای ناگسنة ارجمند، بودایی در کار نیست!

— ولی ای محترم، شما رود هیمالیایی اوها را دیده‌اید؟

— نه، ای ارجمند.

— پس آیا پدرتان هرگز آن را دیده است؟

— نه، ای ارجمند.

— پس ای محترم، رود اوهایی وجود ندارد؟

— ولی ای ارجمند، هست. اگرچه نه من و نه پدرم آن را ندیده باشیم، رود اوها هست.

— چنین است، ای محترم، حتی اگر نه استادانم. و نه من آن سرور را ندیده باشیم، باز آن سرور هست.

2. *Milinda-pariha*

3. *Dīpavaṃsa*

4. *Island Chronicle*

5. *Great Chronicle*

6. *Cūlavamsa*

7. *Lesser Chronicle*

8. *Kandy*

دیگری بر آن نوشته شده است که حوادث آن را به زمان حاضر می‌رساند.

موضوع‌های اساسی این مجموعه عظیم ادبی جنبهٔ ماورای طبیعی ندارد، بلکه بیشتر دارای صبغهٔ روان‌شناختی است. رنج، عذاب، نارضایی و همهٔ ناگواری‌های گوناگونی که با واژهٔ دوککه^۱ بیان می‌شود، ذاتی زندگی به صورتی که می‌زییم می‌باشد و طبیعی زندگی انسان است. تنها راه رهایی از این رنج‌ها، فرو نشاندن «عطش» («تنها»^۲ که غالباً به «میل» ترجمه می‌شود) یعنی میلی بدان‌ها به عبارتی دست کشیدن از جاه‌طلبی، تمنیات، آرزو، اشتیاق، خودخواهی و چیزهای دیگر مانند این‌هاست. بنابر آموزه‌های سستی، علت این «عطش»، این اعتقاد درونی اما اشتباه‌آمیز فردی است که در هر موجود زنده‌ای، هسته‌ای جاویدان، «خودی» یا «روحي» وجود دارد. با آن‌که از همان زمان بسیار قدیم همهٔ فرقه‌های بودایی به این عقیده گردن نهاده بودند، بعضی از مراجع جدید منکر آن هستند که بودا چنین اندیشه‌ای را تعلیم داده باشد، و مدعی‌اند که وی فقط ترک خودی و خودپرستی و فردگرایی را در سطح پایین‌تر زندگی روزمره تعلیم داده و به جاودانگی روح اعتقاد داشته است. اما این حکم را، با وجود ناسازگاری‌های موجود در کتاب‌های مقدس پالی، به دشواری می‌توان قبول کرد، اگر ما بخواهیم اعتباری برای افسانهٔ زندگی بودا قائل شویم، معرفتی که برای او در زیر «درخت حکمت» حاصل شده به غایت اصیل و شگرف بوده است، نه پرداخت و تلفیق تازه‌ای از اندیشه‌های اوپه‌نیشدی که فقط نقطهٔ تأکید آن اندکی تغییر یافته باشد.

معتقدات اصلی بودا هرچه بوده باشد، در ماهیت تعالیم بنیادی کیش بودایی تردید و سخنی نیست؛ هستهٔ این تعالیم در «موعظهٔ به گردش درآوردن چرخ شریعت» (دهمه‌چکه‌پوتنه سوته)^۳ آمده است. گویند این موعظه را بودا برای نخستین شاگردان

۱. dukkha در فهم «حقیقت رنج»، خود واژهٔ «رنج» دشواری دیگری ایجاد می‌کند. تعریقی که پس از مرگ بودا از رنج شده است آن را سه گونه می‌دانند: رنج برخاسته از درد، رنج برخاسته از تغییر یا ناپایدگی، و رنج برخاسته از سمسکاره (ناخوشایند). در این تعریف سه گانه، رنج از نظر علل آن تحلیل شده است. ولی این در واقع معنای کامل این اصطلاح را نمی‌رساند. اگر بناست که «حقیقت رنج» چیزی بیش از یک سخن پیش پا افتاده باشد، پس باید بیش از نام مجموع بدبختی‌های زندگی باشد، و حاجت به فرزانه‌ای نبود که بیاید برای جهانیان روشن کند که اندوه، رنج، درد و مانند این‌ها «رنج» است. این معنای رنج را که همه می‌دانند. در واقع «دوککه» (رنج) در آیین بودایی یک اصطلاح فلسفی است. هر چه دستخوش دایرهٔ وجود (سمسکاره) است، به سخنی دیگر، هر چه رهایی نیافته است، رنج است. م.

2. tanhā

3. Dhammacakkapavattana Sutta

خود در وارانسی ایراد کرده است. این موعظه بیانگر «چهار حقیقت عالی»^۱ و «راه هشتگانه عالی»^۲ رهایی از رنج است که به منزله مقولات اصلی، همه فرقه‌های بودایی آن‌ها را پذیرفته‌اند. اینک به اختصار به شرح آن می‌پردازیم:

«چنین شنیدم که زمانی استاد در وارانسی، در باغ گوزن موسوم به ایسی‌پته^۳ بود. در آن‌جا استاد آن پنج راهب را چنین مخاطب قرار داد:

سالک نباید دو مقصد را دنبال کند. آن دو مقصد کدام است؟ طلب آرزوها و هوس‌ها و لذاتی که از امیال و هوس‌ها منبث می‌شود، که پست و کار عامه و مؤذی به زادن مجدد، فرومایه و ناسودمند است؛ و دیگر طلب رنج و سختی که اندوه‌آور، فرومایه و زیان‌بخش است. راه میانه «تتھاگه»^۴ از این هر دو مقصد به دور است: روشنگر است، بینش روشن به آدمی می‌دهد، طریق رسیدن به حکمت است، و مؤذی به آرامش، بصیرت، دانش کامل و نیروانا است. این راه میانه کدام است؟... آن راه شریف هشتگانه است — یعنی: نظر درست، عزم درست، سخن درست، رفتار درست، معیشت درست، کوشش درست، یادآوری درست و اندیشه درست. این است راه میانه...»

و این حقیقت عالی رنج است. زاده شدن رنج است، پیری رنج است، بیماری رنج است، مرگ رنج است، از چیزهای خوشایند دوربودن رنج است، با چیزهای ناخوشایند بودن رنج است، به آرزو نرسیدن رنج است — سخن کوتاه، هر پنج جزء به صورت تنها رنج است. و این حقیقت عالی خاستگاه رنج است. خاستگاه رنج تشنگی است که به دوباره زاده شدن راه می‌برد، کامرانی و شهوت می‌آورد، و در این‌جا و آن‌جا لذت جست‌وجو می‌کند — تشنگی برای لذات جسمانی، تشنگی برای ادامه زندگی، و تشنگی برای قدرت.

و این حقیقت عالی رهایی از رنج است. رهایی از رنج همانا فروشان کامل آن تشنگی است، چنان‌که هیچ میل و شهوتی باقی نماند. ترک آن، روگردانیدن از آن، آزادی از آن، و بریدن از آن، همانا رهایی از رنج است.

و این حقیقت عالی راهی است که به رهایی از رنج می‌انجامد. آن راه، راه هشتگانه عالی است، که همانا راستی و درستی در نظر، در عزم، در رفتار، در اندیشه، در گفتار، در معیشت، در کوشش، در یادآوری و در تفکر و مراقبه است» [۳۸]

اگرچه تفسیر نکات ظریف این موعظه کوتاه دشواری‌های بسیاری در بر دارد، پیام اصلی آن کاملاً روشن است. رنج — باید توجه داشت که لفظ پالی «دوکھے»، احساسی

1. Four Noble Truths

2. Noble Eightfold Path

3. Isipatana

4. Tathāgata

پردامنه‌تر از آنچه از کلمه انگلیسی Pain یا فارسی «رنج» مستفاد می‌شود در بر می‌گیرد — با زندگی معمولی قرین است، و آن نتیجه میل به ارضای تمناهای شخصی است، و تنها در صورتی منتفی می‌شود که آن میل از میان برود، و این تنها با انتخاب یک راه میانه، راهی میان تن‌آسایی و غرقه شدن در شهوات و زهد افراطی و در پیش‌گرفتن یک زندگی معنوی و منظم امکان‌پذیر است.

این عقیده ساده به تدریج به صورت‌های عالمانه گوناگونی تحول یافت که مهم‌ترینش «زنجر علی»^۱ («پتیچه - سموپاده»^۲) است، و آن عبارت است از سلسله‌ای از دوازده اصطلاح که در کتب مقدس پالی بارها تکرار شده، و دانش‌پژوهان قدیم و جدید بارها آن‌ها را تفسیر و تأویل کرده‌اند، شاید هیچ‌کس به درستی معنای آن‌ها را دریافته باشد:

از نادانی: تخیل برمی‌خیزد،

از تخیل: خودآگاهی،

از خودآگاهی: نام و شکل (یعنی هستی جسمانی)،

از نام و شکل: شش حس،

از شش حس: (تماس یا بساویدن،

از بساویدن: احساس،

از احساس: میل و خواهرش،

از میل و خواهرش: دلبستگی،

از دلبستگی: شدن،

از شدن: تولد دوباره،

از تولد دوباره: همه آن بیماری‌های بسیاری که جسم میراث‌خوار آن‌هاست.

سازوکار این عقیده در واقع روشن نیست، لیکن نشان می‌دهد کام و شهوتی که بنابر اولین موعظه بودا، عامل اصلی بدبختی بشر است، در نهایت، نتیجه نادانی است — نوعی جهل کیهانی که به توهم خودی منتهی می‌شود. این نادانی در اصل به سرشت بنیادی جهان مربوط است که سه خصلت اصلی دارد: جهان پر از رنج (دوکهه) است؛ ناپاینده (انیچه)^۳ است؛ فاقد روح است (انته)^۴.

جهان پر از رنج است. بوداییان مدعی آن نیستند که در جهان خوشی و شادی وجود

1. Chain of Dependent Origination

2. Paṭicca-samuppāda

3. anicca

4. anatta

ندارد، بلکه می‌گویند رنج به انحای و اشکال مختلف ناگزیر در همه جنبه‌های حیات حضور دارد. گمان می‌رود که بودا خود گفته است: «همان‌طور که دریا فقط یک طعم دارد، طعم شوری، آیین من هم فقط یک مزه و طعم دارد، و آن طعم رهایی [از رنج] است» [۳۹]. در زندگی عادی پرهیز از رنج همیشه میسر نیست.

جهان ناپایدار است. هیچ وجودی نیست که در آن پایدار و ثابت بماند. در این مورد آیین بودایی با آموزه‌های هراکلیتوس^۱ و جوه مشترک زیادی دارد. هر موجودی یا شیئی، هر چقدر هم که ثابت و همگن به نظر آید، در حقیقت ناپایدار و آمیخته است.^۲ انسان که خود را جاوید و مستقل می‌پندارد، ترکیبی از پنج عنصر جسمانی روحانی است: جسم، احساس، ادراک، حالات ذهنی و آگاهی. این پنج عنصر دقیقه به دقیقه تغییر می‌کنند و هیچ شالوده ثابت و پابرجایی ندارند. پیرمرد کنونی همان نیست که هفتاد سال قبل به صورت کودک در آغوش فردی دیگر بوده است، در یک لحظه بعد نیز او همان نیست که الان هست. در هر لحظه او از میان می‌رود و مردی تازه که معلول اولی است پیدایش می‌یابد، هر چند یک تداوم ظاهری که ناشی از زنجیر علت و معلول است یکی را به دیگری ارتباط می‌دهد. آیین بودا را با وجود کاری نیست، بلکه با شدن و صورت سروکار دارد. هر چیز در صورت و هیئت‌گذاری از حوادث تحلیل می‌رود.^۳ جهان یک سیلان دائمی است، و هرگونه اندیشه خلود و بقاء بخشی از آن جهل بنیادی است که رنج از آن برمی‌خیزد.

بدین ترتیب روح جاودانی وجود ندارد. جهان فاقد روح است. در تناسخ، چیزی از تنی به تن دیگر انتقال نمی‌یابد، فقط زندگی جدیدی به منزله قسمتی از رشته حوادثی که گذشته را در بر دارد، پدید می‌آید. حتی خدایان فاقد روح هستند، و روح جهانی مذکور

۱. سخنان هراکلیتوس معروف به تیرگی و ابهام بود، و فهم آن‌ها دشوار. وی به وجودی برجا قائل نمی‌باشد، و عالم را به رودی تشبیه می‌کند که همواره روان است، و یک دم مانند دم دیگر نیست. ثبات و بقا را منکر است، و می‌گوید هر چه را بنگری به یک اعتبار هست و به یک اعتبار نیست. نسبت به هیچ چیز نمی‌توان گفت «می‌باشد»، باید گفت «می‌شود». شدن نتیجه کشمکش اضداد است. زندگی یکی مرگ دیگری است، و عدم این مایه وجود آن. نیک و بد، مرگ و زندگی، هستی و نیستی در واقع یکی است، و خواص و اختلاف‌های آن‌ها نسبی و اعتباری است. او را «حکیم گریان» می‌خواندند. دوران زندگی‌اش اواخر قرن ششم و اوایل قرن پنجم قبل از میلاد بوده است. - م.

۲. گفتار بودا در این مورد چنین است: «ای رهرو، کالبدی نیست که پاینده، ثابت و پایدار باشد، و دستخوش قانون از میان رفتن نباشد و همیشه همان بماند». - م.

۳. موسوم به «دهرمه»، که در این جا به معنای خاصی به کار رفته است.

در اویه‌نشد پندار و تصویری بیش نیست. بنابراین، آیین بودا به صورتی که در «ارابه کوچک» آمده دینی است بدون ارواح و بدون خدا. البته، هیچ معلم بودایی تا آن حد بی‌ملاحظه نبوده است که وجود خدایان را صریحاً انکار کند، اما در اندیشه آنان خدایان موجوداتی بودند مطلقاً فاقد جنبه فوق طبیعی، و با آدمیان تفاوتی نداشتند، جز آن‌که خوشبخت‌تر و قدرتمندتر بودند. یک بودایی درست‌اعتقاد در طلب نجات و رهایی آن‌ها را نادیده می‌گرفت، زیرا آنان نه می‌توانستند کمک مؤثری به او بکنند و نه این‌که مانع عمده‌ای در سرراهش به وجود بیاورند؛ در هر حال آن‌ها در صورتی که وی راه میانه را برمی‌گزید، آنچه می‌بایست برای کمک به او انجام می‌دادند.

با این مقدمات، توجیه و تأویل کارکرد تناسخ – عقیده‌ای که کیش بودایی از باورهای عمومی آن روزگار اتخاذ کرده بود – دشوار است. اگر چیزی از تنی به تن دیگر منتقل نمی‌شود، باید این را هم بپذیریم که مولود جدید هیچ‌گونه ارتباطی با آن کسی که در گذشته و اعمالش وضع موجود را سبب شده است ندارد. با این حال، موجود جدید از نتایج اعمال موجود قدیم رنج می‌برد.^۱ مخالفان آیین بودایی اغلب این ایراد را بر کیش بودایی گرفته‌اند، و پیروان آن کیش با توسل به تمثیل شعله چراغ بدان‌ها پاسخ داده‌اند: شعله چراغی می‌تواند شعله‌ای را در چراغ دیگر برافروزد و آن‌گاه خاموش شود. اگر این تمثیل قانع‌کننده نباشد، می‌توان چنین گفت که آن پیرمرد، هرچند در تحلیل نهایی همان فرد جوان نیست، بر اثر زیاده‌روی‌های دوران جوانی از بیماری در رنج و زحمت است؛ به این طریق ممکن است که بر اثر اعمال زشت یک موجود قبلی که بخشی از زنجیر علی‌ای بوده که مؤدّی به وجود کنونی شده است، موجود فعلی رنج ببرد. اصطلاحاتی نظیر «فرد» و «شخص» و نظایر آن تنها برچسب‌هایی قراردادی برای نامیدن یک رشته حوادث آنی جداگانه بودند که به‌طور نامحدود ادامه داشت، همچنان‌که واژه «ارابه» برچسبی قراردادی است برای نامیدن مجموعه‌ای از قطعات چوب و فلز که به نحوی با یکدیگر جفت‌وجور شده است.

در مذهب استه‌ویره‌وادی آیین بودایی «نیروانا» (به‌پالی «نیبانه»)،^۲ آن حالتی از

۱. به عبارت دیگر، تولد مجدد و مطلوب از کردارهای نیک پیدا می‌شود، و تولد نامطلوب مجدد از کردارهای بد، و همبستگی میان کردارهای درست و نادرست هر موجود در پایان زندگی، نوع و چگونگی زندگی‌های بعدی او را تعیین می‌کند. وجود کنونی ما نتیجه کردارهایی است که در وجودهای پیشین از ما سر زده است. - م.

2. Nibbāna

سعادت و رهایش است که بودا و «آزَهنت»^۱ها و موجودات کامل به آن رسیده‌اند. درک نیروانا برای کسی که با آن آشنا نیست و یا آن را احساس نکرده باشد دشوار است، و پاره‌ای پژوهندگان نخستین غربی بر این عقیده بودند که مراد از آن فنای کامل است. در گفتاری که به بودا نسبت داده شده، چنین آمده است: «من نگفتم که ارهنت پس از مرگ وجود دارد، و نیز نگفتم که وجود ندارد... زیرا... این نه موجب تزکیه می‌شود، و نه به حکمت نهایی می‌انجامد» [۴۰]. و از این گفته چنین برمی‌آید که عقیده بر آن بوده که نیروانا حالتی است نه از بودن و نه از فنا و نبودن. قانون ارسطویی «استیفای حد وسط»^۲، هیچ‌گاه دقیقاً در فکر هندی نفوذ نداشته است، بنابراین، حالت سومی که برتر و متعالی از بود و نبود، هستی و نیستی باشد، جزو محالات به شمار نمی‌آمد. اگر تمامی جهان در حالت یک شاردایمی بود و نیروانا حالت سکون تلقی می‌شد، باز هم این امر معمای لاینحلی پدید نمی‌آورد. زیرا نیروانا ورای جهان بود، شالوده آن بود، ولی جزو آن نبود.

چنین مفهومی با روح جهانی (آتمن) اوپه‌نیشدها چندان تفاوتی ندارد، و به نیروانا نه تنها همچون حالتی از فنا نگریسته نمی‌شود، بلکه گاهی با زبانی فاخر و درخشان از آن سخن می‌رود: «شهری است شکوهمند، پاک و نیالوده، ناب و سفید، نه پیری دارد و نه مرگ؛ امن، پر آرامش و شاد» [۴۱]. نیروانا محل خاصی ندارد، لیکن می‌تواند در هر مکانی و در هر زمانی، حتی هنگامی که آدمی هنوز در حالت جسمانی است تحقق یابد.

۱. Arhant: در تعریف ارهنت بودا گوید: «ای رهروان، ارهنت کسی است که همه «آلودگی‌ها»یش از میان رفته باشد. سلوک قدسی را زندگی کرده و آنچه را باید کرد کرده باشد. بار را فرو نهاده، به حقیقت رسیده، بندهای وجود را گسسته، و با برترین شناسایی آزاد شده باشد».

در مقایسه ارهنت و بودا گفته شده: فرق «ارهنت» با یک «بودا» در این است که ارهنت رهایی خود را از راه تعلیم یافته است. لقب افتخاری «بودا» برای آنانی می‌ماند که رستگاری خود را از راه بینش یافته‌اند، بی‌آنکه تعلیمی دیده باشند. — م.

۲. Law of the Excluded Middle: ارسطو می‌گوید: «فضیلت اخلاقی عبارت است از این‌که در هر امر، حد وسط میان دو طرف — اعتدال بین افراط و تفریط و زیاده و نقصان — مرعی شود، چه افراط و تفریط در امور خلاف است و ردیلت شمرده می‌شود. بنابراین، تهور و جبن هر دو ردیلتند، و وسط آن‌ها شجاعت است که فضیلت است. شهوانیت و بی‌حسی هر دو مذمومند، و فضیلت اعتدال مزاج است. کرامت اعتدال بین نجل و تبذیر است، مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است، شرافت خواهی میانه جاه‌طلبی و پست‌همتی است، خوشخویی بین آتش‌مزاجی و بی‌غیرتی است، انقیاد و استبداد و مزاح‌گویی و نزاع‌جویی ردایلتند، و فضیلت مابین آن‌هاست که سازگاری و همدمی باشد. لافزنی و فروتنی هر دو قبیحند. و حقیقت‌گویی حد اعتدال است. مسخرگی و تلخی (بدگوشی) افراط و تفریط است، رویه معتدل ظرافت و گشاده‌روی است.» — م.

کسی که آن را دریابد هیچ‌گاه دیگر از دستش نخواهد داد، و هنگامی که بمیرد، در «پری‌نیروانه^۱ خود» یا در خاموش شدن نهایی خویش» تا ابد به این حال درخواهد آمد. اصول عقایدی که در این جا ذکر شد مربوط به مکتب استه‌ویره‌وادین «ارابه کوچک» است، و آن یگانه فرقه باقیمانده از آن شعبه از کیش بودایی است که امروزه در سیلان، برمه، تایلند، کامبوج و لائوس رواج دارد. فرقه‌های دیگر «ارابه کوچک» اکنون به کلی از میان رفته‌اند، اگرچه در خود هند دیری بعد از استه‌ویره‌وادین باقی ماندند. از مهم‌ترین این فرقه‌ها، فرقه «سرواستی‌وادین» - کسانی که می‌گویند: «همه چیز هست» - بود که کتاب مقدسی به زبان سنسکریت داشتند، و وجه اختلاف آن‌ها با فرقه استه‌ویره‌وادین در این نظرشان بود که اجزای سازنده پدیده‌ها (دهرمه‌ها) تماماً آنی و گذرا نیستند، بلکه برای همیشه به صورت مکنون باقی می‌مانند. فرقه مهم دیگر فرقه «سوترانتیکه»^۲ بود که معتقد بودند علم ما به عالم خارج فقط با یک استنتاج ممکن است. اینان درست در مسیر اصالت تصور یا ایدئالیسم^۳ بعضی از مکاتب «ارابه بزرگ» گام برمی‌داشتند. فرقه چهارم، فرقه «سمی‌تیه»^۴ تا آن‌جا فرا رفت که نظریه نفی روح را رد کرد و به نوعی روح در «پودگله»^۵ یا «شخص» قائل شد که از یک زندگی به زندگی بعد انتقال می‌یابد. این فرقه‌های اولیه بودایی، به احتمال زیاد مایه و پشتوانه بزرگ تکامل فلسفه هند در تمایز با افکار عارفانه هندی شدند.

اگرچه گفته می‌شود که بودا تتبع و تفکر درباره آغاز و انجام عالم را مردود شمرده است، بوداییان پیرو مکتب «ارابه کوچک» یک طرح کیهان‌شناختی پدید آوردند که عمدتاً بر

۱. Parinirvāṇa: رهرو کامل یا ارهنت، اگر در سیر خود به نیروانه دست یابد، و این همزمان با مرگ باشد، آن را «پری‌نیروانا» گویند. و باید توجه داشت که این دو مقام نیروانا، دو نیروانه جداگانه نیستند، بلکه به اعتبار آنکه ارهنت آن‌گاه که زیست او برقرار است، یا آنکه در مرگ به نیروانه رسیده باشد، یکی از این دو نام به نیروانای او داده می‌شود. - م.

2. Sautrāntika

۳. ایدئالیست‌ها می‌گویند که علم ما به عالم خارج راهی ندارد، بلکه عالم خارج محصول ذهن ماست. - م.

4. Sammitiya

۵. Pudgala: از میان مکاتب‌های «ارابه کوچک»، تنها مکتبی که از سنت «درست‌پنداری ارتدوکس» بسیار دور شده مکتب پودگله‌واده است. در این مکتب گفتارهای بودا را چنین تعبیر کرده‌اند که گویی در دایره وجود چیزی پایدار به نام «شخص» یا «پودگله» هست. آنان مانند تیره‌وادین‌ها، به‌طور نظری امکان وجود روان را در پنج بخش انکار می‌کردند، اما در عمل همه صفاتی را که خاص روان بود به «پودگله» نسبت می‌دادند، و چنین می‌پنداشتند که پودگله از کردارهای نیک نیکی می‌بیند و از کرمه بد رنج می‌برد. پودگله را چیزی می‌پنداشتند که حتی در پری‌نیروانه نیز به زندگی ادامه می‌دهد. - م.

افکار رایج هندی مبتنی بود، و جوابگوی هستی عالم بدون دخالت یک خدای خالق. در این جهان‌شناسی مانند تمام جهان‌شناسی‌های هندی،^۱ عالم صورت ادواری دارد. طی یک دوران عظیم زمانی، «مهاکلیپه»^۲ فرایندی از تکامل و تباهی را می‌گذراند، تنها برای آن‌که از نو تحول و تکامل یابد. این چرخه به چهار دوره بزرگ «اسنک‌هییه»^۳ تقسیم می‌شود. در دوره نخست بشر رو به انحطاط می‌گذارد، و سرانجام هرچیز جز سپهر برین از بین می‌رود؛ نیکان به این آسمان می‌روند و گناهکاران به جهنم جهان‌های دیگر که ممکن است در آن موقع در حال گذراندن مراحل مختلفی باشند. دوره دوم، دوره سکون و بی‌حرکی است. در دوره سوم بار دیگر تحول آغاز می‌شود. کرمه خوب موجوداتی که در سپهر برین هستند به پایین نزول می‌کند و «جهان صور»^۴ که آسمان و سپهر فروتر است، تحول می‌یابد. موجود بزرگی در سپهر برین می‌میرد و در جهان صور به صورت خداوند برهما دوباره زاده می‌شود. چون وی یگانه موجود زنده در آن جاست، لاجرم تنهاست. لیکن موجودات دیگری به دنبال وی از سپهر برین به آسمان فروتر می‌آیند. از آن‌جا که برهما نخستین کسی بود که در جهان صور زاده شد، و تولد موجودات دیگر مطابق خواسته‌های اوست، چنین می‌پندارد که خالق خدایان دیگر و همه دنیا است، درحالی‌که این‌ها حقیقتاً بر طبق قانون کیهانی به وجود می‌آیند. در این میان، زمین، و نیز زمین‌های دیگر تکامل می‌پذیرند. آدمیان نخستین موجوداتی مانند پریان هستند، اما به تدریج انحطاط می‌پذیرند و زمین‌بند می‌شوند. (ص ۱۲۰). دوره چهارم مرحله پیوستاری و مداومت است که مشخصه بارز آن الگوی منظم پیشرفت و انحطاط نسبی است، که یک رشته دوره‌های کوچک‌تر را در داخل دوره‌های بزرگ‌تر به وجود می‌آورد. این فرایند تا ابد تکرار می‌شود، اما یک دوره بزرگ دقیقاً مشابه دوره بعدی نیست. دو نوع دوره وجود دارد: «دوره‌های بودا» و «دوره‌های تهی»، و خوشبختی ما در این است که در دوره بودا زندگی می‌کنیم که در آن چهار بودا (کرکوچنده،^۵ کنه کمونی،^۶ کاشیپه^۷ و شاکیه مونی^۸) به تعلیم پرداخته‌اند؛ بودای پنجم (مایتریه) بعداً خواهد آمد.

۱. جهان کیهان‌شناختی بودایی پنج سپهر، گاهی شش سپهر می‌شمارد که شخص می‌تواند در آن‌ها دوباره زاییده شود: سپهر خدایان، جهان انسانی، سپهر ارواح، سپهر جانوران و دوزخ... اگرچه طول زندگی موجودات در سپهرهای گوناگون بسیار مختلف است، هیچ موجودی را از مرگ گریز نیست. — م.

2. mahākalpa

3. asankhyeya

4. World of Form

5. Krakucchanda

6. Kanakamuni

7. Kāśyapa

۸. Śākyamuni: فرزانه قبیله شاکیه، عنوان گوتمه بودا.

تحول آیین ارا به بزرگ

در کتاب‌های مقدس پالی هیچ‌جا ادعا نشده است که بودا به وجهی دارای قدرت فوق‌طبیعی بوده است. بینش عالی و عظیم او بر اثر مساعی خود وی، پس از اعصار بسیار تلاش و کوشش در تولدهای متفاوت بی‌شمار برایش حاصل شده است. با این حال، تولد، روشن‌شدگی و مرگ او از حوادث کیهانی بسیار مهم بودند. عظمت وی چنان بود که حتی خدایان مقتدر، اگر از هزاران هزار خدای کوچک که زمین و آسمان را پر کرده‌اند سخنی نگوئیم، برهما و شکره (عنوان و لقبی بود که بودایی‌ها معمولاً برای ایندرا به کار می‌بردند) او را محترم می‌داشتند. از قول وی نقل شده است که هرکس به وی ایمان آورد و به او عشق ورزد، مطمئناً تولد مجددش در آسمان خواهد بود [۴۲]، و این، به‌طوری‌که از کتیبه‌های آشوکا برمی‌آید، چشمداشت و انتظاری بود برای مردم عادی مفهوم‌تر و مطلوب‌تر از نیروانای لطیف و غیرقابل توصیف.

هنگامی که بودا چشم از جهان فرو بست، بنابر نظریه سنت‌گرایان، زنجیر وجودش پاره شد. وی سرانجام به نیروانا که هنگام روشن‌شدگی بر آن وقوف یافته بود داخل گشت، و ویژگی منحصربه‌فرد خود را از دست داد و دیگر به هیچ روی تأثیری در جهان نداشت. درست پیش از مرگ، وی به پیروانش گفته بود که آیین را رهبر خویش بدانند، اما اندکی پس از مرگش – اگر نه قبل از آن – پیروانش به سه اصل یا «سه گوهر»^۱ توسل جستند. این سه گوهر که از آغاز انتشار آیین بودا تا امروز اقرار دینی اساسی هر فرد بودایی، اعم از روحانی و غیرروحانی است، و هر بودایی روزانه آن را تکرار می‌کند، چنین است: «من به بودا پناه می‌برم؛ من به آیین «دهرمه» پناه می‌برم؛ من به فرقه «سنگه» پناه می‌برم». نظریه‌پردازان ممکن بود اولین گوهر از این سه گوهر را با این تأویل ساده که «پناه بردن به بودا، یعنی این‌که استاد متمایز از تعالیمش، به لحاظی هنوز حاضر و ناظر و قادر به یاری پیروانش بود»، توجیه و تبیین کند.

خود بودا احتمالاً چنین می‌اندیشید که وی آخرین فرد از یک رشته متوالی بوداهای قبلی است که پیش از وی زندگی می‌کرده‌اند. این بوداها، بنا بر روایات، حتی در دوران حیات بودای تاریخی مورد احترام بودند. در عصر سلسله ماوریه، آیین آنان کاملاً گسترده بود و آشوکا نیز از آن حمایت می‌کرد. مکتب سنت‌گرای استه‌ویره‌وادین لااقل به

بیست و پنج بودا قائل بود - و این ورای تعداد زیادی «بوداهای پرتیکه»^۱ است که حقیقت را بدون رهبری و هدایت برای خود کشف کردند، ولی به تعلیم آن به جهانیان نپرداختند. کنده‌کاری‌های ستوپاهای بهار هت و سانچی که در قرن‌های اول و دوم قبل از میلاد صورت گرفته است، گروه بی‌شماری از پرستندگان و ستاینندگان را نشان می‌دهد که نمادهای بودا را تجلیل و ستایش می‌کنند. اندکی بعد از آن تاریخ، مجسمه‌سازان به ساختن تندیس‌های شخص بودا پرداختند، و پس از چند نسل، همه فرقه‌های بودایی به عبادت و پرستش تندیس‌ها و تمثال‌ها رو آوردند. آیین بودایی با زمان پیش رفت، و در سده‌های میانه، حتی در معابد پیروان مکتب «آرابه کوچک»، بودا را همچون یک خدای هندو، با گل و بخور و چراغ‌های نوان و با خضوع و خشوع کامل می‌پرستیدند.

در میان اصول عقاید زردشتی که سایر ادیان را، چه در شرق و چه در غرب، سخت تحت تأثیر قرار داده، یکی هم مفهوم «سوشیانت»^۲ یا نجات‌دهنده موعودی است که در پایان جهان ظهور می‌کند و سپاه نیکی و روشنایی را برضد سپاه بدی و تاریکی رهبری خواهد کرد. در دوران حکومت مهاجمان شمال-غرب هند، آیین‌های زردشتی و بودایی با هم تماس و برخورد پیدا کردند، و احتمالاً در نتیجه همین برخورد بود که اندیشه بودای آینده به صورت جزئی از باورهای سنت‌گرایان درآمد. اگر قبل از گوتمه بوداهایی وجود داشته‌اند، چرا بعد از وی نباشند. هنگام تدوین پرسش‌های میلندا، در اوایل دوران مسیحی، اعتقاد به بودای آینده - مایتریه - در میان همه فرقه‌های بودایی عقیده‌ای کاملاً شایع بود.

بنابر تصورات کهن‌تر بودایی، بودا در طول یک سلسله دراز از تناسخ‌ها و باززایی‌ها به صورت یک بودهی ستوه، و پیش از آن‌که در نهایت موفق شود به عنوان فرزانه قبیله شاکیه برای واپسین بار متولد شود، کارهای سترگ مشفقانه و رحمت‌انگیز بسیاری انجام داده است.^۳ لیکن از آن‌جا که مایتریه و بوداهای بی‌نام دیگری در آینده ظهور خواهند کرد، لاجرم باید هم‌اکنون هم بودهی ستوه‌هایی در جهان وجود داشته باشند که در راه رفاه و آسایش همه موجودات زنده مدام به کار و فعالیت مشغول باشند. از داستان‌های

1. Pratyeka-buddhas

2. Śaśyant

۳. بودا خود چنین گوید: «از آن‌گاه که من نخستین بار به روشن‌شدگی رسیدم، هزاران هزار دوره جهان [گذشته] است، [دوره‌هایی] که به تصور نمی‌آید و دوامشان را هرگز نمی‌توان اندازه گرفت. [از آن‌گاه] همواره آیین را روشنگری کرده‌ام. من [با این آیین] بودهی ستوه‌های بی‌شمار را گرفته دانش بودا را در آنان استوار کرده‌ام. من در هزاران هزار دوره جهانی، هزاران هزار موجود را به کمال و روشن‌شدگی می‌رسانم. - م.

جائکه چنین برمی آید که بودهی ستوه‌ها ممکن است به صورت انسان یا حتی حیوانات تجسد پیدا کنند، اما پیشرفته‌ترین بودهی ستوه‌ها که دارای بیشترین نیروی خیر و خوبی هستند، می‌بایست موجوداتی قدسی باشند که در آسمان‌ها زندگی می‌کنند. این بودهی ستوه‌های آسمانی اگرچه نه عالم کل و نه قادر مطلق هستند، ممکن است بی‌هیچ شبهه‌ای پرستش و عبادت شوند، زیرا اجابت دعا قسمتی از وظایف آنان به شمار می‌رود. به این طریق، عقیده به وجود بودهی ستوه که نوعی گسترش منطقی آیین کهن بودایی بود، افلاک و آسمان‌ها را از نیروهای قدرتمند خیر و خوبی پرکرد و آیین بودا را با اساطیر جدیدی رونق بخشید. و همین اعتقاد بود که نشانِ مشخصهٔ مه‌ایانه، یا «ارابهٔ بزرگ»، را به وجود آورد.

ارابهٔ بزرگ

بنابر آیین کهن بودایی، بودهی ستوه، طی زندگی‌های بسیار، از طریق حکمت و محبت می‌کوشد تا مگر بودایی بشود، و مؤمنان عادی بودایی نیز تشویق می‌شوند که بودهی ستوه را سرمشق قرار دهند و هرچه زودتر خود را به نیروانا برسانند. اما از آن‌جا که بودهی ستوه موجودی با شفقت و خیرخواهی بی‌اندازه است، هنگامی که فردی در رنج و تألمات ناشی از تناسخ گرفتار می‌ماند، وی او را بدون کمک نمی‌گذارد^۱ که وارد نیروانا شود، زیرا در آن‌جا دیگر کاری از او برای جهانیان ساخته نیست. بنابراین، در مکتب‌های «ارابهٔ بزرگ»، به‌طور منطقی بودهی ستوه موجودی تلقی نمی‌شد که بی‌درنگ می‌بایست بودا شود، بلکه موجودی به شمار می‌رفت که منتظر فرصت می‌ماند تا این‌که حتی کوچک‌ترین حشره نیز به بالاترین هدف خود برسد. از این رو، کمال مطلوب و آرمانی قدیم ارهنت، آن وجود «ارزنده و والا» که به نیروانه واصل می‌شد و دیگر تولد مجدد نمی‌یافت، آهسته آهسته به دیدهٔ آرمانی خودخواهانه آمد. مردم به جای این‌که بکوشند تا ارهنت شوند، باید درصدد باشند که بودهی ستوه گردند، و با آن

۱. در مه‌ایانه، بودهی ستوه چنین تعریف شده است:

«موجوداتی که از روی نظم برای رسیدن به اشراق یا روشن‌شدگی (بودی) یعنی بودایت می‌کوشند... زندگی بودهی ستوه یکسره در راه دیگران است، نظراتشان را شفقت یا همدردی هدایت می‌کند، و این آرزوی نیکبخت کردن دیگران است، بی‌خود پرستیدن... عمیق‌ترین اعتقاد بودهی ستوه این است که میان او و دیگران ذاتاً تفاوتی نیست؛ از باورداشت او به یکسانی همهٔ باشندگان، و از همدردی اوست که می‌توان بودهی ستوه‌اش دانست». م. آیین بودا، صص ۱۲۲، ۱۲۳.

شایستگی معنوی‌ای که از این راه به دست می‌آورند، همه موجودات را در راه رسیدن به کمال یاری دهند.

اندیشه انتقال شایستگی یکی از وجوه خاص آموزش «ارابه بزرگ» است. بنابر «ارابه کوچک»، در طریقت یک فرد می‌تواند تنها از طریق نمونه و راهنمایی به دیگری کمک کند. هر موجودی باید برای خود چراغی باشد و در راه نجات خویش گام بردارد. لیکن عقیده به انتقال شایستگی چنان بسط و گسترش پیدا کرد که حتی تعلیمات «ارابه کوچک» را نیز تحت تأثیر قرار داد. کتیبه‌های بودایی بی‌شماری که هنگام اهدا یا وقف چیزی نقر شده‌اند و در سراسر هند به چشم می‌خورند، عباراتی از این قبیل در بردارند: «باشد که این در راه رفاه پدر و مادر عطیه‌دهنده و همه موجودات زنده مصرف شود».

گذشته از این بودهی ستوه نه فقط به منزله روح شفقت، بلکه روح رنج نیز تلقی می‌شد. در منابع بسیار از سوگند یا عزم بودهی ستوه [در قبول رنج و عذاب دیگر موجودات] سخن رفته است. در این جاها سوگند و عزم وی به زبانی که تقریباً یادآور سخنان مسیحی است بیان شده است:

«من گناه اعمال همه موجودات را، حتی آن‌هایی که در دوزخ‌ها، در دنیا‌های دیگر، در قلمروهای شکنجه و مجازات هستند، بر عهده می‌گیرم... من رنج‌های آن‌ها را بردوش می‌کشم... من این همه را تحمل می‌کنم،... شانه از زیر بار آن خالی نمی‌کنم. من از این کار بر خود نمی‌لرزم، ترسی از آن ندارم، و شهامت خود را از دست نمی‌دهم... من باید بار رنج همه موجودات را بردارم، زیرا سوگند خورده‌ام و پیمان بسته‌ام که تمامی موجودات را نجات بخشم، و آنان را از ورطه مخوف تولد، پیری، بیماری، مرگ و تولد دوباره به سلامت به در ببرم. من در فکر رهایی و نجات شخص خویش نیستم، بلکه سر آن دارم تا امتیاز و حق معرفت‌نهایی را به همه موجودات زنده بدهم. من عزم کرده‌ام که بار رنج همه موجودات را بر دوش بکشم. من بر آنم هر زجر و عذابی را در هر برزخی از جهان تحمل کنم. زیرا بهتر آن است که تنها من رنج برم تا این همه موجود زنده. من خود را در مقابل رستگاری خلق مبادله می‌کنم. من جهان را از ورطه برزخ‌ها، از زهدان جسم و از قلمرو مرگ بازخرید می‌کنم. من موافقت می‌کنم که به تقاص، به خون‌ها، به فدیة همه موجودات، و به خاطر آسایش آن‌ها رنج بکشم. به راستی آنان را رها نخواهم ساخت، زیرا عزم کرده‌ام که معرفت‌عالی را به خاطر همه کسانی که زندگی می‌کنند به دست آورم و عالم را نجات بخشم» [۴۳].

اندیشه یک نجات‌بخش که با رنج خود راحت دیگران را می‌طلبد، احتمالاً قبل از

مسیحیت به نحوی در خاورمیانه وجود داشته است، اما شاهی در دست نیست که منجی‌ای با چنین مشخصاتی تا آغاز مسیحیت در آیین بودایی سابقه می‌داشته است. رنج کشیدن بوده‌ی ستوه چنان ارتباط نزدیکی با مفهوم مسیحی خداوندی دارد که جان خود را همچون فدیّه برای نجات جمع کثیری از دست می‌دهد، چه نمی‌توان این امکان را نادیده گرفت که دین بودایی این مفهوم را از مسیحیت – که از قرن سوم میلادی به بعد در ایران قوّت و سرزندگی یافته بود – گرفته است.

در جهان «ارابه بزرگ» تعدادی بوده‌ی ستوه وجود دارد که رئیس آنان از دیدگاه زمینی نه آسمانی «اولوکی تشوره»^۱ (خدایی که فرو می‌نگرد) است که «پدمه‌پانی»^۲ (پرندۀ نیلوفر) هم نامیده می‌شود (لوح ۶۷). صفت مشخصه وی شفقت است، و دست یاریگر او تا «اویچی»^۳ یعنی عمیق‌ترین و نامطلوب‌ترین برزخ‌های بودایی می‌رسد. بوده‌ی ستوه مهم دیگر «منجوشری»^۴ است که فعالیت عمده‌اش انگیزش ادارک و دانایی است؛ عموماً او را با شمشیری برهنه در یک دست نشان می‌دهند، که با آن باطل و دروغ را نابود می‌سازد، و نیز کتابی در دست دیگر دارد که ده «پاره‌میتا»^۵ یا کمالات بزرگ معنوی است – فضایل اصلی و بزرگی که بوده‌ی ستوه‌ها مقرر داشته‌اند، در آن تشریح شده است.^۶ بوده‌ی ستوه دیگر «وجره‌پانی»^۷ سختگیر و عبوس، دشمن گناه و بدی است و مانند ایندرا آذرخشی در دست دارد. مایتریه شریف یا بودای بزرگوار آینده نیز همچون بوده‌ی ستوهی پرستیده می‌شود. شایسته است که از «کشتی‌گره»^۸ نیز نام ببریم که حافظ و نگهبان برزخ‌هاست، لیکن نباید او را شکنجه‌گری بی‌رحم دانست، زیرا وی در واقع سرپرست یک زندان نمونه است، و بیشترین کوشش خود را به کار می‌گیرد تا زندگی برای در بندشدگان تحمل‌پذیر گردد، و به زندانیان از هیچ نوع کمکی فروگذاری نمی‌کند تا آن‌که مشمول عفو و بخشودگی شوند. اگرچه «ارابه بزرگ» از لحاظ نظری با «ارابه کوچک» در این مورد موافقت دارد که دنیا پر از رنج است، در اصل با خوشبینی

1. Avalokiteśvara

2. Padmapāṇi

3. Avīci

4. Mañjuśrī

5. Pāramitā

۶. سخاوت (دانه dāna)، سلوک (شیله śīla)، بردباری (کشانتی Kṣānti)، همت (ویریه vīrya)، نگرش (دهبانه dhyāna)، شناسایی و فرزانی (پرجنا Prajñā)، «راه و روش درست» (برای کمک به موجودات به منظور نیل به رهایی) (اوپایه کوشه‌لیه upāyakausalaya)، سوگند (پرنیده‌هانه Praṇidhāna)، نبرد (بله bala)، و دانش (جینانه Jñāna). در بعضی از صورت‌ها تنها ۶ تای اولی ذکر شده است. مفهوم «پرجنیاپاره‌میتا»، (Prajñāpāramitā)، خاصه در مکتب وجره‌یانه، با عرفان بسیاری درهم آمیخته است.

7. Vajrapāṇi

8. Kṣitigarbha

بیشتری به جهان می‌نگرد. دنیا هم چیزهای خوب زیاد دارد و هم چیزهای بد، و هرکس مدد خواهد به او کمک خواهد شد. هر موجود زنده‌ای - از ناچیزترین کرم‌ها تا بالاترین موجود - به یک معنا خود یک بودهی ستوه است، زیرا بیشتر مکتب‌های «ارابه بزرگ» آشکار و نهان معتقدند که تمامی موجودات سرانجام به نیروانا می‌رسند و به مرتبه بودایی راه خواهند یافت.

«ارابه بزرگ» تنها به آفرینش مجمع بودهی ستوه‌های شریف و نیکوکار قانع نبود. احتمالاً از بدعت کهن مکتب مهاسنگهیکه (ص ۳۸۳) این اندیشه تحول پذیرفت که گوتمه بودا صرفاً یک انسان نبوده، بلکه تجلی خاکی موجود روحانی نیرومندی بوده است. این موجود سه کالبد داشته است: کالبد جوهری «دهرمه کایه»،^۱ کالبد سعادت «سمبهوگه کایه»^۲ و کالبد مخلوق «نیرمانه کایه»^۳ - از این سه کالبد تنها کالبد آخرین بر زمین دیده شده است. کالبد جوهری تا ابد در جهان نافذ و ساری است؛ او همان بودای نهایی است، و دو کالبد دیگر تجلی کمابیش غیرواقعی از او هستند. کالبد بهره‌مندی و سعادت در آسمان‌هاست و تا هنگام تحلیل نهایی همه اشیاء در کالبد جوهری ادامه خواهد داشت. کالبد مخلوق فقط تجلی‌ای از کالبد سعادت است. این اندیشه، بدعت دوستیسم^۴ (ظاهرانگاری) را در مسیحیت به خاطر می‌آورد، و چه‌بسا که دوستیسم و عقیده به کالدهای سه‌گانه در کیش بودایی از یک منبع گنوسی مشترک از خاورمیانه گرفته شده است.

کالبد سعادت بودا خدای قاهر مهم‌ترین آسمان مهایانه، یعنی سوکهاوتی^۵ (پاک‌بوم)^۶ است که در آن افراد سعادتمند به صورت شکوفه نیلوفری دوباره متولد می‌شوند که از دریاچه دلکش و باصفایی در برابر تخت بودا سربرکشیده است. این بودای الهی معمولاً امیتابه^۷ (شکوه ناسنجیدنی) یا آمیتایوس^۸ (دور ناسنجیدنی) نامیده می‌شود. او نیز همان شفقت بودهی ستوه‌ها را دارد، زیرا اگرچه وی از سعادت نامتناهی و بی‌پایانی برخوردار است، به دنیای بی‌خود و خاصه به آسمان خود توجه کامل دارد. با اندک

1. Dharmakāya

2. Sambhogakāya

3. Nirmāṇakāya

۴. Docetism: از نخستین بدعت‌ها در مسیحیت، طرفداران آن معتقد بودند که مسیح وهم و خیالی بیش نبوده است، و زندگی و آلام او نمودی بیش نیست. در تعالیم مرقیون و گنوسیان و جز آن‌ها نیز افکاری مشابه دایره به انکار انسان بودن مسیح دیده می‌شود. - م.

5. sukhāvatī

6. Happy Land

7. Amitābha

8. Amitāyus

تماس او نیلوفرها می شکفند و افراد سعادت‌مند زاده می شوند، از کلام و سخن او تغذیه می کنند و برومند می شوند. به عقیده بعضی از فرقه های چینی و ژاپنی، هرکس نام او را بر زبان آورد، هر قدر هم که گناهکار باشد، مطمئناً در آسمان او از نو زاده می شود. امیتابه در حقیقت پدری آسمانی است. او، گوتمه بودای تاریخی و اولوکی تشوره^۱ بودهی ستوه با یکدیگر کاملاً همبستگی نزدیک دارند و نقش بزرگ تری در افکار پیروان مهاییانه از بوداها و بودهی ستوه های دیگر، دارند. زیرا عمدتاً با این منطقه از جهان و این دوره از زمان کیهانی سروکار دارند، اما بوداهای آسمانی دیگری هستند که بر آسمان ها و جهان های دیگر نظارت دارند. همه این جهان ها صدور و تجلیات کالبد جوهری نخستین هستند. که کسی جز برهمن، نفس یا روح عالم یا «مطلق» اوپه نشدها، در جامه ای متفاوت نیست. در نوشته های متأخر بودایی گاهی از کالبد جوهری به عنوان «آدی بودا»،^۲ یا بودای آغازین^۳ نام برده شده است؛ همچنین او را با صفت تهی (شونیه)^۴ حق (تتوه)،^۵ فرزاندگی (بودهی) یا «زهدان کسانی که به هدف می رسند» (تتهاگته گربهه)^۶ وصف می کنند. علاوه بر این ها، او نیروانا است. آن حالت نهایی که مکتب استهه ویره وادین توصیف آن را با الفاظ و کلمات دشوار می یافت، برای بیشتر فرقه های «ارابه بزرگ» حقیقتاً چیزی متفاوت از اتحاد عرفانی با برهمن مطلق اوپه نشدها نبود. چرخ آیین یک دور تمام چرخیده و وحدت عرفانی که آیین بودایی در آغاز به سختی با آن مخالفت می ورزید، راه خود را در آیین متأخر بودایی با الفاظ و اصطلاحاتی نوین باز کرد.

بیشتر فرقه های بودایی اعم از «ارابه کوچک» و «ارابه بزرگ»، تحریرهایی خاص خود از پسته که ها دارند، اما به استثنای پسته که های پالی فرقه استهه ویره وادین، هیچ یک از این ها به صورت کامل باقی نمانده است، و در مکتب های «ارابه بزرگ» جای آن ها را عمدتاً متونی از دوره های بعد، که اکثراً در قرن های نخستین مسیحی نوشته شده گرفته است. این متن ها به زبان سنسکریت، زبان رسمی «ارابه بزرگ» در هند بود نگارش یافته است، ولی در قسمت های دیگر آسیا نیز گرایش بر آن بوده است که زبان های محلی را ترجیح دهند. بسیاری از این متون ظاهراً موعظه های بودا را دربردارند، و این موعظه ها به مراتب طولانی تر و مفصل تر از آن ها است که در سوتیه پسته دیده می شود؛ به همین لحاظ هم به

1. Avalokiteśvara

2. Ādi Buddha

3. the Primeval Buddha

4. Śūnya

5. Tattva

6. Tathāgatagarbha

وایپوله سوتره،^۱ یا «موعظه‌های مفصل» معروف بود. از میان متون قدیم مهیانه، باید از کتاب لکته‌وستره^۲ یاد کرد که روایت پرشاخ و برگ و ادیبانه‌ای از زندگی بوداست، و مطالب فوق‌طبیعی و شگفت‌انگیز بیشتری از روایت پالی دارد. سرادوین آرنولد^۳ از این کتاب در تصنیف فروغ آسیا^۴ که منظومه‌ای طولانی درباره زندگی بوداست، استفاده کرده است. این منظومه در اواخر قرن گذشته مقبولیت عمومی زیادی یافت، و هنوز هم از کتاب‌های خواندنی مورد توجه به شمار می‌رود، اگرچه سبک نگارش آن قدیمی و کهنه است. از کتاب‌های مقدس مهم دیگر باید از سده‌هرمه‌پوندریکه^۵ (نیلوفر آیین نیک) نام برد که شامل رشته‌ای طولانی از گفت‌وگوهاست و ارزش ادبی بسیاری دارد. اثر دیگر وَجَرَه‌چه‌دیگا^۶ (الماس تراش) نام دارد و حاوی نوشته‌های بسیار دقیقی در موضوع مابعدالطبیعه است. سوکهاونی‌ویوهه،^۷ شرح عظمت و شکوهمندی امیتابهه و فردوس اوست. کرنده‌ویوهه،^۸ اولوکی تشوره را تجلیل می‌کند، و اشته سهریکه پرجنیا پاره‌میتا،^۹ اثری است در شرح کمالات معنوی بوده‌می‌ستوه‌ها (ص ۴۰۵ و بعد). آثار و نوشته‌های مربوط به موضوع اخیر بسیار زیاد است. «ارابه بزرگ»، علاوه بر این کتب مقدس، اشعار مذهبی بسیار، و نیز مقدار زیادی نوشته‌های فلسفی فرقه‌ای دارد که بعضی از آن‌ها فوق‌العاده ارزشمند است.

مفسران استه‌ویره‌وادین شاید در نتیجه نهی و منع بودا از تفکر غیرلازم و زیاده‌روی در غور و اندیشه غیرضروری، از اندیشه‌گری‌های فلسفی پرهیز داشتند، و با آن‌که چون فرصت می‌یافتند بسیار منطقی به بحث و استدلال می‌پرداختند، آثار فلسفی سیستماتیک نسبتاً خیلی پدید آوردند. برعکس، مکتب «ارابه بزرگ»، آثار فلسفی فراوانی به وجود آورده است. «ارابه بزرگ» دو مکتب فلسفی عمده داشت: «ماده‌یه‌میکه»^{۱۰} و «یوگاچاره»^{۱۱}.

مکتب ماده‌یه‌میکه (راه میانه)، از آن رو چنین نامیده می‌شد که راه میانه بین

1. *Vaipulya Sūtras*

2. *Lalitavistara*

۳. Sir Edwin Arnold (1904-1832): شاعر و روزنامه‌نگار انگلیسی، محصل و مترجم آثار شرقی. مدتی در هند خدمت کرد. به ژاپن نیز سفر کرد. آثار بسیار دارد، از جمله: *فروغ آسیا* (۱۸۷۹) در زندگی بودا، که از بهترین و مشهورترین آثار اوست؛ *شرق و غرب* (۱۸۹۶)؛ و کتابی در *صرف و نحو زبان ترکی*. - م.

4. *The Light of Asia*

5. *Saddharmapūṇḍarīka*

6. *Vajracchedika*

7. *Sukhāvatīvyūha*

8. *Karaṇḍavyūha*

9. *Aṣṭasahasikaprajñāpāramitā*

10. *Mādhyamika*

11. *Yogācāra*

واقع‌گرایی سازش‌ناپذیر مکتب سرواستی‌وادین و انگارگرایی مکتب یوگاچاره را برگزیده بود، به تعالیم یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان هند، یعنی ناگارجونه^۱ نظر داشت. ناگارجونه مطابق روایات معاصر کنیشکه بود، و اثر او موسوم به مادهیه‌میکه کاریکا^۲ متن اساسی این مکتب را تشکیل می‌داد. چنان‌که دیدیم، تقریباً همهٔ فرقه‌های بودایی معتقد بودند که جهان یک شار^۳ یا صیرورت دایمی از حوادث آنی مستقل (دهرمه) است. ناگارجونه با همان استدلال‌های بسیار موşkافانه ثابت کرد که در تحلیل نهایی این جریان و صیرورت کیهانی را حقیقتی نیست، همچنان‌که آن شعور و آگاهی که این صیرورت را ادراک می‌کرد واقعیت و خود جزئی از این صیرورت و جریان بود نیز واقعیت ندارد. بنابراین، سمساره، یعنی فرایند طولانی و بخش‌ناپذیر تناسخ نیز واقعاً وجود ندارد. اگر دنیای تغییرات غیرواقعی باشد، نقطهٔ مقابل آن یعنی نیروانا نیز غیرواقعی خواهد بود. بدین ترتیب، فرق میان سمساره و نیروانه وجود نخواهد داشت، و این دو در وجه مشترکِ ناموجود بودن و عدم یکی هستند. در حقیقت چنانچه همهٔ چیزها به صورت یکسان غیرواقعی باشند، آن‌ها در تحلیل نهایی یکی و عین هم خواهند بود. ذات واحدی که تنها او وجود حقیقی دارد نمی‌تواند متصف به صفتی باشد یا محمول موضوعی قرار گیرد. از این رو، ناگارجونه آن را «خلأ» یا «تهیگی» (شونیتا)^۴ نام نهاد. این نیهیلیسم^۵ فلسفی، ناگارجونه و پیروانش را به شکاکیت^۶ یا لادری‌گری^۷ رهنمون نشد. با آن‌که هیچ‌چیز جز تهیگی واقعیت کامل نداشت، دنیا و هرچه در آن بود، از امیتابه به بعد، دارای یک واقعیت عملی مشروط بود؛ و تهیگی بزرگی که در شالودهٔ همهٔ جهان قرار داشت، در حقیقت خود کالبد جوهری، بودای آغازین، و نیروانا بود.

1. Nāgārjuna

2. Mādhyamika Kārikā

3. flux

4. Śūnyatā

۵. Nihilism: یا نیست‌انگاری، عقیدهٔ برخی از انقلابیون روسیه که در قرن ۱۹ م و اوایل قرن ۲۰ م هواخواه برانداختن کلیهٔ تأسیسات اقتصادی و اجتماعی آن عصر بوده‌اند. افراد پیرو این عقیده به حدی افراطی بودند که عواقب بعدی کار را هم در نظر نمی‌گرفتند و رویهٔ «هرچه باداباد» را تعقیب می‌کردند. اقداماتی مستقیم از قبیل کشتن، ترور کردن اشخاص، و آتش زدن عمارات و نابود ساختن دستگاه‌ها جزو برنامه‌های آن‌ها بود. - م.

۶. Scepticism: طریقهٔ فلاسفه‌ای که معرفت یقینی کامل را برای انسان ممکن نمی‌دانند، و در همهٔ اصول و مبادی تردید می‌کنند، یا دست کم امکان معرفت به بعضی امور (از قبیل امور غیر محسوس و بعضی عقاید دینی) را نفی می‌کنند، و در فضیلت و کلیت ارزش‌های اخلاقی شک دارند. - م.

۷. Agnosticism: یا ندانم‌گویی، عقیدهٔ کسانی که دربارهٔ مسائل مابعدالطبیعه، و به‌طور کلی مسائلی که از دایرهٔ آزمایش انسان خارج است، و با دلایل تجربی و ریاضی قابل اثبات نیست، خاموشند و بی‌آن‌که آن را اثبات یا نفی کنند، می‌گویند که ما دربارهٔ آن چیزی نمی‌دانیم. - م.

سعادت و رهایش سنجش‌ناپذیر و به وصف‌نیامدنی، برای کسانی که می‌توانستند آن را دری کنند، هم‌اکنون و در همین جا بود — نه چیزی دوردست و سرد، بلکه همان دم حیات بود، نزدیک‌تر و واقعی‌تر از دل خود انسان. پیروان ماده‌یه‌میکه می‌گفتند: «زندگی جهان همانا با نیروانا یکی است و در واقع، به هیچ‌وجه اختلافی میان آن‌ها وجود ندارد» [۴۴]. یوگاچاره (راه وحدت) یا مکتب ویجینیانه وادین،^۱ رنالیسم «ارابه کوچک» را به کلی رد می‌کند، و به یک ایدئالیسم جامع و تمام‌عیار معتقد است، و حتی رنالیسم مشروط ماده‌یه‌میکه را نیز قبول ندارد. دنیا حاصل خودآگاهی است، و واقعیتی بیش از رویا ندارد. یگانه‌واقعیت همان «چینی»^۲ (تتهاتا)^۳ است که دهرمه‌دهاتو^۴ نیز نامیده می‌شود، (ترجمه آزاد آن «ماده خام پدیده‌ها» می‌شود) و برابر است با تهیگی ناگارجونه. مکتب یوگاچاره با آن‌که نفوذ و تأثیر کمتری از ماده‌یه‌میکه داشت، فیلسوفان و منطق‌دانان بسیاری پرورش داد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: اسنگه،^۵ راهبی از مردم پیشاور در قرن چهارم یا پنجم میلادی که اثرش به نام سوترالانکاره،^۶ قدیمی‌ترین متن فلسفی این مکتب به شمار می‌رود؛ برادر کهرش و سوبندهو؛^۷ و دو عالم منطقی دیگناگه^۸ و دهرمه‌کیرتی.^۹ از مهم‌ترین نوشته‌های مکتب یوگاچاره کتاب لنکاوتاره سوتره^{۱۰} است که متنی است طولانی با باریک‌نگری‌های بسیار.

ارابه صاعقه

مقارن با اوایل تاریخ «ارابه بزرگ»، الاهگان نیز در خیل خدایان راه پیدا کردند. یکی از اینان پرجنیا پاره‌میتا^{۱۱} (کمال‌شناسایی) و تجسد یا مظهر خصال بودهی ستوه بود. بعدها بوداها و بودهی ستوه‌ها که مذکر به شمار می‌آمدند، نظیر خدایان آیین هندو، دارای همسرانی شدند که به منزله سیمای فعال، «نیرو» یا «توان» (شکتی)^{۱۲} شوهران خود بودند. عقیده بر آن بود که خدایان متعالی و دور از جهان هستند، حال آن‌که الاهگان در جهان به فعالیت مشغولند. از این رو، با توسل به الاهگان بهتر می‌شد به خدایان تقرب جست. فعل پدیدآرندگی الوهی در قالب وصل جنسی تصور می‌شد، اندیشه‌ای که قدمت آن به

1. Vijñānavādin

2. Suchness

3. Tathātā

4. Dharmadhātu

5. Asaṅga

6. *Sūtrāṅkāra*

7. Vasubandhu

8. Dignāga

9. Dharmakīrti

10. *Laṅkāvatāra Sūtra*

11. Prajñāpāramitā

12. śakti

اندازه قدمت ریگ ودا بود. با انتشار این اندیشه‌ها، نمادهایی جنسی، و حتی اعمال جنسی به عنوان شعار مذهبی، جزو تعالیم بعضی از مکتب‌های آیین هندو و بودایی درآمد.

با این اندیشه‌ها عرفان جادویی و سحری جدیدی تلفیق شد. ارابه^۱ کوچک چنین می‌آموخت که رهایش و نجات تنها با از میان رفتن تدریجی فردانیت، از راه انضباط نفسانی و مراقبه به دست می‌آید؛ ارابه^۲ بزرگ می‌افزود که رحمت و معاضدت بوداهای آسمانی و بودهی ستوه‌ها به این فرایند کمک می‌کنند. پیروان تعالیم جدید چنین آموزش می‌دادند که رهایش به یاری نیروهای سحری که آن را «وجره» (صاعقه یا الماس) می‌نامیدند آسان‌تر به دست می‌آید. از این جا مکتب جدید بودایی «وجره‌یانه»، «ارابه صاعقه»، نامیده شد.

حتی پیروان مکتب استه‌ویره‌وادی معتقد بودند راهبی که به مرحله عالی ترکی علائق و ناوابستگی و فرهیختگی ذهنی می‌رسید، قوای فوق طبیعی به دست می‌آورد. در طول زمان همواره عده‌ای از راهبان بودایی آزاد و عنان سرخود وجود داشتند که به‌طور منظم در دیرها، در زیر یوغ مقررات سستی اقامت نمی‌کردند، و به اعمال و کارهایی از قبیل جادوگری و احضار ارواح می‌پرداختند - گفته می‌شود بودا آن‌ها را ممنوع و محکوم کرده بود. احتمالاً در بین همین راهبان لجام‌گسیخته بود که اندیشه‌های ارابه^۳ جدید به وجود آمد که بعداً در دوران سلسله پاله، در بنگال و بهار تدوین گردید و مجد و عظمت یافت. حتی در قرن هفتم شوان تسانگ دیرهایی را مشاهده کرده بود که در آن‌ها اعمال جادوگری و ساحرانه انجام می‌شد.

خدایان عمده فرقه جدید «بانوان رهاننده»^۴ (تارا^۵ها)، یعنی همسران بوداها و بودهی ستوه‌ها بودند. همچنین فوجی از خدایان کوچک‌تر وجود داشتند که بیشترشان به نام‌های شیاطین خوانده می‌شدند، مانند «زنان رانده شده» (ماتنگی^۶ها)، «شیطان‌ها»^۷ (پشاجی^۸ها)، «ساحره‌ها» (یوگینی^۹ها)، و «غول‌زن‌ها»^{۱۰} (داکینی^{۱۱}ها). بوداها و بودهی ستوه‌ها با همسرانشان به خیل خدایانی پیوستند که محبوبیت کمتری داشتند، و غالباً آن‌ها را با بازوان بسیار و ظاهری وحشیانه نشان می‌دادند.

مانند عصر براهمنه‌ها، چنین تصور می‌شد که این الاهیگان را باید به کاری وادار کرد، نه

1. Saviouresses

2. Tārā

3. mātaṅgī

4. demonesses

5. Pīśācī

6. yoginī

7. she-ghouls

8. dākinī

تشویق به کاری. کتاب‌های آموزشی که وسایل (ساده‌نه)^۱ انجام دادن این کار را به اجمال بیان می‌کردند تتره^۲ها نامیده می‌شدند، به همین لحاظ، آیین جدید به آیین تتری معروف شد. با خواندن ورد درست (متره) به روش درست، یا با کشیدن و ترسیم نماد سحری درست (ینتره)^۳، انسان می‌توانست خدایان را مجبور کند که به او قدرت و نیروی جادویی عطا کنند و او را به بالاترین مرحله سعادت برسانند. در میان اوراد بی‌شمار کیش بودایی تتری، یکی مخصوصاً بسیار مشهور است، و آن «ورد شش هجا»^۴ (شدکشرا)^۵ نامیده می‌شود. این ورد چنین است: «اوم مانی پدمه هوم»،^۶ آن را هنوز هم در تبت روزانه هزاران بار می‌گویند و می‌نویسند. این عبارت «آه! به راستی گوهر هنوز در نیلوفر است!»، ممکن است در اصل معنای جنسی می‌داشته و به نحوی رازورانه، مجامعت بودای آسمان و پرجنیا پاره‌میتا، و اولوکی تشوره و همسر او را بیان می‌کرده است.

آیین بودایی تتری، اصول فنی آموزش ذهنی را که جزئی از تعالیم همه ادیان عمده هند بود از نظر دور نداشت، اما راستای آن‌ها را تغییر داد. اکنون مقصود اصلی از این تعالیم به دست آوردن قدرت فوق‌طبیعی بود. تفکر و مراقبه در مکتب و جره‌یانه اغلب صبغه ناهنجاری‌های روانی مثبت داشت. کسی که بدان می‌پرداخت ممکن بود چنان خود را هیپنوتیزم کند که تصور نماید در زهدان تارایی (الهای همسر بودایی)، دوباره زاده شده است؛ پدر خویش بودا را بکشد و خود جای او را بگیرد. در وصلت جنسی با یک راهبه، او و شریکش به بودا و تارا تبدیل می‌شدند یا آن‌که خود وی به تارا تبدیل می‌شد. در شعایر جنسی کیش بودایی تتری، همه تابوها و محرّمات از میان می‌رفت، حتی زنای با محارم نیز مجاز شمرده می‌شد، زیرا آنچه از نظر آدم نادان گناه به شمار می‌رفت، برای آن‌که باز زاده شده بود فضیلت به حساب می‌آمد. همچنین، صرف گوشت و الکل در اجتماعات تتری، مانند عمل جنسی شعایری قابل بخشش بود. با این همه، این امور تحت ضابطه‌ای سخت و دقیق قرار داشت، و تنها با میانجی مؤمنان تشریف یافته در جشن‌های مقدس صورت می‌گرفت. کسی که به آیین و جره‌یانه درآمدن بود، ممکن بود در زندگی روزانه خود، مانند تتره‌گرای بنگالی روزگاران بعد، فردی معمولی باشد که عیاشی گاه و بی‌گاه مذهبی‌اش، به صورت وسیله‌ای برای تصفیه و تزکیه

1. sādhanā

2. Tantra

3. yantra

4. Six Syllables

5. Ṣaḍakṣarā

6. Ōm maṇi padme hūm

تمایلات نفسانی شیرانه او عمل کند، و کمک واقعی به او برای سپردن یک زندگی خوب مطابق فهم و درک او باشد.

طریقت بودایی

عضویت در طریقت بودایی از نظر کاست و طبقه محدودیت نداشت، اما بردگان، سربازان، وامداران و سایر اشخاص متعهد یا تحت قیمومت نمی‌توانستند بدون اجازه سرپرست و مهتر خود به طریقت داخل شوند. گروندگان از هشت سالگی به بالا پذیرفته می‌شدند اما تنها وقتی به عضویت کامل طریقت درمی‌آمدند که یک دوره دراز تعلیم و تربیت را گذرانیده و سنشان حداقل به بیست رسیده باشد. مراسم پذیرش آسان بود، و عبارت بود از پوشیدن سه تکه لباس زرد یا نارنجی انجمن، تراشیدن سر با تشریفاتی خاص، بر زبان آوردن سه گوهر (ص ۴۰۲) و «احکام دهگانه».^۱ احکام اخیر که نوعی «ده‌فرمان»^۲ بودایی تلقی می‌شود، به قرار زیرند:

۱. این حکم را می‌پذیرم که از آزدن موجودات زنده دوری کنم.
۲. این حکم را می‌پذیرم که از بردن آنچه داده نشده است اجتناب ورزم.
۳. ... می‌پذیرم که از رفتار زشت پرهیز کنم.
۴. ... می‌پذیرم که از گفتن سخن دروغ و باطل پرهیز کنم.
۵. ... که از خوردن سورا، مریه^۳ و مجا^۴ (آشام الکلی) که سبب بی‌خبری و بی‌احتیاطی می‌شوند، پرهیز کنم.
۶. ... که از خوردن در ساعاتی که قدغن شده است (مثلاً بعد از نیمروز) پرهیزم.
۷. ... که از رقصیدن، آواز خواندن، موسیقی و بازی‌های نمایشی پرهیزم.
۸. ... که از استعمال حلقه گل، بوی خوش، روغن‌های معطر، و جواهرات خودداری کنم.
۹. ... که از بسترهای بلند و پهن خودداری کنم.
۱۰. ... که از قبول زرو سیم روی برتابم.

1. Ten Precepts

۲. decalogue: خلاصه احکام الهی مندرج در عهد قدیم که در طور سینا بر موسی نازل شد. این احکام از اهم اصول اخلاقی یهودیت، مسیحیت و اسلام به شمار می‌روند. ترتیب آن‌ها بدین‌گونه است: نام خدا را به باطل مبر؛ سبت را مقدس بدار؛ پدر و مادر خود را احترام کن؛ قتل مکن؛ زنا مکن؛ دزدی مکن؛ شهادت دروغ مده؛ به زن همسایه طمع موز؛ بر مال همسایه طمع نکن. - م.

3. meraya

4. majjā

این احکام تعهد و میثاق‌های همه - عمر نبود، بلکه نیات و مقاصد جدی و صمیمانه‌ای بود که آن‌ها را منظم‌اً تکرار می‌کردند. چنانچه راهبی صادقانه احساس می‌کرد که دیگر قادر به رعایت آن‌ها نیست، می‌توانست آزادانه طریقت را ترک کند، اگرچه عامه مردم به این مرتدان روی خوش نشان نمی‌دادند. سوگند تعهد معمولاً فقط برای مدت محدودی دوام داشت، چنان‌که در برمه هنوز هم وضع بر این منوال است. در این جا کودکان وقتی مدرسه را ترک می‌گویند، غالباً چند ماهی را در صومعه به سر می‌برند تا خود را برای زندگی بزرگسالانه آماده سازند. در این مورد طریقت بودایی با رهبانیت مسیحی اختلاف فاحشی دارد.

از سوگندها و تعهدات بالا، سوگند اول در اصل متضمن گیاهخواری کامل نبود، اگرچه در بسیاری از جامعه‌های بودایی بعداً چنین معنایی پیدا کرد. راهب می‌توانست گوشت بخورد، مشروط بر این‌که حیوان مختص او ذبح نشده باشد. سوگند سوم برای راهب به منزله تجرد مطلق بود، و سوگند پنجم به معنای خودداری از خوردن هر نوع مُسکر تلقی می‌شد. بنابر سوگند ششم، راهب نمی‌بایست پس از نیمروز غذای جامد بخورد. این امر در اقلیمی گرمسیر، آن هم برای فردی که تعهدی برای انجام دادن کاری سنگین نداشت، چندان دشوار نمی‌نمود، و مخصوصاً این‌که راهب می‌توانست هر وقت بخواهد نوشیدنی‌های شیرین بنوشد. در مناطق سردسیر، نظیر تبت، راهب غالباً شب‌ها هم غذایی می‌خورد که همچون دارو به حساب می‌آمد. سوگند هفتم، شامل آواز و موسیقی، به شعایر و آداب مذهبی مربوط نمی‌شد. سوگند دهم را بسیاری از دیرها با بلندنظری و آزادمنشانه تعبیر و تفسیر می‌کردند. به‌طور دقیق، راهب می‌توانست تنها هشت چیز ضروری با خود داشته باشد. سه قبا، یک کُنگ، یک کاسه صدقات، یک استره، یک سوزن و یک قطعه پارچه برای تصفیه آب آشامیدنی، به منظور حفظ سلامت جان از موجودات ذره‌بینی که ممکن بود در آب باشند. در واقع، راهب اغلب غیر از این هشت چیز، با یک کلاه شرعی که در جوامع دینی مسیحی بی سابقه نبود، چیزهای دیگر نیز در اختیار داشت، و آن کلاه شرعی ساده این بود که این چیزها به دیر و طریقت متعلق است و همچون امانت در اختیار او قرار گرفته است.

راهب می‌بایست غذای روزانه خود را هر بامداد از در خانه‌ها گدایی می‌کرد و آن را به صومعه می‌برد تا در نیمروز به مصرف برساند. اما پس از آن‌که صومعه‌ها به تدریج ثروتمند شدند، در یوزگی غذا اغلب جنبه تشریفاتی یافت یا نادیده گرفته شد.

راهب بودایی درحالی‌که از لحاظ بستن پیمان عفاف و فقر به همتای مسیحی خود

می‌مانست، به قبول اطاعت و فرمانبرداری سوگند نمی‌خورد. هر نوکیش یا راهب جوانی را آموزگاری بود، و انتظار داشت که با وی با احترام رفتار کند، لیکن راهب اصولاً عضوی آزاد در جامعه آزاد مردان بود. هیچ مرجعیت مرکزی‌ای که دیرهای بسیاری را به نظم درآورد، و مقررات انضباطی واحدی را اعمال کند وجود نداشت؛ هر دیری را قانون خود بود، آن چنان‌که به آن رسیده بود، و آن چنان که دیر آن‌ها را تفسیر و تأویل می‌کرد، راهنمای تعلیم و زندگی راهبان قرار می‌داد. قانون اساسی دیر عناصری از دموکراسی در برداشت. راهب کل یا رئیس دیر را مقام‌های بالاتر یا رئیس قبلی تعیین و نصب نمی‌کرد، بلکه با رأی‌گیری همه راهبان دیر انتخاب می‌شد. کارهای روزانه دیر را مجمعی از راهبان مسن‌تر اداره می‌کردند، و تقسیم‌های عمده، مانند پذیرش عضو جدید یا اخراج عضوی از انجمن تنها برعهده کمیته بود نه رئیس دیر. مسائل عمده در گردهمایی جمعی افراد صومعه رسیدگی می‌شد (صفحه ۱۴۱).

راهبان هر دو هفته یک بار، در شب‌های اول و چهاردهم ماه، برای اوپه‌وسته^۱ (به پالی اوپوسته)،^۲ که یک نوع اعتراف به گناه عمومی بود، جمع می‌شدند. در آغاز، فهرست درازی از قوانین و مقررات مربوط به زندگی راهبانه (پراتی موکشه)^۳ به پالی پاتی موکشه^۴ از روی کتاب وینه‌پته که^۵ خوانده می‌شد؛ آن‌گاه هر راهبی به همه مواردی که طی چهارده روز گذشته، مقررات را زیرپا نهاده بود، اعتراف می‌کرد. اگر گناه خیلی بزرگ بود، کار وی به مجمع سالخوردگان ارجاع می‌شد، و مجمع ممکن بود برای او مکافات معین کند یا او را از طریقت اخراج کند. تشریفات با ایراد موعظه‌هایی پایان می‌یافت که در آن مردمان پارسای خارج از صومعه نیز حق حضور و استماع داشتند.

زندگی روزانه راهب عمدتاً به تحصیل و به جا آوردن فرایض مذهبی می‌گذشت؛ در عین حال، موظف بود که قسمتی از کارهای مربوط به دیر را نیز انجام دهد، حجرة خویش را تمیز کند، حیاط را بروبد، و به نظافت ساختمان‌های دیر بپردازد. راهبان سالخورده بیشتر وقت خود را به آموزش نوکیشان مصروف می‌داشتند. از مهم‌ترین اعمال و تمرین‌های روحی راهبان، به جا آوردن چهار مقام عالی^۶ معنوی (برهمه و بهاره)^۷ بود که در آن راهب بودایی چهارزانو می‌نشست و می‌کوشید تا ذهن خود را با چهار

1. upavasatha

2. uposatha

3. Prātimokṣa

4. Pātimokkha

5. Vinaya piṭaka

6. Four Sublime Moods

7. Brahmavihāra

فضیلت اصلی^۱ بودایی - مهر، همدردی، شادی و سکوت - پر کند و همه جانداران در پرتو این فضایل مورد تأمل قرار دهد. مقام پنجمی نیز وجود داشت که مقام آلودگی و ناپاکی بود، و در آن وی توجه خود را به زشتی و زندگی و وحشت دنیا و زندگی جسمانی معطوف می‌داشت. برای کسانی که در مرحله پیشرفته‌تری از تقدس و ایمان بودند، تفکرات متعالی‌تری وجود داشت که راهب را در رسیدن به نیروانا بسیار نزدیک می‌کرد.

یک جنبه از تأدیب و تربیت ذهنی راهب که در این جا شایسته ذکر است، عنصر هفتم از «راه هشتگانه عالی» (ص ۳۹۵) «یادآوری درست»^۲ است. به وی آموخته می‌شد که خویشتن را چنان تربیت کند که پیوسته برآنچه می‌کند واقف باشد، و خود را همیشه چنان که بایسته است زیر نظر گیرد؛ هرکاری را با آگاهی^۳ انجام دهد که پریشانی، غفلت و بی‌توجهی از گناهان بزرگ شمرده می‌شود. راهب به هنگام صرف غذا می‌بایست از ماهیت و طبیعت عملی که انجام می‌دهد، از منظور آن، و ناپایداری جسمی که دارد بدان غذا می‌رساند آگاه باشد، همچنین درباره همه اعمالی که در سراسر روز انجام می‌دهد، بصیر، آگاه و بیدار باشد. بدون شک تنها تعداد کمی پیشتازترین راهبان می‌توانستند این حالت «یادآوری درست» را پیوسته رعایت کنند.

هند روزگاری راهبه‌خانه‌های فراوان داشت، هرچند امروز زندگی رهبانی در مذهب بودایی، به استثنای تبت، محدود و منحصر به مردان است. راهبه‌ها نیز جامه‌های زردرنگ به تن می‌کردند و مانند راهبان، سرهای خود را می‌تراشیدند، و اصول و مقررات انضباطی آن‌ها با اصول و مقررات مردان بسیار شبیه بود. اگرچه قواعد دقیقی برای حفظ آبرو و شرافت این دو شاخه طریقت، که غالباً در ساختمان‌های جداگانه ولی مجاور هم به سر می‌بردند، وجود داشت، گاهی مخالفان دینی آن‌ها اتهام فساد اخلاق به آنان می‌زدند - و احتمالاً این اتهام‌ها بی‌ریشه و اساس هم نبود. البته، فعالیت جنسی بوداییان نتتری چنانچه بر طبق شعایر و آیین‌های فرقه انجام می‌گرفت، نقض سوگند و تعهد تلقی نمی‌شد.

نظرات و نکات اخلاقی بودایی

آیین بودا دارای یک نظام عالی اخلاقی است. راه هشتگانه عالی که انسان با آن به

1. Four Cardinal Virtues of Buddhism

2. Right Recollection

۳. xomscious: آگاهی درست یعنی: آگاهی به تن، به احساس‌ها، به دل، و به موضوع‌های جان-م.

نیروانا می‌رسد، صرفاً به دین و دانش مربوط نیست، بلکه با سلوک و رفتار نیز ارتباط دارد، و چهار فضیلت اصلی بودایی (صفحه ۴۱۶ و ۴۱۷) از لحاظ خصلت مثبت‌تر از اصل نفی خشونت و امساک و ریاضت اوپه‌نیشدها می‌باشد.

عمده‌ترین این فضایل، مهر (پالی متا؛^۱ سنسکریت، مایتری)،^۲ کمتر از محبت مسیحی با عواطف آمیخته است. لفظ مهر از کلمه «میره»،^۳ به معنای دوست مشتق شده است و می‌توان آن را به «دوستی» و «حسن نیت» یا «خیرخواهی» تعبیر کرد با این حال، در کتاب‌های مقدس بودایی قسمت‌هایی هست که مهر را با چنان شور و هیجانی توصیف می‌کنند که گفتار مشهور پولس رسول^۴ را در باب محبت به خاطر می‌آورد.

«باشد که هر موجود زنده — ضعیف یا قوی بزرگ یا کوچک، بلند یا کوتاه، مرئی یا نامرئی، نزدیک یا دور، زاده‌شده یا زاده‌نشده — پر از شادی بشود.

«باشد که هیچ کس دیگری را نفریبد، یا به طریقی درباره‌ی وی بداندیشی نکند، یا در حالت خشم و سوء نیت برای کسی بدی نخواهد.

«باشد همان‌گونه که مادر تا جان در بدن دارد، نگران تنها فرزند خویش است، آدمی نیز محبتی فراگیر درباره‌ی همه زندگان داشته باشد.

«آدمی باید مهری بی‌حد برای همه دنیا داشته باشد: همه جهان، بالا، پایین و هر سو را با دلی پر از مهر، بی‌دشمنی، و بی‌بازداشت دوست بدارد. ایستاده، در حال راه رفتن، نشسته یا خفته... باید در بروز دادن محبت کامل خود استوار باشد. زیرا این است آنچه مردمان مقام عالی می‌خوانند» [۴۵].

1. mettā

2. maitrī

3. mitra

۴. در رساله پولس رسول به قرن‌تین، باب ۱۳ چنین آمده است: «اگر به زبان‌های مردم و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم، مثل نحاس صدادهنده و سنج فغان‌کننده شده‌ام. و اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم به حدی که کوه‌ها را نقل کنم و محبت نداشته باشم، هیچ هستم... محبت حلیم و مهربان است. محبت حسد نمی‌برد. محبت کبر و غرور ندارد. اطوار ناپسندیده ندارد و نفع خود را طالب نمی‌شود، خشم نمی‌گیرد و سوء ظن ندارد. از ناراستی خوشوقت نمی‌گردد، ولی با راستی شادی می‌کند. در همه چیز صبر می‌کند، و همه را باور می‌نماید. در همه حال امیدوار می‌باشد، و هر چیز را متحمل می‌شود. محبت هرگز ساقط نمی‌شود، و اگر زبان‌ها انتها خواهد پذیرفت، و اگر علم زایل خواهد گردید. زیرا جزئی علمی دارم و جزئی نبوت می‌نمایم. لیکن هنگامی که کامل آید جزئی نیست خواهد گردید. زمانی که طفل بودم چون طفل حرف می‌زدم و چون طفل فکر می‌کردم و مانند طفل تعقل می‌نمودم. اما چون مرد شدم کارهای طفلانه را ترک کردم زیرا که الحال در آینه به‌طور معما می‌بینم، لیکن آن وقت روبه‌رو. الآن جزئی معرفتی دارم، لیکن آن وقت خواهم شناخت چنانکه نیز شناخته شده‌ام، و الحال این سه چیز باقی است، یعنی ایمان و امید و محبت. اما بزرگتر از همه محبت است. — م.

در این مورد گزیده زیر جالب توجه است، زیرا آیات مشهوری از موعظه از سرکوه^۱ عیسی را به یاد می‌آورد:

مردی گنجی را در چاه عمیقی دفن می‌کند و چنین می‌اندیشد: در موقع نیاز به کار خواهد آمد و یا اگر شاه بامن بر سر بی مهری آید، یا اگر مورد غارت و دستبرد قرار گیرم، یا اگر مقروض شوم، یا قحط و غلا درگیرد، یا بدبختی به من روی آورد، این گنج به درد خواهد خورد. لیکن ممکن است این گنج مطلقاً سودی به حال مالک آن نداشته باشد، زیرا ممکن است محل دفن آن را از یاد ببرد، یا اجنه آن را بربایند، یا دشمنان یا حتی بستگانش هنگامی که مراقب نباشد، آن را بردارند.

اما زن و مرد با صدقه نیکی، میانه‌روی و خویشنداری می‌توانند برای خود گنجی بیندوزند - گنجی نهان و مخفی، گنجی که نمی‌توان آن را به دیگری داد،^۲ و دزد نمی‌تواند آن را به سرقت برد. مرد عاقل باید نیکی کند - و آن گنجی است که هیچ‌گاه از دست وی به در نمی‌رود [۴۶].

اگرچه قسمت‌هایی را که در بالا نقل کردیم نمی‌توان با دقت تاریخ‌گذاری کرد، مسلماً به دوران قبل از مسیحیت متعلق است، از این رو امکان تأثیر تعالیم مسیحی در آن وجود ندارد.

سوگند بوده‌ی ستوه که قبلاً نقل شد (ص ۴۰۴ و بعد) نشان می‌دهد که اصول اخلاقی مکتب «ارابه بزرگ» که نوع پرستی و نوع دوستی شورانگیزی را تعلیم می‌دهد، در هیچ‌جا، در ادبیات جهان غیر مسیحی یافت نمی‌شود.

اگرچه فضیلت مهر و محبت بودایی بیشتر یک حال و ملکه ذهنی است تا انگیزه‌ای برای کار نیکو، این اندیشه که ایمان بدون عمل مرده است گاهی به‌خصوص در حکایت بودا و راهب بیمار اظهار شده است. استاد همچنان که برای دیدار راهبان به حجره‌هایشان سر می‌زد، راهبی را دید که اسهال خونی گرفته، از تخت فرو افتاده، و در کثافات خویش مانده بود. بودا با دست‌های خود سر تا پای بدن بیمار را شست، او را بلند کرد، و به طرزی که راحت باشد بر تختش خوابانید، و حکم جدیدی برای طریقت مقرر داشت:

«برادران، شما پدری یا مادری ندارید که مراقبتان کند. اگر به یکدیگر کمک نکنید، چه

۱. Sermon on the Mount: موعظه کوه یا خطبة الجبل: منظور موعظه عیسی از فراز کوه زیتون برای شاگردانش است. - م.

۲. اصول عقیده مکتب استه‌ویره‌وادین در «ارابه بزرگ» استحقاق و شایستگی قابل انتقال است (ص ۴۰۵).

کسی دیگری کمک خواهد کرد؟ برادران، کسی که از من مراقبت می‌کند باید از بیماران هم پرستاری کند» [۴۷].

اگرچه این حکم در درجه اول به طریقت راهبان اختصاص داشت، بی شک به تأثیر از چنین تعلیمی بود که آشوکا درمانگاه‌های مجانی تأسیس کرد، و راهبان بودایی همواره در آن‌ها به آموختن دانش پزشکی می‌پرداختند و به درمان افراد عادی و پیران خود اشتغال می‌داشتند.

کتاب‌های مقدس بودایی عمدتاً برای راهبان و راهبه‌های طریقت و خطاب به آنان نوشته شده بود، لیکن تعدادی از قطعات، تعلیم خاصی برای افراد عادی دربردارد، و پنج حکم اول از «احکام دهگانه» (ص ۴۱۴) برای مردمان عادی نیز تعهدآور بود. مطابق حکم نخست، فرد بودایی نمی‌توانست صیادی یا قصابی پیشه کند. تعهد و عزم آن‌که جان موجود زنده‌ای ستانده نشود، عموماً چنین تعبیر می‌شد که این حکم جنگِ قانونی و اعدام بزه‌کاران و جنایتکاران را شامل نمی‌گشت، و نیز بوداییان را از خوردن گوشت باز نمی‌داشت، مشروط بر این‌که حیوان را قصابان غیربودایی ذبح کرده باشد. اما آیین بودایی گرایش به آن داشت که ملایمت و اعتدال و گیاهخواری را تشویق و ترویج کند، و روح نظامیگری را که در بیشتر دوره‌های تاریخ هند باستان برجامعه سلطه داشت (ص ۱۷۵ و بعد) از میان بردارد. حکم دوم، یعنی خودداری از گرفتن چیزی که داده نشده بود، نه تنها دزدی را در بر می‌گرفت، بلکه تقلب در کسب را هم شامل می‌شد.

حکم سوم برای فرد عادی البته متضمن تجرد مطلق نبود، بلکه ازدواج قانونی را مجاز می‌شمرد؛ معمولاً آن را چنین تعبیر می‌کردند که روابط غیرعادی جنسی و داشتن روابط جنسی بیرون از دایره زناشویی را ممنوع می‌سازد. آیین بودایی قواعد و احکام سخت و شدیدی در مورد ازدواج و طلاق نداشت؛ در حال حاضر در کشورهای پیرو آیین بودایی، قوانین مربوط به ازدواج تا حد زیادی تابع رسم و عرف محلی است. حکم چهارم که بر زبان آوردن سخن لغو و باطل را منع کرده است، دروغ، شهادت دروغ، و تهمت و افترا را شامل می‌شد. حکم پنجم مصرف نوشیدنی‌های الکلی را ممنوع می‌ساخت. بوداییان امروزی این حکم را تا حدودی با رواداری تعبیر و تفسیر می‌کنند، و چه بسا در روزگاران گذشته نیز چنین می‌کرده‌اند. در موعظه‌ای از قول بودا نقل شده است که وی فقط تخلف از چهار حکم نخستین را گناه (انحراف کردار) شمرده و باده‌گساری را جزو شش خطای دیگر که آن‌ها را «دهانه‌هایی برای بلع ثروت» می‌خواند، آورده است که زیاد درخور سرزنش و مجازات نیستند، این خطاهای دیگر عبارتند از:

پرسه زدن در خیابان‌ها در اوقات نامناسب، رفتن به مجالس جشن و سرور، قماربازی، کاهلی و تن‌آسانی و مصاحبت با اشخاص نادرست.

این موعظه که مهم‌ترین متن بودایی در باب اصول اخلاق عامه شمرده می‌شود، «خطاب به سیگاله»^۱ ایراد شده است [۴۸]، و در آن بودا به جوانی از مردم عادی درباره روابطش با هموعان خود، و نیز وظایف اولیا و فرزندان، استادان و شاگردان، و زنان و شوهران و دوستان، درس‌ها و دستورهایی می‌دهد. این موعظه سرشار از گرمی محبت و نوع دوستی است، و اگرچه به سطح روحانی بسیار والایی نمی‌رسد، از آن موعظه‌هایی است که به درد زندگی عملی روزانه می‌خورد. متن این موعظه بسیار مفصل است و نقل همه آن در این کتاب نمی‌گنجد از این دو تنها خلاصه‌ای از تعالیم آن را می‌آوریم.

شوهران باید به همسرانشان احترام بگذارند، و تا آن‌جا که میسر است تقاضاهای آن‌ها را برآورند. نباید مرتکب زنا شوند. باید در اداره امور خانه به آنان اختیار کامل دهند، جامه‌های خوب و جواهرات، تا آن حد که امکانات اجازه می‌دهد، برایشان فراهم سازند. زنان نیز باید وظایف خود را کامل ادا کنند، با همه افراد خانواده متین و مهربان باشند، پاکدامن، و در خانه‌داری مراقب و محتاط باشند، و وظایف و کارهای خود را با مهارت و عشق و علاقه انجام دهند.

مرد باید با دوستان خود گشاده‌دست باشد، با آن‌ها با ملاطفت سخن بگوید، و به هر صورت که امکان‌پذیر باشد به نفع آن‌ها کار کند. آن‌ها را همشان خود بشمارد و بر سر قول خویش با آن‌ها بایستد. «آن‌ها نیز باید حافظ و مراقب منافع و دارایی او باشند، در هنگامی که «حواسش جمع نیست» (مثلاً مست است، شیفته است، یا به نحو دیگری ممکن است شتابزده و بدون احتیاط به کارهایی اقدام کند) مراقب او باشند، و در وقت سختی او را یاری دهند و پشتیبان او باشند، و اعضای دیگر خانواده او را محترم بدارند.

کارفرما باید با بندگان و کارگران خویش با مروت رفتار کند. به اندازه قدرتشان کار به آن‌ها بسپارد، غذا و مزد کافی به آن‌ها بدهد، و در وقت بیماری و ناتوانی از آن‌ها پرستاری کند، و در روزگار کامیابی به آن‌ها استراحت و پاداش دهد. آنان نیز باید زود برخیزند و دیر به بستر روند و در خدمت کردن به مخدوم خویش تعلل نورزند. به مزد عادلانه خویش خرسند باشند، کارها را کامل انجام دهند، و آبرو و شهرت خداوندگار خویش را حفظ کنند.

تعالیمی از این نوع، که در آموزش ادیان دیگر نیز به صورت ضمنی آمده است، در

هیچ جای دیگر، جز در آیین بودا به این صراحت و روشنی، و فارغ از هر نوع ابهام و دوپهلویی اظهار نشده است. به‌ویژه شایان توجه، وظایف زن و شوهر و مخدوم و خدمتگزار به یکدیگر است که به نظر می‌آید بر آرمان‌ها و کمال مطلوب‌های قرن بیستم درباره حقوق زنان و کارگران و کارمندان، حق سبق و پیشینگی دارد.

از مهم‌ترین وسایل تعلیم اخلاقی آیین بودایی داستان‌های جاتکه است. بیشتر این داستان‌ها ریشه و اساس دنیوی دارد، و حتی پاره‌ای از آن‌ها مانند افسانه‌های ازوپ^۱ (شرح مبسوط آن در ص ۶۷۳ و بعد آمده است) فقط زیرکی و خرم در زندگی روزمره را تلقین می‌کنند. برخی دیگر، جود و سخاوت و ایثار و از خودگذشتگی را به صورتی که بیمارگونه مبالغه‌آمیزند تعلیم می‌دهند. از این جمله است حکایت شیوی^۲ شاه (در آیین هندو نیز معروف است) که جان کبوتری را از چنگال بازی گرسنه با دادن تکه‌ای از گوشت ران خود به تاوان نجات می‌دهد. داستان بسیار معروف و مقبول شاهزاده ویشوانتره^۳ (به پالی ویستره^۴) ممکن است در نظر بسیاری از خوانندگان امروزی بی‌مزه و حتی چندان‌آور باشد. این شاهزاده چندان از ثروت و اموال پدر خود بخشید که او را با زن و کودکانش در ارابه‌ای که با چهار اسب کشیده می‌شد نشانند و به تبعید فرستادند. در راه، ارابه و اسب‌ها را هم به سائلی بخشید و با خانواده خود در کلبه‌ای در جنگل اقامت گزید. اندکی بعد کودکانش را نیز به راهب آواره‌ای که به آن‌ها نیاز داشت تا برایش در روزگی کنند بخشید. سرانجام از زن خود نیز به همین نحو گذشت. اما همه چیز به خوشی به پایان رسید، زیرا کسانی که گرانبهاترین مایملک و دارایی شاهزاده را از وی طلب کرده بودند، خدایانی در جامه‌های مبدل بودند که خواسته بودند بخشش و سخاوت او را بیازمایند. از این رو، در پایان زن و کودکان و اموالش را بدو بازگرداندند. اما بسیاری از داستان‌های بودایی دارای خصال بسیار برجسته و متعالی اخلاقی هستند، مانند داستان میمونی که با به خطر انداختن جان خود زندگی یاران خویش را از دست تیراندازان شاه نجات داد، بدین‌گونه که خویشان را به صورت پلی زنده بر رودخانه گنگ درآورد و میمون‌های دیگر از روی او گذشتند.^۵ همچنین است

۱. Aesop: فابل‌نویس یونانی. اواسط قرن ۶ ق.م، معاصر سولون (Solon). گویند برده بود و آزاد شد. بعضی او را با لقمان حکیم یکی دانسته‌اند. بسیاری از داستان‌های اخلاقی یا هجایی مربوط به حیوانات به او منسوب است. گفته‌اند که سقراط در زندان بعضی از آن‌ها را به شعر درآورد. — م.

2. Śivi

3. Viśvāntara

4. Vessantara

۵. چون داستان در این جا کمی گنگ به نظر می‌رسد، صورت کوتاه‌شده اصل داستان را نقل می‌کنیم:

داستان آن طوطی شریفی که جان خود را در کوششی نافرجام در راه نجات دوستان فدا کرد، زیرا بر آن شد تا آتش جنگلی را با قطرات آبی که از بال‌هایش می‌چکید فرو نشاند، اما آتش در او گرفت و سوخت.

(۳) آیین جینی و دیگر فرقه‌های غیرمتشرع

آیین جینی

در میان استادان غیرسنت‌گرای متعددی که با بودا معاصر بودند، استادی بود به نام ورده‌مانه^۱ که پیروانش او را مهاویره^۲ (پهلوان بزرگ) می‌خواندند. آیین جینی یا «دین فاتحان»^۳ (جینه)^۴ که وی بنیان نهاد، تاریخی بسیار متفاوت از تاریخ آیین بودایی دارد. آیین جین توانست برای خود جای پای محکمی ایجاد کند و در پاره‌ای مناطق نفوذ بسیاری به دست آورد، لیکن هیچ‌گاه بیرون از خطه هند انتشار نیافت. به علاوه، اصول عقاید آیین جینی برخلاف آیین بودایی، دستخوش تغییرات اساسی یا بسط و گسترش چندانی قرار نگرفت. با آن‌که تاریخ آیین جینی مانند آیین بودایی جالب نیست و از حیث

→

۸۰,۰۰۰ میمون در ناحیه هیمالیا زندگی می‌کردند. نزدیک گنگ، درخت انبه تنواری بود که میمون‌ها از میوه آن می‌خوردند. روزی انبه رسیده‌ای به رودخانه افتاد. چند ماهیگیر آن را از آب گرفته به پادشاه دادند. او برای نخستین بار انبه را چشید و سخت مجذوب طعم شیرین آن شد، چنان‌که بر آن شد تا به تماشای آن درخت انبه برود؛ و با همراهانش در زورقی به بالای رود به راه افتادند. در پای درخت اردو زد، ولی شب از گله میمون‌ها خواب به چشمش نیامد، چون آن‌ها از شاخه‌ای به شاخه دیگر می‌رفتند. پس کماندارانش را برانگیخت و فرمان داد که به روی میمون‌ها تیر بکشایند، و گفت: فردا هم انبه‌ها را خواهیم خورد و هم گوشت میمون را. میمون‌ها چون دیدند که کمانداران پیرامون درخت گرد آمده‌اند، بیم مرگ بر آنان چیره شد، یارای گریز نداشتند. بودهی ستوه که به صورت میمونی تجسد یافته بود گفت: نترسید، من به شما زندگی خواهم داد. و درحالی‌که به میمون‌ها دل‌داری می‌داد، از شاخه‌ای که به رودخانه آویزان بود بالا رفت و از نوک آن جست و به اندازه طول صد کمان آن سوتر بر درختان بیشه‌ای در کنار رود فرو نشست. چون فرود آمد آن فاصله را اندازه گرفت و با خود اندیشید که این مقدار فاصله‌ای است که من آمده‌ام، و همان‌گونه که بند خیزرانی را از پای درخت می‌برید و پوست آن را می‌کند چنین اندیشید، بیشتر دور درخت خواهد پیچید و بیشتر در هوا خواهد بود. ولی در تعیین این دو طول از قسمتی که می‌بایست به کمرش ببندد نیندیشید. ریسمان خیزران را برداشت، یک سر آن را دور درخت و سر دیگر آن را به کمرش بست، و با سرعت ابری که بادها آن را دوباره کرده باشند، مسافت طول صد کمان را جست. ولی چون در قسمتی که دور کمر خود بسته بود نیندیشیده بود، نتوانست به درخت برسد. از این‌رو شاخه انبه را محکم با دو دست گرفت و به گله میمون‌ها اشاره کرده گفت: پا بر پشت من بگذارید و از ریسمان خیزرانی بی‌درنگ و ایمن بگذرید». - م.

1. Vardhamāna

2. Mahāvīra

3. Religion of the Conquerors

4. Jina

اهمیت هم هیچ‌گاه به پای آن نمی‌رسد، در زادبوم خود زنده ماند، و هم‌اکنون نیز حدود دویلیون پیرو دارد که غالباً بازرگانان مرفه و توانگرند.

افسانه‌های مربوط به ورده‌مانه مهاویره، به گیرایی و جذابیت افسانه‌های بودا نیست، حتی بیش از آن‌ها قالب رسمی یافته و غیرقابل اعتماد گشته است، اما چون در کتاب‌های مقدس بودایی او را یکی از مخالفان عمده بودا شمرده‌اند، تاریخی بودن او نمی‌تواند محل تردید باشد. وی در حدود ۵۴۰ قبل از میلاد دیده به جهان گشود. پدرش سیده‌ارته، از رؤسای قبیله جنیاتریکه^۱ (از همپیمانان قبایل لیچهای ویشالی)، و مادرش تریشلا،^۲ خواهر چته‌که،^۳ رئیس قبیله لیچهای بود، و بدین ترتیب، او هم نظیر بودا کاملاً پرورده قبایل نظامی برگزیده‌ای بود که در آن زمان نیروی سیاسی قدرتمندی به شمار می‌رفتند. اگرچه وی مانند شاهزادگان تعلیم و تربیت یافت، و ازدواج کرد و صاحب دختری هم شد، علاقه واقعی او جست‌وجوی راه نجات و رهایی بود. در سی‌سالگی، هنگامی که والدینش درگذشتند، خانمان خود را ترک گفت و راه زهد و ریاضت پیش گرفت. در آغاز از رویه گروه زاهدانی که نیرگرنته (از بند رستگان) نام داشتند - که دویست سالی پیش ترپارشوه^۴ نامی تأسیس کرده بود - پیروی کرد. اصطلاح نیرگرنته بعداً برای اعضای طریقتی به کار رفت که مهاویره خود بنیاد گذاشت. پارشوه را بیست و سومین فرد از بیست و چهار استاد بزرگ یا تیرتهنکره^۵ (راهگشایان، گذارسازان)^۶ آیین جین دانسته‌اند.

ورده‌مانه مدت دوازده سال سرگردان از جایی به جایی می‌رفت، غذا در یوزگی می‌کرد، به تفکر و مراقبه می‌پرداخت، مباحثه می‌کرد، و جسم خویش را به انواع سختی‌ها و ریاضت‌ها می‌فرسود. در آغاز جامه‌ای بر تن داشت که هیچ‌گاه آن را عوض نمی‌کرد، اما پس از سیزده ماه این قید را هم رها کرد و بقیه عمر را برهنه زیست. مدت شش سال با زاهدی دیگر به نام گوشاله مسکری پوتره^۷ در سپردن راه ریاضت همگام بود، ولی سرانجام بینشان اختلاف افتاد. گوشاله از ورده‌مانه جدا شد و خود فرقه آجیوکه را بنیان نهاد.

ورده‌مانه در سیزدهمین سال زهد و ریاضت خود به روشن‌شدگی و نیروانا دست

1. Jñātrikas

2. Trisālā

3. Cēṭaka

4. Pārśva

5. Tīrthāṅkara

6. Fordmakers

7. Gośāla Maskarīputra

یافت، و یکی از «ارزندگان» یا «شایستگان» (ارھنت)، «فاتحان» (جینه)، و «راھگشایان» یا «گدارسازان» شد. طولی نکشید که شهرتی فراوان و پیروانی بسیار یافت، و مدت سی سال در کشورهای مجاور گنگ به اشاعه آیین خود پرداخت. شاهان این مناطق از آیین جدید، نظیر آیین بودایی، حمایت و طرفداری کردند. وی از گوشاله، رقیب عمده خود بیشتر عمر کرد، و احتمالاً پس از مرگ بودا نیز هنوز در قید حیات بود. او در هفتاد و دو سالگی در شهر کوچک پاوا، نزدیک راجگریها، پایتخت مگده، از گرسنگی دادن به خود جان سپرد. روایت‌های مربوط به سال مرگش متفاوت است، ولی احتمالاً تاریخ آن باید ۴۶۸ قبل از میلاد باشد.

آیین جینی تا مدت دو قرن به صورت جامعه کوچکی از راهبان و پیروان عادی باقی بود و شهرت آن به پای فرقه رقیب، یعنی پیروان آجیوکه نمی‌رسید. براساس روایتی که از نظر پیروان این آیین کاملاً موثق است، چندره گوپته از سلسله ماوریه به طریقت آنان پیوست، و پس از کناره‌گیری از مقام سلطنت راهبی جینی شد. آنچه مسلم است، آیین جین در دوران سلسله ماوریه گسترش و قدرت یافت. در اواخر دوره سلطنت چندره گوپته، بروز قحطی سختی موجب خروج شمار زیادی از راهبان آیین جین از دره گنگ به سوی دکن شد، و اینان در آن‌جا مراکز مهمی برای آیین خود برپا کردند.

بر اثر این مهاجرت، بر سر نکته‌ای در سلوک راهبان شقاقی در آیین جین پدید آمد. بهدره‌باهو،^۱ ارشد جامعه که رهبری مهاجران را برعهده داشت، در حفظ قانون فرهنگی که مهاویره خود مقرر داشته بود اصرار می‌ورزید. از طرف دیگر استهوله‌بهدره،^۲ پیشوای راهبانی که در شمال باقی ماندند، به پیروان خود اجازه داد که بر اثر سختی‌ها و آشفته‌گی‌های ناشی از قحطی جامعه سفیدی برتن کنند. از این‌جا دو فرقه جینی پدید آمد: دیگمبره‌ها^۳ (آسمان‌پوشان یا برهنگان) و شوتامبره‌ها^۴ (سفیدپوشان). شقاق تا قرن اول میلادی به جدایی کامل نینجامید، و هیچ‌گاه اختلاف‌های عقیدتی اساسی میان دو گروه بروز نکرد. بعدها، راهبان فرقه برهنگان نیز در ملأ عام لباس برتن می‌کردند، اما این افتراق تا امروز به قوت خود باقی است.

بنابر روایات، اثر شفاهی مقدسی از روزگار مهاویره همچنان سینه به سینه نقل می‌شده، و بهدره‌باهو آخرین فردی بوده که بر آن وقوف کامل داشته است. پس از مرگ

1. Bhadrabāhu

2. Sthūlabhadra

3. Digambaras

4. Śvetāmbaras

وی، استهوله بهدره شورای عظیمی در پاتلیپوترا تشکیل داد، و این آثار مقدس به بهترین نحو ممکن در دوازده «انگه»^۱ یا بخش بازسازی شد، و جایگزین چهارده متن پیشین (پورو) ^۲ گردید. این کتب مقدس تنها مورد قبول فرقه شوتامبره (سفیدپوشان) قرار گرفت. دیگمبره‌ها (برهنگان) بر آن بودند که چون کتاب‌های مقدس قبلی به کلی از میان رفته است کتب مقدس جدیدی برای فرقه خود تدوین کنند؛ قسمتی از این آثار هنوز انتشار نیافته است. متون کتب مقدس فرقه شوتامبره سرانجام تثبیت گشت، و در شورایی که در ولبھی،^۳ در گجرات، در قرن پنجم میلادی تشکیل شد، به کتابت درآمد. تا برسد به این زمان، متون مورد بحث دستخوش تغییرها و تحریف‌های فراوان قرار گرفته و حتی یکی از انگه‌ها به کلی مفقود شده بود، مواد جدیدی به کتب مقدس موجود به صورت دوازده «اوپانگه»^۴ یا بخش‌های کوچک، و آثار متنوع کوچک‌تر اضافه شده بود. در قرون وسطا، مجموعه عظیمی از آثار و منابع تفسیری به زبان‌های پراکریت و سنسکریت نوشته شد، و راهبان فیلسوف زبردست بسیاری به تفسیر و تأویل متون مقدس فرقه پرداختند. بعضی از راهبان توجه خود را به نوشته‌های غیردینی و رشته‌های دیگر دانش معطوف داشتند، بی‌آن‌که تورع و دینداری خود را از دست بدهند. یکی از آخرین شعرای سنسکریت، نیه‌چندره^۵ سوری که در قرن چهاردهم می‌زیست (ص ۶۳۹ و بعد) راهبی جینی بود، همچنان‌که ملیناته،^۶ مؤلف تفسیر معتبر اشعار کالیداس نیز راهبی جینی بود. ما به راهبان جینی به خاطر عشقشان به آثار ادبی بسیار مدیون هستیم. رونویسی از یک نسخه خطی، ولو از یک اثر غیرمذهبی کار دینی بزرگی به شمار می‌رفت، و دیرهای قدیم آیین جینی در غرب هند بسیاری از متون نادر را که در غیر این صورت ناشناخته می‌ماند در خود محفوظ داشته‌اند که بعضی از آن‌ها هنوز منتشر نشده و پاره‌ای هم از اصلی غیرجینی است.

در دوره میان سلسله‌های ماوریه و گوپته، آیین جینی از اُریسا در شرق تا متهورا در غرب انتشار یافت، اما در دوره‌های بعد عمدتاً در دو ناحیه متمرکز بود - گجرات و قسمت‌هایی از راجستان که در آن‌جا فرقه شوتامبره رواج داشت، و قسمت مرکزی شبه‌جزیره، میسور کنونی که در آن تفوق با فرقه دیگمبره بود. دره گنگ، زادگاه اصلی آیین جین، کمتر تحت تأثیر آن قرار داشت.

1. Anga
4. Upāṅga

2. Pūrva
5. Nayaçandra

3. Valabhī
6. Mallinātha

فرقه شوتامبره از حمایت سران هند غربی برخوردار بود و طی سلطنت کوماره‌پاله، شاه سلسله چالوکیه که در قرن دوازدهم بر گجرات حکومت داشت، اعتبار و قدرت فراوانی به دست آورد. گویند کوماره‌پاله با هدایت و راهنمایی همه‌چندره،^۱ یکی از علمای بزرگ آیین جین، اصلاحاتی در این آیین به عمل آورد. اما پس از مرگ این پادشاه، فرقه قسمت زیادی از نفوذ خود را از دست داد، و اگرچه هنوز رونق داشت، هیچ‌گاه اهمیت پیشین خود را به دست نیاورد. همچنین، فرقه دیگمبره در جنوب، به برکت حمایت شاهان، در اواخر سده‌های میانه نفوذ زیادی یافت، اما این نفوذ بر اثر نضج و پیشرفت آیین‌های شیوا و ویشنو کاهش یافت. روایت‌هایی در دست است حاکی از این‌که پیروان آیین جین گاه به سختی اذیت و آزار می‌شده‌اند. بعضی در صحت این روایات شک کرده‌اند، اما ما معتقدیم که آن‌ها بر مبنای واقعیت استوارند. با این حال، آیین جین با این‌که راه انحطاط پیمود، هیچ‌گاه از بین نرفت.

اگرچه کتاب‌های مقدس جینی در شکل نهایی شان نسبتاً متأخر هستند، میان دو فرقه بزرگ جینی درباره مسائل اساسی اختلاف اندکی وجود دارد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که آموزش‌های اساسی هر دو فرقه در واقع بسیار کهن است و اساساً همان آموزه‌های خود مهاویره می‌باشد. آیین جینی نیز، مانند آیین بودایی از یک لحاظ الحادی است، و آن این‌که اگرچه وجود خدایان را انکار نمی‌کند، هیچ‌گونه نقش مهمی در طرح جهان برای آن‌ها قائل نیست. در آیین جینی، عالم را خدایی خلق نکرده است و حفظ و ویران آن نیز در دست خدایی نیست، بلکه جهان تنها طبق قانون جهانی عمل می‌کند و می‌گردد.

جهان ابدی است، و هستی آن به دوره‌های متعدد نامعینی تقسیم شده است، و هر یک از این دوره‌ها شامل یک دوره کمال (اوتسرپینی)^۲ و یک دوره انحطاط (اوسرپینی)^۳ می‌شود. هر دوره از هر لحاظ و منظور مانند آخرین دوره، مشتمل بر بیست و چهار «تیرتهنکره» و دوازده امپراتور جهانی (چکره‌ورتین) است، و هر دو طبقه در زمره شصت و سه مرد بزرگ (شالاکه - پوروشه)^۴ می‌باشند که در فواصل زمانی معین در هر دوره زندگی می‌کنند. در دوره اوج، مردمان دارای هیکل فوق‌العاده بزرگ و طول عمر

1. Hemacandra

2. utsarpiṇī

3. avasarpinī

4. Śālāka-puruṣas

زیاد هستند؛ نیازی به قانون یا دارایی ندارند، زیرا درختان آرزو (کلپه - وریکشه)^۱ هرچه را آرزو کنند به آنان دهند.^۲ در حال حاضر دنیا به سرعت رو به انحطاط می‌رود. آخرین تیرتهنکره این عصر به نیروانای نهایی رسیده است، ولاجرم دین راستین به تدریج از میان خواهد رفت - مهاویره با دانش همه آگاهی خود حتی نام و نشانی آخرین قهرمان فاتح این عصر را به پیروان خود داده است. فرایند انحطاط مدت ۴۰,۰۰۰ سال طول می‌کشد. در این دوره آدمیان کوتاه قامت خواهند بود، عمرشان از بیست سال بیشتر نخواهد بود، و در غارها به سر خواهند برد. زیرا همه پدیده‌های فرهنگ و تمدن، حتی استفاده از آتش را فراموش کرده‌اند. آنگاه بار دیگر چرخشی پدید می‌آید و دنیا به بهبود و ترقی می‌گراید، فقط از آن رو که مجدداً رو به انحطاط بگذارد، و این کار تا ابد ادامه خواهد داشت. کیهان‌شناسی آیین جین برخلاف کیهان‌شناسی آیین‌های هندو و بودایی، متضمن هیچ‌گونه بلایه و انقلاب عظیم ناگهانی که موجب تخریب و نابودی سراسر کاینات شود نیست.

گیتی باکنش و واکنش ارواح و روان‌های زنده (جیوه)^۳ها، در لغت به معنای جان‌ها) و پنج گروه از موجودات نازنده (اجیوه)^۴ کار خود را انجام می‌دهد. این پنج گروه عبارتند از: اثیر (آکاشه)، وسیله یا شرط حرکت (دهرمه)، وسیله یا شرط سکون (آدهرمه)،^۵ زمان (کاله)، و ماده (پودگله). روح تنها از خاصه‌های زندگی حیوانی یا نباتی نیست، بلکه اشیای بی‌جان نیز مانند سنگ، صخره، آب روان و بسیاری اشیای طبیعی دیگر که به عقیده فرقه‌های دیگر بی‌جانند، روح دارند.

روح طبیعتاً تابناک، بر همه چیز دانا و متبارک است. جهان پر از ارواح بی‌شماری است که همه در اساس برابرند، اما بر اثر اتصال ماده به صورت اتم‌های ظریف بدن‌ها اختلاف‌هایی با یکدیگر دارند. این ماده لطیف که به چشم انسان نامرئی است، همان

1. Kalpa-vṛkṣa

۲. در *مهابهاراته*، درباره این عصر چنین نوشته شده است: «در این عصر نه خدایان وجود داشتند و نه اهریمنان؛ معامله خرید و فروش هرگز انجام نمی‌گرفت... ضعف و بیماری وجود نداشت، اشک و خون دل و ترس و آرزو و طمع و ظلم و بخل موجود نبود. نظام طبقاتی و ناموس ایزدی استوار، و همه خدای یکتا را می‌پرستیدند و به ریگ‌ودا معتقد و مؤمن بودند. - م».

3. Jīva

4. ajīva

۵. پیروان آیین جین نیز نظیر بودایی‌ها برای این اصطلاحات مفهوم‌های خاصی قائلند که بحث مشروح آن در این کتاب نمی‌گنجد. دهرمه یک نوع فضای ثانوی است که حرکت را ممکن می‌سازد، همچنانکه آب برای ماهی شنا کردن را میسر می‌گرداند؛ «آدهرمه» فضای سومی است که امکان سکون و بی‌حرکتی را موجب می‌شود.

است که «کرمه» نامیده می‌شود، و آن جسمی غیرمادی است که نظام‌های دیگر آن را مادی تعبیر می‌کنند. روح که طبعاً شفاف و درخشان است، بر اثر ماده کرمه‌ای تیره و ابری می‌شود، و بدین ترتیب نخست کالبدی روحانی و سپس کالبدی مادی به خود می‌گیرد. اتصال ماده کرمه‌ای به روح به‌مثابه پیوند ذرات گردوغبار به جسمی تابناک و شفاف است که به مواد چربی آغشته باشد. کرمه در نتیجه فعالیت به روح می‌چسبد. به‌طور کلی، از هرگونه فعالیت یک نوع کرمه نتیجه می‌شود، و فعالیت‌هایی که سرشتی ظالمانه و خودخواهانه دارند، کرمه‌های بیشتر و پردوام‌تری از کرمه‌های دیگر به وجود می‌آورند. کرمه‌های به‌دست‌آمده خود موجد کسب کرمه‌های دیگر می‌شود، و به این ترتیب دور تناسخ تا ابدالآباد ادامه می‌یابد.

از این مقدمات چنین نتیجه می‌شود که از تناسخ، نه فقط باید کرمه‌ای را که الحال به روح چسبیده است دفع کرد، بلکه باید مطمئن شد که روح کرمه بیشتری کسب نکند. البته این فرایندی بطئی و دشوار است، و چنین تصور می‌شود که بسیاری از ارواح هیچ‌گاه موفق به انجام دادن آن نخواهند شد و تا ابد دستخوش تناسخ خواهند بود. نابود کردن (نیرجرا)^۱ کرمه با توبه، جلوگیری (سموره)^۲ از سیرورت (آشروه)^۳ و انقیاد و تثبیت (بنده)^۴ کرمه در روح از طریق سلوک دقیق منضبط تحقق می‌یابد که در نتیجه آن کرمه به مقدار خطرناک به روح وارد نمی‌شود و بی‌درنگ پراکنده می‌گردد. وقتی که روح سرانجام خود را از قید کرمه رها و آزاد می‌سازد، یکباره به فراز بالاترین سپهر عروج می‌کند و بر تارک جهان جای می‌گیرد، و در آن‌جا در سکونی آگاه بر همه چیز و متبارک تا ابد باقی می‌ماند. این است نیروانا در آیین جین.

با آن‌که اصول عقاید جینی را فیلسوفان آن آیین بسط و تکامل دادند، و نظریه‌ای بسیار لطیف درباره شناخت معرفت (ص ۷۴۸ و بعد) و نیز نظریه جالبی درباره فضا و زمان پرداختند که یادآور تصویر جهان در نظریه نسبیت در فیزیک است، تعالیم بنیادی آن‌ها اصولاً بدون تغییر و دگرگونی باقی ماند. مهاویره و بیست‌وسه تیرتهنگره دیگر، مانند خدایان بودایی و هندو، پرستش می‌شدند. لیکن آیین جین هیچ‌گاه از الحاد خود دست برنداشت. و هیچ‌گونه بسط و گسترشی در این فرقه، مشابه آنچه در «ارابه بزرگ» آیین

1. nirjarā

2. samvara

3. āśrava

۴. bandha: این چهار کلمه سنسکریت را با جیوه (روح)، اجیوه (پنج مقوله‌ای که قبلاً ذکر شد)، و نجات (موکشه) ذکر می‌کنیم. این‌ها هفت مقوله اصلی (تتوه) آیین جین را تشکیل می‌دهند.

بودا رخ داد، به وقوع نپیوست. لاجرم این آیین در مدتی متجاوز از ۲,۰۰۰ سال بر مبنای همین آموزه‌های سخت و زاهدانه باقی ماند.

درکیش جین رستگاری و رهایش کامل برای مردم عادی و عامی امکان‌پذیر نیست، و از این نظر با آیین‌های هندو و بودایی اختلاف دارد، آیین‌های اخیر قبول دارند که در شرایطی استثنایی رستگاری برای عامه هم میسر می‌باشد. برای نیل به نیروانا باید تمامی قیدها و پابندی‌های زندگی - حتی لباس - را کنار گذاشت. تنها با یک دوره طولانی روزه گرفتن، ریاضت کشیدن، و تحصیل و تفکر می‌توان از کرمه رهایی یافت، و تنها با التزام سخت‌ترین قاعده‌های ریاضت از این‌که کرمه جدید به روح بچسبد می‌توان ممانعت به عمل آورد. از این رو، زندگی راهبانه برای نجات و رهایی از ضروریات است. با این وصف، بسیاری از راهبان جینی، از خیلی قدیم، رسم التزام به برهنگی را رها ساختند، و امروزه، حتی در بین پیروان فرقه دیگمברה، معدودی از راهبان لزوم آن را برای رستگاری کامل به دیده قبول می‌نگرند. جهان اینک به سرعت رو به انحطاط دارد، و اکنون هیچ روحی به نیروانا واصل نمی‌شود و امیدی هم به رسیدن آن به نیروانا در آینده‌ای که پیش‌بینی‌پذیر باشد وجود ندارد. از این رو، در این دوران انحطاط، انسان به نشان تسلیم شدن به ضعف و تزلزل و شکنندگی خود لباس می‌پوشد.

برنامه زندگی یک راهب جینی در نهایت دقت و انضباط بود - و هنوز هم به همین صورت است. به هنگام تشرف او موهای سرش را نمی‌تراشیدند، بلکه آن‌ها را از ریشه می‌کنند. وی بر خود سختی‌های بسیار و اعمال شاق فراوان روا می‌داشت. مثلاً زیر آفتاب سوزان تابستان هند به تفکر و مراقبه می‌نشست، یا بدنش را در وضعی شاق و آزارنده قرار می‌داد و این حالت را همچنان تا مدتی بسیار طولانی حفظ می‌کرد؛ با این‌همه آیین جینی ریاضت‌های نمایان و خیره‌کننده‌ای را، از آن نوع که مرتاضان هندو متحمل می‌شدند، مجاز نمی‌شمرد. خوراک ساده راهب با دوره‌های روزه طولانی قطع می‌شد، و بسیاری از راهبان آن‌قدر به خود گرسنگی می‌دادند تا جان بسپارند - و این شیوه‌ای بود که از رهبر خود مهاویره آموخته بودند.

زندگی راهب تابع پنج سوگند بود: اجتناب از کشتن، از دزدیدن، از دروغ گفتن، از عمل جنسی، و از داشتن املاک و دارایی. این سوگندها دقیقاً پاس داشته می‌شد. اعمال خشونت‌آمیز و کشتن، خواه از روی قصد یا بدون آن، عمده‌ترین عامل ورود کرمه به

شمار می‌آمد، بنابراین می‌بایست دقیقاً از آن احتراز شود. خوردن گوشت برای راهب و فرد عادی به‌طور یکسان ممنوع بود، حتی زندگی حشرات نیز دقیقاً مورد حمایت بود. راهب جینی نیز مانند راهب بودایی، آب آشامیدنی خود را تصفیه می‌کرد تا به موجودات ذره‌بینی موجود در آب صدمه وارد نشود. راهبان جینی معمولاً جارویی از پر با خود داشتند، و هنگام راه رفتن جلو راه خود را پاک می‌کردند تا مورچه یا حشره‌ای زیر پایشان له نشود. همچنین، دستمالی مقابل دهان خود می‌بستند تا مبادا جانوری هوازی هنگام تنفس به دهان آن‌ها وارد و کشته شود. هیچ فرد عادی جینی نمی‌توانست به امر کشاورزی بپردازد، زیرا این کار نه فقط به زندگی نباتی لطمه می‌زد، بلکه بسیاری از موجودات زنده در خاک را نیز نابود می‌ساخت. افروختن آتش و روشنایی برای راهب مجاز نبود، زیرا جانداران موجود در هیمة سوخت و هوای اطراف را از میان می‌برد. عجیب‌تر این‌که خاموش کردن آتش افروخته نیز ممنوع بود، زیرا نفس آتش را تباه می‌کرد. بدین ترتیب آیین جین در رعایت اصل اهیمنسا یا بی‌آزاری از همه ادیان دیگر هندی گام فراتر نهاده بود.

چنین گفته شده است که آیین جینی در هند زنده ماند، و حال آن‌که آیین بودایی در آن خطه از میان رفت، از آن رو که آیین نخست بیشتر به توده مردم عنایت و توجه داشت. در آیین جینی فرد عادی عضو مسلم طریقت بود، تشویق می‌شد که هر از گاهی از زندگی عادی گوشه‌گیری کند، و تا حد امکان در دوره‌های معینی زندگی راهبانه در پیش گیرد. آیین جینی نیز مانند آیین بودایی، فضایل سوداگرانه‌ای چون درستی‌کاری و صرفه‌جویی و مانند آن را تشویق می‌کرد، به‌طوری‌که در دوره آغاز آیین جین، جماعت عامه جینی عمدتاً سوداگر و تجارت‌پیشه شدند. معبد‌های باشکوه جینی در نقاطی نظیر کوه آبو^۱ و شرونه بلگولا، گواه ثروت زیاد و تورع عظیم پیروان عادی آیین جینی در سده‌های میانه است.

آیین جینی اصول عقاید اجتماعی خاصی نداشت. آداب و مراسم مربوط به زندگی داخلی و خانوادگی عامه، از قبیل تولد، ازدواج و مرگ، همان شعایر آیین هندو بود. جینی‌ها زمانی آیین پرستش ستوپاها را مانند بوداییان به جا می‌آوردند، لیکن این رویه

۱. Ābū: کوهی به ارتفاع ۱,۷۲۲ متر، در راجستان هند. از زیارتگاه‌های پیروان آیین جین است، و معابد جینی آن از زیباترین ابنیه هند به شمار می‌رود، حجاری‌های بسیار ظریفی بر روی مرمر دارد. این معابد بین سال‌های ۱۰۳۲ و ۱۲۳۰ ساخته شده است. منطقه کوه آبو سابقاً جزو راجستان بود، بعد جزو بمبئی شد، اینک مجدداً جزو راجستان است. — م.

باقی نماند. در آغاز عصر مسیحیت، تمثال و شمایل تیرتهنکره‌ها را در معابد پرستش می‌کردند. در قرون وسطا این پرستش به پرستش و نیایش خدایان هندو نزدیک شده بود، و با تقدیم دسته گل، سوزانیدن بخور، و روشن کردن چراغ همراه بود. خدایان بزرگ هندو در این جا نیز مانند آیین بودایی، برای خود - ولو به صورت جایگاهی فرعی - در معابد جینی جایی یافتند. و با آن‌که کیش جینی با خداپرستی به طور جدی از در آشتی درنیامد، فرقه جینی به سهولت در نظام مذهبی هندو جا افتاد، و اعضای آن کاست‌های متمایزی به وجود آوردند.

آثار و منابع دینی آیین جین کلاً فضل‌فروشانه و مبهم است و نظام اخلاقی آن با آن‌که فضایی همچون شرافت و ترحم را می‌ستاید، بیشتر جنبه منفی دارد و از بنیاد خودخواهانه است. فضیلت پرهیز از خشونت و آزار نرساندن به جانداران در آیین جین اغلب ربطی به عشق و محبت به آنان نداشت، بلکه صرفاً متضمن گیاهخواری و پیشگیری از کشتن تصادفی حیوانات کوچک بود. با این همه، در کتاب‌های مقدس جینی قطعاتی دیده می‌شود که از عواطف گرم و انسانی حکایت می‌کند. مثلاً هنگام بحث از خشونت، پرهیزی در آچارانگه سوتره^۱ چنین آمده است:

«مرد عاقل نه باید شاد باشد، نه خشمگین، زیرا باید خوشی همه موجودات را بشناسد و در نظر داشته باشد. ... زندگی برای کسی که مزرعه و خانه‌ای دارد، و آن کس که لباس‌های رنگارنگ به تن می‌کند، جواهرات و گوشواره به خود می‌آویزد، و به آن‌ها دلبستگی دارد عزیز است. ... تنها کسانی که در رفتار و سلوک مقیدند به این چیزها علاقه‌ای نشان نمی‌دهند؛ بنابراین، با شناخت تولد و مرگ، انسان باید در مسیر خود با عزم و اراده گام بردارد.

از آن‌جا که هیچ چیز از دسترس مرگ دور نیست و همه موجودات به نفس خود علاقه‌مندند، لاجرم لذت را دوست دارند و از رنج متنفر و بیزارند. آنان از تخریب و ویرانی اجتناب می‌کنند و به زندگی چنگ می‌زنند. به زندگی اشتیاق دارند. زندگی برای همه کس و همه چیز عزیز است» [۴۹].

نمونه نوعی تعالیم اخلاقی جینی ابیات زیر است که گفته می‌شود مهاویره آن را خطاب به گوتمه نامی از شاگردان خود (باید توجه داشت که با گوتمه بودا اشتباه نشود) اظهار داشته است.

«بدان‌سان برگی که عمرش به سر رسیده
از درخت بر زمین فرو می‌افتد،
زندگی آدمی نیز چنین است.
ای گوتمه، همواره مراقب باش!
همچنان‌که قطرهٔ شبنمی بر ساقهٔ گیاهی می‌لغزد
یک دم بیشتر دوام نمی‌آورد،
زندگی انسان نیز همین‌گونه است.
ای گوتمه، همواره مراقب باش!

زیرا روحی که از غفلت و بی‌توجهی خود رنج می‌برد
گرداگرد جهان می‌چرخد،
و این نتیجهٔ کرمهٔ نیک و بد است.
ای گوتمه، همواره مراقب باش!

هنگامی که جسم انسان فرسوده می‌شود و موها به سپیدی می‌گراید،
و همهٔ نیروهای زندگی کاستی می‌گیرد...
یأس و بیماری عارض، و بدن عاطل و تباه می‌شود.
ای گوتمه، همواره مراقب باش!
پس همهٔ علایق و دلبستگی‌ها را از خود دور کن،
و مانند نیلوفر یا آب پاییزی لطیف و پاکیزه باش،
آزاد از هر نوع دلبستگی،
ای گوتمه، همواره مراقب باش» [۵۰].

نمونه‌ای از آموزه‌های فرقهٔ دیگمברה را نیز با چند بیت شعر از پوجیه‌پاده،^۱ راهب قرن چهارمی ذکر می‌کنیم که از لحاظ ایجاز شایان توجه است.

«جسم، خانه، ثروت و زن،
پسران و دوستان و دشمنان —
همه با روح مغایرند.

تنها آدم ابله آن‌ها را از آن خود می‌داند.

* * *

«شامگاهان، پرندگان از هر سو می‌آیند
و با هم بر روی شاخسار درختان می‌آرامند؛
لیکن بامدادان هر یک به راه خود می‌روند،
و به هر سو بال می‌کشایند».

* * *

«برای من مرگ نیست. پس چرا باید بهراسم؟
برای من بیماری نیست. چرا باید نومید شوم؟
من کودک نیستم، جوان هم نیستم، پیر هم نیستم -
همه این حالات تنها از آن جسم من است».

* * *

«در دوران ابلهی‌ام بارها از بدن‌ها و کالبد‌های مختلفی برخوردار شده‌ام،
و آن‌ها را به دور افکنده‌ام.
اکنون دانا شده‌ام!
چرا باید دیگر به این زخارف دل بندم؟»

* * *

«روح یک چیز است، و ماده چیز دیگر -
این عصاره حقیقت است.
هرچیز دیگر گفته شود
فقط تفسیر این کلام است» [۵۱].

فرقه آجیوکه

سومین فرقه غیرسنت‌گرایی که همزمان با آیین‌های بودایی و جینی ظهور کرد، فرقه آجیوکه بود. این فرقه متشکل از گروهی از زاهدان بود که مقررات انضباطی بسیار شدیدی مشابه مقررات جینی‌ها داشتند، و هم کاملاً برهنه به سر می‌بردند. اصول عقاید بنیانگذار فرقه، یعنی گوشاله مسکری‌پوتره، شباهت کلی به اصول عقاید مهاویره دارد. که معاصر او و روزگاری دوست نزدیکش به شمار می‌رفت. وی نیز مانند مهاویره، به تعالیم استادان و گروه‌های زهدگرای قدیم نظر داشت، و آن‌ها را تنقیح کرد و بسط و تکامل داد. بنابر روایت‌های بودایی و جینی، وی در خانواده‌ای از طبقه پایین به دنیا آمد،

و یک سال یا در این حدود پیش از بودا، یعنی مقارن سال ۴۸۷ قبل از میلاد، پس از یک مجادلهٔ خشونت‌آمیز با مهاویره، در شهر شرراوستی چشم از جهان فرو بست. به نظر می‌رسد که پیروانش با پیروان استادانی چون پورنه کاشیپه^۱ (طرفدار اسقاط شرایع و احکام) و پکوده کاتیاینه^۲ (از اصحاب ذره) متحد شدند و فرقهٔ آجیوکه را به وجود آوردند، این فرقه پس از یک دوران شکوفایی در عصر سلسلهٔ ماوریه، هنگامی که آشوکا و جانشینش دشرتهه، غارهایی به پیروان آن اهدا کردند، به سرعت رو به افول گذاشت و تنها در بعضی نواحی کوچک میسور شرقی و بخش‌های مجاور مدرس تا حدی اعتبار محلی خود را حفظ کرد و در این نواحی تا قرن ۱۴ میلادی باقی ماند، ولی از آن پس نامی از آن شنیده نمی‌شود.

از کتاب‌های مقدس فرقه آجیوکه چیزی در دست نیست، و مختصر اطلاعاتی که دربارهٔ آن‌ها داریم از روی نوشته‌های جدلی فرقه‌های بودایی و جینی بازسازی شده است. فرقه مسلماً صبغهٔ الحادی داشت، و مشخصهٔ عمدهٔ آن عقیده به دترمینیسم^۳ کامل و دقیق، یعنی مذهب جبر بود. اصل عقیدهٔ معمولی به کرمه چنین می‌آموخت که اگرچه وضع کنونی فرد تابع اعمال گذشته‌اش می‌باشد، وی می‌تواند در سرنوشت خود با انتخاب راه سلوک درست، در زندگی حاضر و زندگی بعدی موثر باشد. فرقه آجیوکه منکر این نظریه است. در نظر آنان همهٔ امور جهان، حتی جزئی‌ترین آن‌ها مشروط و مقدر به تقدیر یک اصل نامتعیین کیهانی به نام «نیه‌تی» یا سرنوشت است. از این رو، به هیچ‌وجه امکان ندارد که بتوان در جریان تناسخ دخالت کرد و یا بر آن اثر گذاشت.

«هر آنچه نفس می‌کشد، هر آنچه زاده شده، هر آنچه حیات دارد، بدون نیرو، توانایی یا فضیلت می‌باشد، اما بر اثر سرنوشت، اقبال و طبیعت تحول و تکامل می‌یابد، و شادی و غم را

1. Pūraṇa Kāśyapa

2. Pakudha Kātyāyana

۳. determinism: یا مذهب جبر، مذهبی فلسفی که بنا بر آن، تمامی حوادث جهان، و از جمله افعال بشری، چنان به یکدیگر پیوستگی دارند که با در نظر گرفتن وضع خاصی که اشیا و امور در لحظه‌ای معین دارند، برای هریک از لحظه‌های قبل یا بعد از آن تنها یک حالت وجود دارد که با وضع این لحظه سازگار باشد. این کلمه را بر سبیل تسامح در مورد اعتقاد به قضای محتوم نیز به کار می‌برند که بنا بر آن، بعضی از حوادث از پیش به توسط قوه‌ای خارجی و برتر از اراده چنان تعیین و تثبیت شده‌اند که هرچه هم که آدمی بکند آن حوادث قطعاً و بی‌چون‌وچرا صورت خواهد گرفت. - م.

درشش طبقه هستی می‌آزماید. بر روی هم ۸,۴۰۰,۰۰۰ دوران بزرگ (مهاکپه)^۱ وجود دارد که احمق و عاقل به یکسان باید این مسیر را طی کنند تا رنج را به پایان برسانند. کرمه خام و نارسیده را به کمال رسانیدن، یا کرمه رسیده را با رفتار و سلوک خوب، با سوگند و تعهد، با توبه یا پاکدامنی از میان برداشتن میسر نیست. این کار را نمی‌توان کرد. سمساره را با غم‌ها و شادی‌ها و پایان مقدرش، گویی با پیمان‌می‌سنجند؛ آن را نه می‌توان کاهش داد و نه زیاد کرد، در آن هیچ گونه زیاده و نقصانی وجود ندارد. همان‌طور که گلوله‌ای از نخ هنگامی که بیفتد سراسر باز می‌شود، به همین نحو هم احمق و عاقل مسیر خود را می‌پیمایند و رنج را به پایان می‌رسانند» [۵۲].

با وجود هر کوشش و تلاشی که انسان می‌کند نمی‌تواند بر زندگی آینده‌اش تأثیر بگذارد، راهبان فرقه آجیوکه سخت به زهد و ریاضت می‌پرداختند، زیرا نیروی سرنوشت آن‌ها را به این کار وامی‌داشت، هرچند مخالفان دینی‌شان آن‌ها را به هرزگی و فساد اخلاق متهم می‌کردند.

آجیوکه‌ای‌های دراویدی اصول عقاید خود را به طریق مشابهی با ارابه بزرگ بودایی بسط دادند. گوشاله، مانند بودا در نظام مهاییانه، به صورت خدایی توصیف‌ناپذیر درآمد، و اعتقاد به تقدیر و سرنوشت یک نظریه پارمنیدسی^۲ تبدیل شد. که هرگونه تغییر و حرکت را موهوم و زاده پندار می‌دانست، و می‌گفت که دنیا در حقیقت در حال سکون و بی‌حرکتی ابدی است. این نظریه با اندیشه «تهیگی» و خلأ ناگارجونه تا حدی مشابهت دارد.

شکاکیت و ماتریالیسم

بودا، مهاویره، گوشاله و بسیاری از استادان کوچک‌تر معاصر آنان منکر وجود خدایان بودند، لیکن به‌طور کلی نباید آنان را ملحد و ماتریالیست دانست. همه آن‌ها به وجود

1. mahākappa

۲. Parmenides: پارمنیدس شاگرد کسنوفانس (Xenophanes) شاعر، متفکر، صاحب‌نظر دینی یونانی قرن‌های پنجم و ششم ق.م، و یکی از معتبرترین حکمای باستان. برخلاف هرقلیطوس، وی به وجود معتقد است و تفسیر و تبدیل و حرکت را به کلی خطا و غیرواقعی می‌پندارد و معتقد به سکون و دوام و ثبات است. می‌گویند وجود نه آغاز دارد و نه انجام. وی ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت، ادراک‌های حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را برای این منظور کافی دانسته است، بی‌آنکه آن را مبتنی بر تجربیات و مشاهدات کند. در استدلال عقلی هم، شیوه احتجاج لفظی و جدل را پسندیده است. - م.

موجوداتی فوق‌طبیعی قائل بودند که نیرو و قدرتشان کاملاً محدود بود، نظریه اساسی تناسخ را پذیرفته بودند، اگرچه هر یک سازوکار آن را به نحوی تفسیر و تأویل می‌کردند. با این حال، بعضی از متفکران هرگونه مقوله غیرمادی را کاملاً رد می‌کردند، و تأثیر افکار آنان یقیناً بیشتر از آن بوده است که از متون آن عصر برمی‌آید. در کتبه اوپه‌نیشد، که اثری نسبتاً قدیمی است، نهچیکتاس (ص ۲۲۹) از یمه، خدای مرگ می‌پرسد: «درباره حالت کسی که مرده است تردید است - بعضی می‌گویند هست، و بعضی می‌گویند نیست؛ مرا از این نکته آگاه کن». یمه در پاسخ می‌گوید: «حتی خدایان نیز قبلاً در این باب شبهه داشته‌اند. زیرا به راستی فهمیدن این موضوع آسان نیست». در این زمان بی‌ایمانی بایستی نسبتاً شیوع فراوانی می‌داشته است.

اجیته کشه کمبلین^۱ (اجیته پشمینه‌پوش، که بی‌شک وجه تسمیه‌اش از لباس مخصوص فرقه او گرفته شده است) از معاصران بودا، اولین استاد شناخته‌شده ماتریالیسم مطلق به شمار می‌رود. وی می‌گوید:

«انسان از چهار عنصر تشکیل یافته است. هنگامی که بمیرد، خاک به جمع خاک زمین بازمی‌گردد، آب به آب، آتش به آتش، و هوا به هوا، و حواس او در فضا محو و ناپدید می‌شود. چهار تن با تابوت جسد را بلند می‌کنند، و ضمن این که به سمت سوختگاه می‌روند، درباره مرده صحبت می‌کنند. در این جا استخوان‌ها رنگ بال فاخته می‌گیرد، و قربانی به خاکستر مبدل می‌شود. کسانی که در باب صدقه موعظه می‌کنند، و نیز آنان که به وجود مقولات غیرمادی معتقد هستند، دیوانگانی‌اند که بیهوده سخن می‌گویند و گفته‌های نادرست بر زبان می‌آورند. هنگامی که جسم می‌میرد، عاقل و دیوانه هر دو یکسان نیست و نابود می‌شوند. آنان پس از مرگ باقی نمی‌مانند» [۵۳].

اگر بنا باشد گفته کتاب‌های مقدس بودایی را بپذیریم، اجیته فرقه‌ای از راهبان تشکیل داد. ولی بودا آنان را از این لحاظ محکوم کرد که برای زهد و ریاضت خود انگیزه خوبی ندارند؛ از میزان زهد و ریاضت آنان در هیچ‌جا سخنی نرفته است. ممکن است آنان نظیر اپیکوریان^۲ فرقه زهدگرایی نبوده‌اند بلکه جماعتی بوده باشند که بر مبنای اخوت و

1. Ajita Kesakambalin

۲. Epicureans: پیروان اپیکوروس (۳۴۱-۲۷۰ ق م)، فیلسوف یونانی. وی می‌گفت که فلسفه فن حصول سعادت در زندگی است، و خیر را منحصر به لذت معنوی یا آرامش درونی می‌دانست. تعلیم او بعدها به غلط و برخلاف منظور او به فلسفه عیش و نوش و درک لذات جسمانی معروف شد. - م.

برادری و داشتن هدف مشترکی گرد هم جمع شده و پیروی از لذات ساده‌تر زندگی را ترویج می‌کرده‌اند. در هر حال، از آن زمان به بعد، عنصری ماتریالیستی در فکر هندی دیده می‌شود. آثار و نوشته‌های دینی و فلسفی، خواه هندو، بودایی یا جینی، صفحات بسیاری را به حمله به نیات پلید مکتب‌های مادی‌ای که «چارواکه»^۱ها یا «لوکایت»^۲ها نامیده می‌شدند، وقف کرده‌اند. در سراسر دوره‌ای که مورد نظر ماست، این بی‌ایمانان همواره مورد طعن و لعن بوده‌اند - طعن و لعنی که گاه صیغه و لحنی از ترس و وحشت دارد. گویی نویسندگان پارسای این آثار می‌اندیشیده‌اند که پیروان مذاهب مادی واقعاً می‌توانند اساس نظم موجود را برهم بزنند. در پاره‌ای از آثار غیردینی مانند ارته‌شاستره و کامه‌سوتره، رگه‌هایی پنهانی از بی‌دینی و مادیگری به چشم می‌خورد.

دید کلی مکتب‌های ماتریالیست، بنا بر گفته مخالفانشان این بود که همه اعمال و پایبندی‌های دینی و اخلاقی عبث و بی‌فایده است، و معتقد بودند که انسان باید از زندگی بیشترین بهره را ببرد و تا آن‌جا که می‌تواند عمر را با شادکامی و خوشی بگذراند. آنان فضایل افراطی آیین‌های بودایی و جینی را رد می‌کردند، و می‌گفتند:

«انسان تا زنده است باید شادکامی کند
آشامیدن روغن مایع را فراموش نکند، ولو آن‌که وامدار باشد،
زیرا آن‌گاه که جسم به خاکستر بدل شد
چگونه می‌توان دیگر به زندگی بازگشت؟» [۵۴]

انسان نباید به دلیل ترس از رنج، از لذت رو بگرداند. وی باید به سبب شادی و لذتی که از دنیا می‌برد، رنج‌های اتفاقی را با مسرت بپذیرد، همچنان‌که ماهی را با استخوان‌هایش و غله را با پوست آن می‌پذیرد. «آن‌کس که از روی ترس، از شادی و لذتی که در پیش رو دارد رومی‌تاباند ابله است، و بهتر از حیوان نیست» [۵۵]. مخالفان ماتریالیست‌ها تنها اندیشه‌ها و کمال مطلوب‌های پست و بی‌بها را به آن‌ها نسبت می‌دهند، و شاهدی قطعی در دست نیست که آنان معتقدات اخلاقی می‌داشته و از اصولی اخلاقی پیروی می‌کرده‌اند. اما از شعری که به آنان منسوب است چنین برمی‌آید که آن‌ها پیوندهای گرم خانوادگی و دوستی را نادیده نمی‌گرفته‌اند.

«اگر فردی واقعاً کالبدش را ترک کند،

و به سرای دیگر بشتابد،
آیا عشق و علاقه به دوستان و بستگان،
بار دیگر او را به این جهان نمی‌کشاند؟ [۵۶]

علاوه بر نقل قول‌های متعددی که از ماتریالیست‌ها در کتاب‌های دینی و فلسفی آمده، یک متن فلسفی ضد دینی نیز از آن‌ها برجای مانده است، و آن تتوپیله و سیمه^۱ (در لفظ به معنای «شیری که تمام حقیقت دینی را از بین می‌برد») نام دارد که جیه‌راشی^۲ نامی در قرن دوم میلادی نوشته است. مؤلف یک پورهون‌گرای واقعی است که امکان هرگونه علم یقینی را انکار می‌کند و با احتجاج و جدلی ماهرانه، همه مبادی نظام‌های مهم دینی آن روزگار را دست کم به نحوی که رضایت خاطر خودش را فراهم سازد، ویران می‌کند.

(۴) آیین هندو

گسترش و ادبیات

کتاب‌های مقدس بودایی و جینی، مانند دین اشرافی برهمنان، از آیین‌های عامیانه‌ای یاد می‌کنند که با ارواح زمینی («یکشه‌ها»، ارواح مار، و خدایان کوچک‌تر دیگری که در اطراف زیارتگاه‌ها و مکان‌های مقدس (ص ۳۸۵ و بعد) متمرکز بودند، پیوند داشته‌اند. در زمانی بسیار قدیم، خدایی به نام واسودوه در بسیاری از نقاط، به‌ویژه در مناطق غربی هند مورد پرستش بود. در بزرگداشت این خدا بود که ستون پسنگر – که بارها به آن اشاره کرده‌ایم – برپا شد. کتیبه‌ای که بر این ستون نوشته شده حاکی از آن است که در اواخر قرن دوم قبل از میلاد، آیین پرستش واسودوه از حمایت طبقات حاکم و حتی مهاجمان غربی برخوردار بوده است. کمی بعد از این، واسودوه با ویشنو، خدای ودایی، یکی انگاشته شد – اگر نگوییم که این تطبیق در واقع پیش‌تر از این رخ داده بود، و التقاط‌های بیشتری در حال انجام گرفتن بود. همچنین ناراپنه، خدایی با اصل و خاستگاه نامعلوم که نامش در منابع براهمنه‌ای آمده است، با ویشنو که اینک نامش با نام کریشنه وابستگی نزدیک یافته بود، عینیت پیدا کرد – کریشنه یکی از پهلوانان روایت‌ها و سنت‌های جنگاوری بود که از تلفیق و تدوین آن‌ها حماسه بزرگ مهابهاراته پدید آمد.

خصایل ویشنو، و نیز خدایانی که با وی در ارتباط بودند، طی قرون، بر اثر عینیت

یافتن خدایان عامیانه دیگری با ویشنو، گسترش و تحول یافت. در میان بعضی فرقه‌های پایین‌تر، آیین پرستش خدایانی به شکل حیوان، مخصوصاً درمالوا متداول بود. در این جا خدایی را که به صورت گراز بود می‌پرستیدند. در عصر سلسله گوپته، آیین پرستش این گراز آسمانی جذب آیین ویشنو شد. یک خدای روستایی فلوت‌نواز هم که در میان چوپانان محبوبیتی داشت، اصل و تبارش ناشناخته بود، با کریشنه، پهلوان مهابهاراته، که اینک او را تجسد ویشنو می‌پنداشتند، عینیت داده شد. پَرشورامه، قهرمان ادبیات براهمنی نیز سرگذشتی چنین داشت. بعداً راما، قهرمان دومین حماسه بزرگ هندی، نیز در خیل خدایان ویشنویی جای گرفت.

مقارن این احوال، یک خدای باروری - که آیین پرستش او احتمالاً در محافل غیربرهمایی از روزگار فرهنگ هرپا زنده نگاه داشته شده بود - اعتبار و قدرت یافت. این خدا شیوا بود که او را با رودره خدای ودایی یکی دانسته و معمولاً به صورت آلت نرینگی (لینگا) می‌پرستیدند. بعدها تعدادی از خدایان مورد پرستش عامه، مانند سکنده^۱ و گنشه^۲، خدایی که سری مانند پیل داشت، با شیوا ارتباط یافتند. در اواخر دوره گوپته، الاهگان همراه با آیین‌های جادویی، جنسیت‌گرایی دینی و صورت تازه‌ای از قربانی حیوانی شهرت و اعتبار یافتند و در سراسر سده‌های میانه بر اهمیت آن‌ها افزوده شد.

صورت نهایی آیین هندو عمدتاً نتیجه تأثیر دراویدی‌های جنوب بود. در این جا، بر مبنای آیین‌های بومی که تحت تأثیر عقاید آریایی‌ها بارور شده بود، مکتب‌های خداپرستی‌ای ظهور کرده بود که صفت ممیزه آن‌ها یک نوع پارسایی و خداترسی سرخوشانه بود. همین دین پارسامنشانه - که واعظان دوره گرد و نیایش‌خوانان در قرون وسطا به اشاعه و ترویج آن پرداختند - بود که بزرگ‌ترین تأثیر را در آیین هندو، به صورتی که امروز وجود دارد، اعمال کرد.

طی این دوره مجموعه‌ای از نوشته‌های مقدس به وجود آمد. وداها، براهمنه‌ها، اوپه‌نیشدها که هنوز هم از جنبه نظری از مقدس‌ترین همه آثار دینی هند است، تنها کسانی آن‌ها را مطالعه می‌کردند که آیین تشرف را گذرانیده بودند، و بنابراین رفته رفته خاص برهمنان شد، و آن‌ها خود غالباً این متون را در پرتو آیین‌های جدید به صورت مجازی تعبیر و تفسیر می‌کردند. کتاب‌های مقدس واقعی کیش هندو، ورای کتب مقدس برهمایی، در دسترس همگان، حتی کاست‌های پایین‌تر و زنان قرار داشت. از جمله آثار

1. Skanda

2. Gaṇeśa

فوق می‌توان از حماسه‌ها، پورانه‌ها و کتاب‌های قانون مقدس که قبلاً دربارهٔ آن‌ها سخن گفتیم (ص ۱۶۲ و بعد)، و نیز تعدادی سرودهای نیایشی و اشعار مذهبی نام برد. برای دانشمندان و فرزاتگان، آثار تفسیری پرحجم و بزرگ و رساله‌های بسیاری در باب مباحث مختلف الاهیات و فلسفه نوشته شده بود.

دو حماسهٔ بزرگ مهابهاراته و رامایانه در اصل غیردینی بود، و جنبهٔ ادبی آن‌ها در جایی دیگر مورد مطالعه قرار خواهد گرفت (ص ۶۰۰ و بعد). بر مهابهاراته، از خیلی قدیم و احتمالاً قبل از دوران مسیحیت، مطالب و موضوع‌های مذهبی و دینی افزوده شد، و در سلک کتاب‌های مقدس درآمد. مهم‌ترین این ملحقات و افزوده‌ها به‌گودگیتاست که خود تألیفی است از موادی از منابع مختلف که در این فصل غالباً به آن اشاره خواهیم کرد. همچنین آثار زیادی در باب قانون مقدس، و نیز افسانه‌های مذهبی از هر نوع در این حماسه وارد شده، به‌طوری‌که آنچه امروزه به نام مهابهاراته وجود دارد، خود دایرةالمعارفی دربارهٔ آیین کهن هندو به شمار می‌رود. یکی از افزوده‌های مهم مهابهاراته اثری است به نام هری‌ومشه،^۱ که در آن داستانِ خدای کریشنه به‌طور مبسوط آمده است. حماسهٔ دوم، یعنی رامایانه، نیز در ابتدا جنبهٔ غیردینی داشت، اما بعدها در دورانی نسبتاً متأخر، احتمالاً پس از دوران گوپته، یک مقدمه و نیز یک خاتمه و مطالب و مواد دیگر بر آن افزوده شد، و آن را به صورت یکی از کتب مقدس درآورد.

پورانه‌ها (حکایات کهن) مجموعه‌ای از افسانه‌ها و آموزه‌های دینی است. جمعاً هجده پورانه عمده وجود دارد،^۲ که مهم‌ترین آن‌ها احتمالاً پورانه‌های وایو، وشنو، اگنی، بهه‌ویشیه،^۳ و بهاگوته،^۴ می‌باشد. پورانه‌ها به صورت کنونی‌شان چندان قدیمی نیستند، و تصور نمی‌رود که قدمت هیچ‌کدام از آن‌ها از عصر سلسلهٔ گوپته فراتر رود؛ جملگی آن‌ها دستکاری شده‌اند، اما محتویات افسانه‌ای آن‌ها بسیار قدیمی است.

بسیاری از اشعار دینی متأخر از لحاظ ادبی ارزش چندان نداری، و قدوسیت آن‌ها از «نیایش‌های قدیم و جدید»^۵ کلیسای انگلستان اندکی بیشتر است. با این حال، بعضی

1. *Harivamśa*

۲. پورانه‌های هجده‌گانه عبارتند از: برهما، پدمه، وشنو، شیوا، بهاگوته، ناردیا، مرکندیا، اگنی، بهه‌ویشیه، برهمه‌ویروته، لینگا، وایو، سکنده، وامنه، کورمه، ماتسیه، گروده، و برهمانده. — م.

3. *Bhaviṣya*

4. *Bhāgavata*

۵. *Hymns Ancient and Modern*: جالب‌ترین نیایش‌های انگلیس که در ۱۸۶۱ تدوین شد، و بعدها در ۱۸۷۵، ۱۹۰۴ و ۱۹۵۰ مورد تجدید نظر قرار گرفت. مشتمل بر ۲۷۳ سرود است که هر یک آهنگی مخصوص دارد. — م.

از این اشعار در آیین متأخر هندو فوق‌العاده مقدس شده‌اند، مخصوصاً گیتا گوینده، و آن مجموعه‌ای از سرودهای دینی به هم پیوسته است که جیه دوه،^۱ شاعر قرن دوازدهم بنگالی سروده است (ص ۶۳۴). پاره‌ای از استوت‌ها،^۲ یا سرودهای ستایش، مانند آنچه به شنکره، عالم علوم الهی نسبت داده شده، از لحاظ ادبی دارای ارزش بسیار است، و به دیده احترام به آن‌ها نگریسته می‌شود.

شبه جزیره هند در روزگار ما نیز اشعار مقدس زیادی به زبان‌های محلی عرضه کرده است که بعضی از آن‌ها ارزش زیادی دارند و بسیار مقدس تلقی می‌شوند. مجموعه زیبایی از کلمات کوتاه و مثال‌های اخلاقی به شعر تامیل، به نام تیروکورل^۳ (دوبیتی‌های مقدس) وجود دارد که به تیروولور^۴ نسبت داده شده است و احتمالاً از قرن چهارم یا پنجم میلادی است، اگرچه بعضی از صاحب‌نظران آن را از تاریخی جدیدتر می‌دانند. بعدها، از قرن هفتم تا قرن دهم، یازده کتاب مقدس (تیرومورای)^۵ مربوط به شیواپرستان تامیل تألیف شد - مجموعه‌ای از سرودهای دینی شیواپرستان که شصت و سه تن نایه‌نار^۶ یا آموزگار سروده‌اند. برجسته‌ترین این یازده کتاب مقدس، یکی توادم^۷ نام دارد که جنگی از اشعار سه شاعر به نام‌های اپر،^۸ نانه سمبندر،^۹ و سندره مورتی^{۱۰} می‌باشد، و دیگری تیروواشگم^{۱۱} اثر مانیکه واشگر^{۱۲} است. ویشنویان تامیل، مقارن همین ایام، نالایرم^{۱۳} (چهار هزار) را تدوین کردند، و آن مجموعه‌ای از قطعات سنقری منسوب به دوازده تن از «آلوار»^{۱۴} ها یا اولیا و مقدسان فرقه است. مجموعه مشابهی از شعر مذهبی که هنوز هم در محل مقدس تلقی می‌شود، در اواخر دوره مورد نظر ما به زبان‌های کناره‌ای^{۱۵} و تلگو^{۱۶} تدوین شد. در دوره‌های بعد، آثار و نوشته‌های پارسا منشان به بسیاری به زبان‌های محلی آریایی تألیف شد، اما هیچ اثری از دوران قبل از حمله مسلمانان برجای نماند، تنها استثنا شاید آثار بعضی از نیایش‌خوانان ویشنوی مراتها، یعنی جینانشور،^{۱۷} نامدیو،^{۱۸} و چند تن دیگر باشد که بنابر روایات، در اواخر قرن سیزدهم می‌زیسته‌اند.

1. Jayadeva

2. Stotras

3. Tirukkural

4. Tiruvalluvar

5. Tirumurai

6. Nāyaṇār

7. Tēvāram

8. Appar

9. Nānasambandar

10. Sundaramūrti

11. Tiruvāsagam

12. Māṇikka Vāsagar

13. Nālāyiram

14. Āḷvār

15. Canarese: از زبان‌های دراویدی که در جنوب هند مرسوم است. - م.

16. Telugu: از زبان‌های دراویدی هندوستان. - م.

17. Jñāneśvar

18. Nāmdev

ذکر همه آثار دینی و فلسفی آیین هندو در این جا ممکن نیست، ما فقط از برخی از آن‌ها در صفحه‌های آینده این کتاب یاد خواهیم کرد.

ویشنو

از نظر ویشنوپرستان یا پیروان ویشنو، این خدا منشأ و مبدأ جهان و کل اشیا است. بنابراین مشهورترین اسطوره کیهانی آیین هندو، وی در اقیانوس ازلی بر پشت مار هزارسری به نام شیشه^۱ خوابیده است. در خواب نیلوفری از نافش می‌روید، و از این نیلوفر برهمای^۲ صانع تولد می‌یابد و او دنیا را خلق می‌کند. همین‌که جهان خلق شد، ویشنو از خواب بیدار می‌شود تا بر سپهر برین «ویکونته»^۳ سلطنت کند. او را غالباً به صورت مردی که چهار دست دارد و چهره‌ای آبی تیره، و تاج بر سر نهاده است نشان می‌دهند که بر تخت خود نشسته و چهار نشانه، گرز، صدف، صفحه‌ای مدور، و نیلوفری در چهار دست خود گرفته است؛ «کوستوبه»^۴ گوهر مقدس را به گردن آویخته، و توده‌ای موی مجعد (شربوتسه)^۵ سینه او را پوشانده است. وی بر پشت گروده،^۶ عقاب بزرگی، سوار است که معمولاً چهره‌ای نیمه‌آدمی دارد. و احتمالاً باقیمانده یک آیین جانورپرستانه قدیمی است که قبلاً با واسودوه – یکی از صور نخستین ویشنو، در موقعی که هلیودوروس ستون خود را در بسنگر برپا کرد – وابسته بوده است. لکشمی، زن ویشنو نیز در مقام خود الاهای تمام عیار و بسیار مهم است.

قدیم‌ترین جایی که ویشنو به منزله یک خدای جهانی که همه خدایان دیگر جلوه‌ها یا تجلیات او هستند پدیدار می‌شود در بهگودگیتا است.

«اینک من قدرت‌های الهی بزرگ خویش را با تو می‌گویم...

هرچند تفصیل کمالات مرا پایانی نیست.

در باطن جمیع جانداران، جان منم...

و نیز آغاز و میانه و پایان ایشان منم...

آغازگاه و میانه واپسین دم همه آفرینش منم،

1. Śeṣa

۲. با برهمن نامتشخص (ص ۳۶۵ و ۳۶۶) مذکور در اوپنیشد اشتباه نشود.

3. Vaikuṇṭha

4. Kaustubha

5. Śrīvatsa

6. Garuḍa

از دانسته‌ها، دانش روان منم،
از سخنگویان سخن منم،
و در حروف حرف الف منم.^۱

من زمان بی پایانم،
من آن آفریدگارم که روح چهارسو دارد،
من مرگِ هلاکت بخشم،
و سرچشمه هر آنچه خواهد بود منم....
نیرنگ طاس قمارباز منم،
شکوه شکوهمندان منم،
پیروزی منم، دلیری منم،
نیکی نیکان منم....
قدرت حکمرانان منم،
فاتحان را آیین کشورداری و کشورگیری ام،
من سکوتِ سرّ و اسرارم،
معرفت عارفانم،
تخمه هر آنچه زاده می شود منم....

هیچ چیز بدون من نتواند بود.
قدرت‌های مقدس مرا نهایت نیست....
و هر آنچه را شکوهی و جلالی و قدرتی هست
آن جزوی و پرتوی از شکوه و عظمت من است، [۵۷].

اگرچه شیوا، همتای ویشنو، جنبه‌ای خطرناک و سبعانه نیز در منش خود دارد، ویشنو، روی هم رفته خیرخواه و نیک‌اندیش پنداشته می شود. وی مدام در راه رفاه و آسایش گیتی می‌کوشد، و از همین رو گاه و بیگاه کلاً یا جزئاً خود را در قالبی متجلی می‌سازد. نخستین روایت از این عقیده به تجلیات خداوندی در به‌گودگیتا آمده است، در آن جا کریشنه خود را به صورت خدایی با تجلیات و ظهورات همیشگی وصف می‌کند:

۱. A، الف، حرف اول الفبای سنسکریت است. همچنین، به صورت ضمنی، در تمام حروف دیگر، چنانچه با علامات خاصی تغییر نکرده باشد وجود دارد (ص ۵۸۰ و بعد).

«در نهاد من نه زاده می‌شوم، نه دگرگونی می‌پذیرم.
من خداوندگار همه هستی‌هایم
من بر سرنوشت خویش چیره‌ام،
با وجود این با قوت خود در جهان پدیدار می‌شوم.

زمانی که پیروی از قانون مقدس کاستی گیرد، وزشتی و تباهی سربرافرازد،
من در آن هنگام تجلی جسمانی می‌کنم.
از بهر نگهداری نیکان و هلاک بدان به جهان می‌آیم،
و برای استقرار قانون مقدس،
در هر عصر وزمانه‌ای ظاهر می‌شوم» [۵۸].

«آوتاره»^۱ یا «نزول و ظهور» ویشنو، بنا بر مقبول‌ترین رده‌بندی‌ها، ده‌تاست. خدایان و پهلوانانی که در فهرست این ظهورات جای دارند، در ادوار مختلف به یاری ویشنوپرستان برگزیده‌اند، و در قرن یازدهم همه با هم یکجا جمع شده‌اند. ممکن است اعتقادات ویشنویی درباره ظهورات جسمانی خداوند، چیزهایی به عقاید بودایی و جینی درباره بوداهای قبلی و تیرتهنکره‌ها مدیون باشد، که بدون تردید شواهد قدیم‌تری برای آن‌ها وجود دارد. تجلی ذات ممکن است کلی یا جزئی باشد، زیرا ویشنو خود می‌گوید: «هرآنچه شکوهمند است یا نیک است یا کامیاب و نیرومند است، از بخشی از شکوه و جلال من نشئت می‌گیرد». به این معنا، هر فرد نیک و بزرگی به منزله تجسّدی از ویشنو تلقی می‌شد. اما ظهورات یا تجسدهای دهگانه اصلی از نوع خاص‌تری هستند، زیرا در آن‌ها جوهر اصلی خداوند جسمیت یافته است تا دنیا را از خطر قریب‌الوقوع ویرانی کلی نجات بخشد.^۲ این تجسدها به شرح زیر است:

۱. به صورت ماهی (متسیه).^۳ هنگامی که طوفانی سهمگین زمین را به نابودی و غرقه شدن تهدید می‌کرد، ویشنو به صورت ماهی درآمد و بر مانو (حضرت آدم هندو)

1. Avatāra

۲. بنابر گفتار بهگود پوران: برای نگاهداری از عالم و موبدان، خدایان و قدیسان و کتب مقدس، و برای این‌که هرکس بتواند به تکمیل و تعالی باطنی و خارجی وجود خویش تحقق بخشد، ویشنو به صورت پیکری زنده تجسم می‌پذیرد. — م.

3. Matsya

ظاهر شد و او را از خطر قریب الوقوع آگاهی داد. آن‌گاه او و خانواده‌اش و هفت تن فرزانش بزرگ (ریشی‌ها) را در یک کشتی سوار کرد و آن را به شاخی که بر سر داشت بست. همچنین وداها را نیز از طوفان نجات داد. افسانه ماهی نخستین بار در براهمنه‌ها ذکر شده است، و موتیف یا مضمون کشتی نوح ظاهراً از تأثیر عقاید و اسطوره‌های سامی‌ها حکایت می‌کند. ظهور ویشنو به صورت ماهی هیچ‌گاه چندان پرستیده نشد.

۲. به صورت لاک‌پشت (کورمه).^۱ در جریان طوفان، بسیاری از گنجینه‌های الاهی عالم مفقود شد، از جمله این‌ها آمبروزیا^۲ (امریته)^۳ بود که خدایان با آن جوانی خویش را حفظ می‌کردند. لاجرم، ویشنو به صورت لاک‌پشت بزرگی ظاهر شد و به قعر اقیانوس کیهانی فرو رفت. خدایان کوه مندره^۴ را بر پشت او نهادند و آن‌گاه مار الاهی، واسوکی،^۵ را چون ریسمانی به دور کوه پیچیدند و با کشیدن مار، کوه را در میانه اقیانوس به گردش درآوردند، همچنان‌که کره‌سازان هندی چرخ کره‌گیری را به گردش درمی‌آورند. از چرخش اقیانوس، آمبروزیا و گنجینه‌های نفیس دیگر، از جمله الاهی لکشمی خارج شد. شاید این افسانه یک فولکلور بسیار قدیمی باشد، لیکن یکی دانستن لاک‌پشت و ویشنو نسبتاً متأخر است، و ظهور و تجسد ویشنو به صورت لاک‌پشت، با آن‌که در منابع بسیار به آن اشاره شده است، چندان اهمیت ندارد.

۳. به صورت گراز (وراهه).^۶ دیوی به نام هیرنیاکشه،^۷ بار دیگر زمین را به قعر اقیانوس کیهانی فرو افکند. ویشنو به صورت گرازی غول‌آسا ظاهر شد، دیو را از پای درآورد. آن‌گاه زمین را با دندان‌های بلند خود از قعر آب‌ها برآورد. (لوح ۳۵- پ). اصل افسانه از براهمنه‌ها است، ولی ظاهراً از درآمیختن با آیین بدوی غیرآریایی پرستش یک خوک مقدس، تحول پذیرفته است. آیین تجسد به صورت گراز در دوران سلسله گوپته، در بعضی از قسمت‌های هند از اهمیت برخوردار بوده است.

۴. به صورت «انسان-شیر»^۸ (نرسیمهه).^۹ دیو دیگری به نام هیرنیه‌کشپو،^{۱۰} از برهما صاحب این موهبت شد که هیچ موجودی، نه خدا، نه انسان، نه جانور، نه در روز و نه در

1. Kūrma

2. ambrosia

۳. amṛta کلمات امبروزیا و امریته احتمالاً از ریشه واحدی می‌باشند: لیکن امریته نوشابه است، و می‌توان احتمالاً آن را شهد جوانی دانست.

4. Mandara

5. Vāsuki

6. Varāha

7. Hiraṇyākṣa

8. Man-Lion

9. Narasiṃha

10. Hiraṇyākṣipu

شب، نمی‌توانست او را به قتل آورد. از آن‌جا که موجودی آسیب‌ناپذیر بود، به آزار و اذیت خدایان و افراد بشر و از جمله فرزند خود پرهلاده^۱ پرداخت. پرهلاده دست به دامن ویشنو شد و از وی یاری طلبید. ویشنو از ستونی که درون کاخ دیو بود، در غروب آفتاب، آن هنگام که نه روز بود و نه شب، به صورت موجودی نیمه آدم و نیمه شیر بیرون جهید و هیرنیه‌کشیپو را به هلاکت رسانید. نرسیمهه (انسان-شیر) را فرقه کوچکی به‌منزله خدای اختصاصی خود (ایشته‌وتا)^۲ می‌پرستیدند، و نقش آن غالباً در حجاری‌ها دیده می‌شود.

۵. به صورت کوتوله (وامنه).^۳ دیوی به نام بالی فرمانروای عالم شد و به ریاضت پرداخت، و در زهد و تقوا آنچنان اهتمام ورزید و قدرت فوق‌طبیعی او به گونه‌ای افزایش یافت که حتی خدایان را مرعوب ساخت. ویشنو به صورت کوتوله‌ای ظاهر شد، و از دیو، بخشانه قطعه‌زمینی طلب کرد که بتوان آن را با سه گام پیمود. بالی به او زمین داد، و کوتوله ناگهان به غولی تبدیل شد، و با برداشتن دو گام، زمین و آسمان و فضای میان آن دو را در آنی پیمود. ولی با بزرگواری از برداشتن گام سوم خودداری کرد، و نواحی زیر زمین را به دیو واگذاشت. از سه گام ویشنو در رنگ‌ودا نیز یاد شده،^۴ اما عناصر عامیانه دیگر بعدها به داستان اضافه شده است.

۶. به صورت رامای تبر به دست (پرشورامه). ویشنو به صورت انسان، در قیافه پسر جم‌دگنی^۵ برهن ظاهر شد. هنگامی که کارته‌ویریه،^۶ شاه ستمگر، دارایی پدرش را به سرقت برد، پرشورامه او را بکشت. پسران پادشاه نیز جم‌دگنی را به قتل رسانیدند. پرشورامه که خشمگین شده بود، همه افراد ذکور طبقه کشتیه را تا بیست‌ویک نسل نابود ساخت. با آن‌که در آثار و نوشته‌ها بارها به پرشورامه اشاره شده است، به نظر نمی‌آید که به صورت خاصی پرستیده شده باشد.

۷. به صورت رامای شاهزاده آیودهیای و قهرمان حماسه رامایانه. ویشنو برای نجات عالم از ظلم و ستم دیو راونه،^۷ به صورت رامای تجلی کرد. داستان رامای برای فردی غیرهندو بیشتر جنبه ادبی دارد تا مذهبی - که از آن در فصل دیگری سخن خواهیم گفت (ص

1. Prahlāda

2. iṣṭadevatā

3. Vāmana

۴. از جمله: «در فواصل سه قدم وسیع همه موجودات زنده سکنا دارند» و «آن‌که تنها با گام‌های سه‌گانه خود این منزلگاه طویل و وسیع را پیموده است» و «آن‌که با قدم‌های وسیع در سه گام تمام کشورهای زمین را برای آزادی و حیات می‌پیماید». (سرود ۱۵۵). - م.

5. Jamadagni

6. Kārtavīrya

7. Rāvaṇa

۶۰۷ به بعد). وی ممکن است رئیس قبیله‌ای بوده و در قرن هشتم یا هفتم قبل از میلاد می‌زیسته است. در قدیم‌ترین صورت داستان، وی هیچ‌گونه صفت و سجیه‌الاهی ندارد. با آن‌که باور بر آن بود که تجلی او بسی قدیم‌تر از تجسد کریشنه است، آیین او بعد از آیین کریشنه تحول و تکامل پذیرفت، و به نظر نمی‌آید که تا اواخر روزگار ما اهمیت چندانی یافته بوده باشد. راما را معمولاً با قیافه‌ای تیره‌فام نشان می‌دهند که تیروکمانی در دست دارد. ملکه باوفای او، سیتا که مظهر وفاداری زن است، همیشه همراه اوست؛ اغلب سه برادر صدیقش - لکشمنه،^۱ بهارته^۲ و شتروگهنه^۳ - و بالاخره، دوست و خدمتکار باوفایش هنومن^۴، خدای بوزینگان، نیز ملازم او هستند. راما، در نظر پیروان دلسپارش، کمال مطلوب‌های شوهری نجیب و باوفا، رهبری شجاع در سختی‌ها و پادشاهی عادل و خیر را یکجا و باهم دارد. شاید این نکته مهم باشد که آیین پرستش او تنها پس از حمله مسلمانان واقعاً مقبولیت یافت.

۸ به صورت کریشنه. کریشنه بدون شک مهم‌ترین تجسد ویشنوست. صورت نهایی افسانه او بسیار مفصل است، و ما به اختصار مجمل آن را ذکر می‌کنیم.

کریشنه در متهورا، در میان قبیله یادوه، به دنیا آمد. پدرش وسودوه^۵ نام داشت، و مادرش دِوکی،^۶ دختر عموی کمسه^۷ شاه وقت^۸ بود. قبلاً پیش‌بینی شده بود که کمسه به دست هشتمین پسر دِوکی به قتل خواهد رسید. از این‌رو، پادشاه تصمیم گرفت که همه اولاد ذکور خواهر خویش را نابود کند. اما کریشنه و برادر بزرگ‌ترش بله‌رامه،^۹ از این خطر نجات داده شدند و به یاری چوپانی ننده نام و زنش یشودا^{۱۰} پرورش یافتند. کمسه پس از آگاهی از این‌که دو تن از پسران خواهرش از چنگال وی گریخته‌اند، دستور داد که تمام فرزندان پسر را در سراسر کشور به قتل برسانند. ولی ننده کودکان را فراری داد: ابتدا آن‌ها را به ورجه^{۱۱} و سپس به ورینداونه^{۱۲} ناحیه‌ای در نزدیکی متهورا فرستاد. این نقاط هنوز هم از مکان‌های مقدس کریشنه به شمار می‌رود.

1. Lakṣmaṇa

2. Bharata

3. Śatrughna

4. Hanumant

5. Vasudeva

6. Devakī

7. Kāṃsa

۸ درباره رابطه و نسبت کمسه و کریشنه ابهامی وجود دارد، و این بدان سبب است که در هند تمایز چندانی بین برادران و خواهران و پسرعموها و دخترعموها و پسرایی‌ها و دختردایی‌ها و غیره وجود ندارد. ناگزیر، کمسه را غالباً عموی کریشنه می‌دانند، حال آن‌که چنین نبوده است.

9. Balarāma

10. Yaśodā

11. Vraja

12. Vṛndāvana

این خدای تجسد یافته، در طفولیت معجزه‌های بسیار از خود نشان داد، دیوها را می‌کشت، و کوه گووردنه^۱ را با انگشت خود بلند کرده، بالای سر چوپانان قرار داد، و بدین ترتیب آن‌ها را از طوفان نجات بخشید. همچنین، با بازیگوشی‌های کودکانه خود همه را سرگرم می‌کرد: کره نامادری‌اش، یشودا را می‌ربود. به هنگام بلوغ، با زنان و دختران شبانان (گویی‌ها) نرد عشق می‌باخت^۲ و رقص آنان را با نانی خود همراهی می‌کرد. ولی دختر محبوب او رادها^۳ی زیبا بود.

لیکن روزگار سرخوش جوانی‌اش زود سپری شد. کمسه باز رد او را پیدا کرد، و در صدد از بین بردن او برآمد. کریشنا در این هنگام تن آسانی و راه و رسم روستایی را کنار گذاشت، و برضد دایی نابکار خود برخاست. کمسه را کشت و مملکت متهورا را گرفت. اما چون هم از طرف جراسنده،^۴ شاه مگده و پدرزن مکسه، و هم از جانب شاه یونانی شمال-غرب تحت فشار قرار گرفت، مجبور شد کشور خود را ترک کند و با پیروان خویش پایتخت جدیدی در دوارکا^۵ در سوراشره تأسیس کند. در این جا با راکمینی،^۶ دختر شاه ویداربیه^۷ (برار کنونی) ازدواج کرد و او را ملکه مقرب خود ساخت. تعداد کل زنانش بالغ بر ۱۶,۰۰۰، و پسرانش ۱۸۰,۰۰۰ تن می‌شدند. حوادث عمده این مرحله از زندگی وی، نابود ساختن شاهان شریر و بدکار و دیوان در سراسر هند بود. در سراسر حماسه مهابهاراته، وی به صورت دوست و مشاور برادران پاندوه ظاهر می‌شود، و موعظه بزرگ بهگودگیتا به آرجونارا، قبل از آغاز جنگی که هسته اصلی حماسه را تشکیل می‌دهد ایراد می‌کند.

پس از آن‌که برادران پاندوه به امن و امان در سرزمین کورو اقامت گزیدند، کریشنه به دوارکا بازگشت. در این جا خطرهای شدید و عمده‌ای شهر را تهدید می‌کرد، زیرا سران قبیله یادوه با یکدیگر به مجادله برخاسته بودند. کریشنه استعمال نوشیدنی‌های سکرآور را ممنوع اعلام کرد، تا مگر از بروز شر و فساد و پیشامدهای شوم جلوگیری شود. لیکن به مناسبت جشنی، ممنوعیت نوشیدن آشام قوی را لغو کرد. سران یادوه به عربده‌جویی پرداختند، و طولی نکشید که سراسر شهر به غوغا و خروش درآمد. کریشنه با تمام قدرت خدایی‌اش نتوانست کاری کند تا آتش دشمنی‌ای که همه مردم را فرا گرفته بود فرونشاند. پسرش پردیومنه،^۸ را در برابر دیدگانش به قتل رسانیدند و برادر وفادارش، بله‌رامه، زخمی مهلک برداشت؛ تقریباً همه سران قبیله یادوه کشته شدند. کریشنه ملول و مأیوس به جنگلی در

1. Govardhana

۲. هنگامی که گویی‌ها یا دختران شبانان استحمام می‌کردند، کریشنه تمام لباس‌هایشان را برمی‌داشت و بالای درختی می‌برد و همان‌جا می‌ماند تا دوشیزگان زیبا، عریان، برای پس گرفتن لباس‌های خود نزد وی می‌آمدند، و او در آن‌جا با آن‌ها به معاشقه می‌پرداخت. - م.

3. Rādhā

4. Jarāsandha

5. Dvārka

6. Rukmiṇī

7. Vidarbha

8. Pradyumna

نزدیکی شهر پناه برد. در آنجا در اندیشه از دست دادن دوستان و خانواده‌اش، سر به جیب تفکر فرو برد. صیادی از لای شاخ و برگ درختان، از دور او را آهویی پنداشت و تیری به سوی او انداخت. قضا را تیر به پاشنه پایش^۱ - که مانند اخیلس^۱ یگانه نقطه آسیب پذیر بدن این پهلوان رویین تن بود - اصابت کرد و او را کشت. پس از این حادثه شهر دوارکا را دریا فرو بلعید.

از عناصر متعدد و گوناگونی که بر روی هم این داستان به وجود آمده، موضوع پهلوان بودن کریشنه قدیم ترین همه بوده و در روایات سنتی از دیرباز جا افتاده بوده است. در یکی از اوپنیشدهای قدیمی [۵۹] آمده که کریشنه نامی پسر دوکی، به مطالعه عقاید نوینی درباره روح مشغول است. بنابراین، این طور به نظر می رسد که افسانه این خدای پهلوان مبانی تاریخی هم داشته است؛ لیکن از قرار معلوم، افسانه‌های بسیاری از پهلوانان اعصار متفاوت و از قسمت های مختلف هند با هم در آمیخته، اسطوره کریشنه را تشکیل داده اند، از جمله چند افسانه ای هم هست که با منش و خصلت کلی این قهرمان پیروز ناسازگار است، مانند فرار مفتضحانه او از شهر متهورا. عناصر دیگری هم در داستان هست که از لحاظ صبغه تراژیکی که دارند غیر هندی به نظر می رسند، مانند نابودی یادوه‌ها و مرگ خود خدا. مضمون نزاع مستانه ای که به کشتار عمومی منجر می شود، کشته شدن قهرمان با تیری که به یگانه نقطه آسیب پذیر بدنش می خورد، غرقه شدن شهر بزرگ در آب دریا، در آثار حماسی اروپایی نیز دیده می شود، ولی در جای دیگر در آثار هندی سابقه ندارد و در وداها هم از آن ها ذکری نیست. تصور خدای میرا که در خاور میانه، در قدیم الایام رواج داشته است، جز در اساطیر هندی در جایی دیده نمی شود. کمسه، دایی شرور کریشنه، یادآور هرود،^۲ و احتمالاً آکرسیوس،^۳ پدر بزرگ بی رحم پرسئوس، است. قسمت هایی از داستان هم ممکن است از افسانه های بسیار

۱. Achilles: از پهلوانان یونانی و از جنگجویان ممتاز جنگ تروا. مادرش که پیشگویی مرگش را در تروا شنیده بود، او را در آب رود ستوکس (Styx) فرو برد تا رویین تن شود، ولی آب به آن پاشنه که در دست مادر بود نرسید. پاریس (Paris)، پهلوان دیگر تروایی، با تیرزدن به پاشنه اش او را بکشت. - م.

۲. Herod: یا هرودس کبیر (۷۳-۴ ق م)، مؤسس سلسله هرودس و شاه یهود است. وی در سال های آخر فرمانروایی اش دچار پریشانی فکری شد و سه تن از پسران خود - آریستوبول، آلساندرو و آنتی پاتر - را کشت. - م.

۳. Acrisius: پدر بزرگ پرسئوس (Perseus)، پهلوان یونانی. چون غیبگویان به وی گفته بودند که به دست نوه خود کشته خواهد شد، وی دختر خود دانائو (Danaë) و فرزندش (پرسئوس) را در صندوقی نهاد و به دریا انداخت، ولی آن ها نجات یافتند. پرسئوس بعداً در بازی وزنه پرانی آکرسیوس را کشت. - م.

کهنسالی گرفته شده باشد که جنگجویان آریایی از روزگاران قبل از ورود خود به هند نقل کرده و پرورانده‌اند. بخش‌های دیگر دارای منشأ بومی و محلی است، و نیز بعضی دیگر احتمالاً از روایات تحریف شده حکایت‌های غربی پدید آمده است.

کریشنه در سیمای شبانی و عاشقانه خود با کریشنه قهرمان به کلی متفاوت است. لفظ کریشنه به معنای «سیه‌چرده» است، و این خدا عموماً به این رنگ نشان داده می‌شود. شاید قدیم‌ترین اشاره صریح به کریشنه روستایی، در جنگ‌های قدیمی آثار پالی است که در آن «سیه‌چرده» (مایون)^۱ نی خود را می‌نوازد و با زنان شیردوش شوخی و مزاح می‌کند. ممکن است وی در اصل رب‌النوع و خدای باروری شبه‌جزیره بوده باشد که آیین پرستش او را قبایل رمدار کوچنده به شمال برده‌اند. قبیلهٔ آبیره، که در قرن‌های نخستین عصر مسیحیت در مالوا و دکن غربی ظهور کرده، سهم عمده‌ای در تبلیغ پرستش کریشنه گوینده^۲ (خدای چوپانان)^۳ لقبی بسیار متداول برای این خدا و این جنبه از شخصیت او داشته است.

ماجرای عاشقانه کریشنه جوان منبع بسیاری از آثار عشقی بوده است که به‌طور مصنوعی جنبهٔ دینی بس اندک و ضعیفی دارند. با این حال، عشق این خدا به زنان شبانان، مظهر و نماد عشق الاهی به روح بشر تعبیر شده است. مقام‌های نی کریشنه که از زنان می‌خواهد تا بستر شوهران خود را ترک کنند، و با وی در زیر نور ماهتاب به دست‌افشانی و پایکوبی پردازند، بیانگر ندای الاهی است که بشر را فرا می‌خواند تا از دلبستگی‌های زمینی دست کشد، و به سوی شادی و شمع عشق الاهی روی آورد. یهودیان و مسیحیان نیز بر همین روال غزل‌های سلیمان را تعبیر می‌کنند؛ و نیز بسیاری از شاعران عرفانی همهٔ ادیان، تجربه‌های روحانی و معنوی خود را به این صورت بیان کرده‌اند. به‌رغم جنبهٔ عشقی و شهوانی فراوان آن، افسانهٔ چوپان الاهی مایهٔ

1. Māyōn

۲. گوینده، احتمالاً یک کلمهٔ پراکریت است که در سنسکریت هم به صورت اصلی خود باقی‌مانده است. معادل جمع آن در سنسکریت گویندره (Gopendra) است. با در نظر گرفتن این نظریهٔ رایج و سستی که کلمهٔ سنسکریت خالص است، می‌توان آن را «گاویاب» ترجمه کرد.

3. Lord of Herdsman

۴. *Song of Songs*: کتابی از عهد قدیم که به صورت اشعار عاشقانه نوشته شده و تألیف آن به سلیمان نبی منسوب است. بسیاری از منتقدان آن را از قرن سوم قبل از میلاد می‌دانند. غزل‌های زیبایی و لطافت معروف است، و حفظ آن در شریعت یهود و مسیح بدین عنوان است که این کتاب، به تمثیل و استعاره، محبت خدا را نسبت به قوم اسرائیل یا کلیسا یا نسبت به کسانی که خدا را دوست می‌دارند بیان می‌کند. -م.

سرایش اشعار دینی بزرگی شده (ص ۶۳۴ به بعد)، و برای ارواح و انفاس ذکیه بسیاری الهامبخش بوده است.

عنصر سوم در افسانه کریشنه خدای کودک است. مسلماً این آخرین قسمتی است که به آن اضافه شده و منبع آن به کلی ناشناخته است. آیا ممکن است الهامبخش آن داستان‌هایی باشد که بازرگانان مسیحی یا مبلغان نسطوری در اوایل سده‌های میانه با خود به کناره‌های غربی هند آورده باشند؟ بیشتر صاحب‌نظران این امر را رد می‌کنند، لیکن ما این احتمال را به کلی مردود نمی‌شناسیم. در هر حال، کریشنه کودک که غالباً در حجاری‌ها به صورت کودکی چاق و گوشتالو نموده شده است که بر روی چهار دست و پای خود می‌خزد، کمالی استثنایی و نادر به وی می‌بخشد. قهرمانی که نیازهای نیایش‌کنندگان خود را به همچون پدر یا برادری بزرگ‌تر برآورده می‌ساخت. شبان جوانی که خدایی عاشق‌پیشه بود، و چونان کودک، پسری. آیین نیایش کریشنه کودک برای احساس گرم مادری زن هندی سخت‌گیرایی داشت؛ و حتی امروز، زنان ساده‌دل هند، از آن‌که این خدای کودک را که به‌رغم قدرت عظیمش، شیطنتی شادی‌انگیز دارد می‌ستایند، خویشتن را «مادر خدا» می‌خوانند.

واسودوه، خدای محبوب هند غربی را در قرن‌های نخست قبل از میلاد، از قدیم با کریشنه یکی می‌دانستند، و ممکن است که تفسیر غلط این نام که آن را نسبتی اجدادی پنداشته‌اند، به پدید آمدن این روایت منجر شده باشد که، پدر کریشنه، وسودوه (با واکه کوتاه در هجای اول) نام داشته است. خدایان دیگر نیز – که اساساً مستقل بودند – به طریقی با کریشنه ارتباط و پیوند یافته بودند. مهم‌ترین این خدایان برادر بزرگش بله‌رامه بود که هلابوده^۱ (مسلح به خیش) و سنکرشنه^۲ نیز نامیده می‌شد. بله‌رامه که معمولاً خیشی چوبی بر شانه خود حمل می‌کرد، اصولاً خدای کشاورزی بود. برطبق روایات، وی در باده‌گساری افراط می‌کرد، و دارای پاره‌ای از خصوصیات سیلنوس^۳ بود. روزگاری معبد‌هایی هم برای پرستش او وجود داشت، اما در سده‌های میانه که اهمیت کریشنه بالا گرفت، از ارج وی کاسته شد. آیین پرستش پردیومنه، پسر کریشنه،

1. Halāyudha

2. Saṅkarṣaṇa

۳. Silenus: در اساطیر یونان، نام هر یک از موجوداتی که نیمی آدم و نیمی جانور بودند و در جنگل‌ها و کوهستان‌ها به سر می‌بردند. معمولاً به صورت افرادی سالخورده یا مست، سرخوش و چاق، و با ریش انبوه و سر طاس مجسم می‌شدند. – م.

انیرودده،^۱ نوه او، و نیز دوستش ارجونه، پهلوان دودمان پاندوه، چندان اهمیت نداشت. مهم‌ترین وابسته مؤنث وی، رادها، معشوقه محبوب دوران جوانی‌اش بود که در اواخر قرون وسطا همراه با وی عبادت و پرستیده می‌شد. را کمینی، ملکه مقرب او نیز از احترام برخوردار بود.

۹. به صورت «بودا». بودا آخرین تجسد تاریخی ویشنوست. به عقیده بیشتر عالمان علوم الهی، خدا به صورت بودا درآمد تا بدکاران را بفریبد، آن‌ها را به انکار وداها برانگیزد، و به این طریق محکومیت و فنای آن‌ها را مسلم گرداند. جیه‌دوه در گیته گوینده که یکی از قدیم‌ترین فهرست‌های ظهورات و تجسدهای ویشنو را در بر دارد، متذکر می‌شود که ویشنو به پاس عشق و علاقه‌ای که به حیوانات داشت، به صورت بودا تجسد یافت [۶۰]، تا به قربانی‌های خونین پایان بخشید. این امر احتمالاً ما را به زمینه و سبب واقعی تجسد ویشنو به صورت بودا رهبری می‌کند. نام وی به فهرست نام تجسدهای ویشنو افزوده شد، همچنان‌که نام خدایان دیگر اضافه شده بود، تا شاید عناصر بدعتگذار و نامتشرع را نیز به حوزه پرستش ویشنو بکشانند. تا همین اواخر معبد بودا در گایا در دست هندوها بود، و هندوان بودا را مانند یک خدای هندو می‌پرستیدند؛ اما به طور کلی، به تجسد بودا توجه زیادی مبذول نمی‌شد.

۱۰. به صورت «کالکین». کالکین تجسدی است که بعداً خواهد آمد. در پایان این عصر تیرگی، ویشنو به صورت انسانی سوار بر اسبی سفید، درحالی‌که شمشیری شعله‌ور در دست دارد، ظهور خواهد کرد. بدکاران و بددینان را به کیفر کردار خود خواهد رسانید، و پاکدینان و نیک‌سرشتان را پاداش خواهد داد، و عصر طلایی را از نو مستقر خواهد ساخت. این داستان یک افزوده بعدی به اسطوره ویشنوست، و در ادبیات یا تمثال‌نگاری اهمیت بسیار زیادی ندارد، اگرچه گفته می‌شود که بسیاری از هندوان ساده‌دل تجسد کالکین را بسیار جدی تلقی می‌کنند، و همان‌گونه که مسیحیان کهنه‌اندیش مشتاقانه منتظر ظهور مجدد عیسی هستند، هندوها هم ظهور کالکین را انتظار می‌کشند. قرینه‌های این داستان، در آیین مسیح، در اسب‌سوار کتاب مکاشفه یوحنا^۳ [۶۱] دیده می‌شود، لیکن الهامبخش اصلی داستان کالکین باید آیین بودایی

1. Aniruddha

2. Kalkin

۳. در باب نوزدهم مکاشفه یوحنا چنین آمده است: «... دیدم آسمان گشوده شد. در آن‌جا اسبی سفید که

باشد، که ظهور مایتریه را مدت‌ها قبل از آن‌که ویشنوپرستان موضوع تجسد کالکین را مطرح سازند، نوید می‌داده است. اندیشه‌ها و افکار زردشتی^۱ نیز ممکن است در پیدایش این اسطوره کمک کرده باشد.

شیوا

شیوا نیز مانند ویشنو در صورت‌های مختلف آن، خدایی محبوب و توده‌پسند بود که از رودره، خدای بی‌رحم و ستمکار ودایی (ص ۳۴۷) نشئت یافته، و بسیاری عناصر غیرآریایی یک خدای حاصلخیزی با آن درآمیخته بود. اگرچه فرقه‌های تکامل‌پذیرفته شیوایی اغلب از خدای منتخب خود یک پدر آسمانی کاملاً اخلاقی می‌ساختند، خصلت شیوا، برخلاف خصال ویشنو، جامع اضداد است. وی در مکان‌های ناپاک و ترسناک، مانند میدان‌های جنگ، سوختگاه اجساد، و چهارراه‌ها که در هند نیز مانند اروپا بسیار شوم و بدیمن تلقی می‌شد، دزدانه پرسه می‌زند. حلقه‌ای از جمجمهٔ مردگان بر گردن دارد، و پیرامونش را اشباح، ارواح خبیث، و دیوان و غولان فرا گرفته‌اند. وی مرگ و زمان (مهاکاله)^۲ است که همه‌چیز را تباه می‌سازد.

اما وی در عین حال زاهدی بزرگ و در کل خدای حامی زاهدان است. این جوگی بزرگ در دامنه‌های مرتفع هیمالیا روی پوست ببری می‌نشیند و به تفکر و مراقبهٔ عمیق می‌پردازد، و از تفکر و مراقبهٔ او دنیا پایدار می‌ماند. معمولاً او را درحالی نشان می‌دهند که گیسوی بلند درهم‌تنیده‌اش (جتا) به صورت طره‌ای بر تارک سرش کُله بسته، و در آن هلال ماه کار گذاشته شده و رود مقدس گنگ از آن روان است. وسط پیشانی‌اش چشم سومی دیده می‌شود که نشانه‌ای از بینش و حکمت بی‌انتهای اوست. گردنش سیاه است، و جای جراحت از سمی مهلک، آخرین چیزی بود که بر اثر چرخاندن اقیانوس



سوارش «امین و حق» نام داشت، زیرا به حق و عدل مبارزه و مجازات می‌کند. چشمان او مانند شعله‌های آتش بود و بر سرش تاج‌های فراوانی قرار داشت. بر پیشانی‌اش نیز نامی نوشته شده بود که فقط خودش معنی آن را می‌دانست. هیچ‌کس آن را نمی‌داند... و از دهانش شمشر تیزی برون می‌آمد تا با آن قوم‌های بی‌ایمان را سرکوب کند. او با عصای آهنین بر آنان حکمرانی خواهد نمود.»-م.

۱. بنابر معتقدات زردشتی، عمر جهان ۱۲,۰۰۰ سال است، و در آغاز هزاره‌های یازدهم و دوازدهم یک سوشیانت ظهور خواهد کرد، و در پایان دوازدهمین هزاره سوشیانت سوم یا سوشیانت مطلق پدید خواهد شد و جهان را نو خواهد کرد، مردگان را برخواند انگیخت، و قیامت و جهان معنوی را خواهد آراست.-م.

کیهانی از آن بیرون آمد، بر آن دیده می‌شود؛ وی آن سم را می‌خورد تا دیگر خدایان را از نابودی نجات بخشد. مارها، که وی خداوندگار آنهاست، برگردن و بازوانش پیچیده‌اند. بدنش را خاکستر پوشانده، کاری که مطلوب زهاد و مرتاضان است (= خاکسترنشینی). در کنار وی سلاحش که شمشیری سه‌تیغه است قرار دارد، و زن زیبایش پاروتی،^۱ و مرکبش نره‌گای موسوم به نندی^۲ در نزدیکی او دیده می‌شوند.

اگرچه شیوا در این سیمای خود همواره غرق در تفکر و مراقبه است، می‌تواند، به یمن قدرت الهی خویش، شخصیت خود را تقسیم کند. وی نه فقط خدای آرامش و خاموشی عرفانی است، بلکه خدای رقص^۳ (نتره‌راجه)^۴ نیز هست (لوح ۶۱). این سیمای شیوا مخصوصاً در سرزمین‌های تامیل‌زبان، آن‌جا که رقص‌های مذهبی بخشی از قدیم‌ترین سنت شناخته‌شده آنها بوده بسیار مطلوب است. وی در قصر آسمانی خود بر کوه کایلاسه، یا در خانه جنوبی خویش، معبد چیدمبرم^۵ یا تیلی^۶ (نزدیک ساحل دریا و حدود ۸۰ کیلومتری جنوب پوندیشری^۷)، که از لحاظ عرفانی با کایلاسه یکی است، به رقص می‌پردازد. شیوا دست‌کم ۱۰۸ نوع رقص ابداع و ابتکار کرده است که بعضی از آنها آرام و ملایم، و برخی تند و پرجنب‌وجوش و آمیخته با عیاشی و می‌گساری و هراس‌انگیز است. از رقص‌های نوع اخیر، معروف‌ترینش به «تانوده»،^۸ موسوم است که در آن خدای خشمناک، در حالی که ملازمان مست (گنه‌ها) گردش را گرفته‌اند، آهنگی وحشیانه می‌نوازد که موجب ویرانی عالم در پایان دوره کیهانی می‌شود.

صورت دیگری که این خدا بدان سیمای نیایش می‌شود، صورت «جنوب‌نگر»^۹ (دکشینامورتی)^{۱۰} (لوح ۶۳) نامیده می‌شود. در این سیمای استاد و معلم جهانی است، و به وضعی ساده و بدون تشریفات نشان داده می‌شود، که یک پایش بر روی زمین قرار دارد و پای دیگر بر تخته‌ای که بر آن می‌نشیند، در حالی که یک دستش را به علامت توضیح مطلبی بلند کرده است. این صورت شیوا شاید مدیون الهام‌های بودایی باشد.

اما شیوا بیشتر به صورت عضو بارز نرینه (لینگا) پرستش می‌شده است و اکنون نیز می‌شود (لوح ۲۶ - ب)، و آن ستون استوانه‌ای شکل کوتاهی با نوک مدور است که

1. Pārvatī

4. Naṭarāja

7. Pondicherry

10. Dakṣināmūrti

2. Nandi

5. Cidambaram

8. tāṇḍava

3. Lord of the Dance

6. Tīllai

9. South-facing

بازمانده آیینی قدیم‌تر از خود تمدن هند می‌باشد. مجسمه‌هایی به شکل عضو نرینه در بازمانده‌های تمدن هرپا یافت شده است. در نوشته‌های اولیه تامیل به برپا داشتن ستون‌ها یا تیرک‌های آیینی که به نظر می‌آید نماد آلت رجولیت بوده‌اند، اشاره شده است. آیین پرستش عضو نرینه که همیشه در میان اقوام غیرآریایی پیروی می‌شده است،^۱ مقارن با آغاز عصر مسیحیت وارد آیین هندو شد، هرچند در آغاز چندان اهمیت نیافت. در روزگاری به قدمت ریگ ودا، رودره، خدای کوهساران، با گیاهان و حیوانات مربوط بود. خدای شاخدار ذکرمانند موهنجودارو که گرداگردش را حیوانات گرفته‌اند، ممکن است نمونه صورت نوعی و کهن شیوا به مثابه خدای حامی باروری در انسان، حیوانات و گیاهان بوده باشد. شیوا در این صورت به نام پشوپتی (خدای حیوانات) خوانده می‌شود، و در جنوب هندوستان غالباً به صورت مردی با چهار دست نشان داده می‌شود که یک دستش در حالت برکت دادن است، دست دوم باز، و چنین می‌نماید که چیزی می‌بخشد، تبری بر دست سوم دارد، و از انگشتان دست چهارمش آهوی کوچکی به بالا می‌جهد (لوح ۶۲-ب).

بعضی از فرقه‌های شیوایی می‌گویند که شیوا یک سلسله ظهورات داشته است، اما این‌ها تقلید صرف از تجسدها و ظهورات ویشنوست، و در افکار شیوایی هیچ‌گاه نقش مؤثری نداشته است. با این حال، شیواگاه گاهی خود را به صورتی متجلی ساخته، یا تجسد موقتی پیدا کرده است تا دیوان را نابود سازد، یا فضیلت و عصمت جنگجویان و فرزندان را بیازماید. افسانه‌های بسیاری درباره‌ی وی گفته شده که بعضی از آن‌ها از ادب و نزاکت به دور است. مشهورترین این افسانه‌ها ازدواج وی با پارتوتی دختر هیمالیاست که تشخیص انسانی پیدا کرده است.

خدایان از دست اهریمنی به نام تارَکَه^۲ در عذاب بودند، و چنین پیش‌بینی شده بود که وی تنها به دست فرزند شیوا و دختر کوهستان نابود خواهد شد. لیکن شیوا مدام غرق در تفکر بود، و انتظار پیدایش فرزندی از او در نظر خدایان، دیگر احتمال بسیار ضعیفی داشت. با این حال، پارتوتی دختر زیبای هیمالیا به تقاضای آنان به خدمت و ملازمت شیوا درآمد: سعی بسیار نمود تا توجه شیوا را به خود جلب کند، اما در این راه توفیقی نیافت و شیوا به او توجهی

۱. پرستش قدرت‌های تولیدمثل در طبیعت که نمودار آن‌ها آلت تولیدمثل در مرد است، یکی از قدیم‌ترین و عمومی‌ترین پرستش‌های دینی جهان می‌باشد. در هند، شیوا مظهر این نوع پرستش بوده است. —م.

2. Tāraka

نمی‌کرد. همچنان‌که پاروتی می‌کوشید تا مگر دل شیوا را به دست آورد، کامه، خدای عشق که بیشترین تلاش خود را برای موفقیت وی به کار برده بود، بر اثر شعله‌های آتش که از چشم سوم شیوا بیرون می‌آمد به خاکستر مبدل شد. سرانجام پاروتی تصمیم گرفت که مانند شیوا زهد و ریاضت پیشه کند. لاجرم همه زیورآلات خود را کنار نهاد و به صورت زاهدی درآمد، و در قله‌ای مجاور مقر شیوامسکن گزید. در این حال توجه شیوا به وی جلب شد، و آتش عشق در درونش زبانه کشید. این دو طی مراسم باشکوهی که همه خدایان در آن شرکت داشتند، با هم ازدواج کردند. اندکی بعد پاروتی، اسکنده،^۱ خدای جنگ را بزاد، و همین کودک بود که پس از برومند شدن تارکه دیو را معدوم ساخت.

در جنوب هند داستان تقریباً مشابهی درباره ازدواج شیوا و میناکشی،^۲ دختر شاه مدورای از دودمان پاندیه‌ها رواج دارد، که یاد حوادث و رویدادهای آن در یکی از باشکوه‌ترین معابد جنوب هند محفوظ مانده است.

روابط ویشنو و شیوا

از آغاز مسیحیت – اگر نه قبل از آن – بیشتر هندوهای دانش‌آموخته یا شیوا را پرستش می‌کردند یا ویشنو را. و این بدان معنی است که فقط ویشنو یا شیوا در نظر آنان خدای والا یا به‌راستی خدای یگانه بود، و بقیه خدایان فقط تجلیات فرعی و ثانوی الاهی به شمار می‌رفتند، همان مقامی را داشتند که قدسیان و فرشتگان در اندیشه یک پیرو کیش کاتولیک رومی دارند. بدین ترتیب، یک ویشنوپرست هیچ‌گاه شیوا را انکار نمی‌کند، بلکه معتقد است که او هم خدایی است از جمله خدایان دیگر، مخلوق یا تجلی ویشنو یا برهمای جهان آفرینش. یک شیواپرست نیز ویشنو را به همین دید می‌نگریست و او را تجلی شیوا می‌پنداشت. این اختلاف‌نظر گاهی موجب برخوردها و احیاناً اذیت و آزاری هم می‌شد، لیکن دو شاخه بزرگ آیین هندو، کلاً همدوش با هم پیش می‌رفتند و بر این عقیده بودند که هر دوی این خدایان در تحلیل نهایی برحق هستند. آیین هندو اصولاً آسانگیر و روادار است، و به جای طرد کردن و راندن گرایش به جلب و جذب دارد. به همین لحاظ، پیروان عاقل‌تر شیوا و ویشنو از دیرباز دریافته بودند خدایانی را که می‌پرستند دو سیمای مختلف یک خدای واحد است. ذات الاهی چون الماسی است که سطوح و نماهای بی‌شمار دارد – دو سطح و نمای شفاف و بزرگ آن ویشنو و شیوا

هستند. سیماهای دیگر، خدایانی‌اند که پرستش می‌شده‌اند (یا می‌شوند). بدیهی است بعضی از سطوح بزرگ‌تر و شفاف‌تر از دیگر وجوه است و جلای بیشتری دارد، لیکن در حقیقت، فرد پارسا و دیندار از هر فرقه که باشد، الماس را به تمامی می‌پرستد - که در واقع کامل است. بیشتر هندوان پارسامنش، حتی بی‌سواد و جاهل آن‌ها، همواره در اساس یکتاپرست و موحد بوده‌اند. مثلاً کریشنه در بهگود گیتا می‌گوید:

«هر عابدی که از روی یقین
خدایی را پرستش کند،
من ایمان او را محکم می‌کنم،
و بدان ایمان او خدایش را می‌پرستد،
و خواست‌ها و آرزوهایش برآورده می‌شود،
زیرا آن منم که حاجات او را برآورده می‌سازم» [۶۲].

با این سابقه از رواداری و تساهل، جای شگفتی نیست اگر کوشش‌هایی برای هماهنگ ساختن آیین‌های ویشنوی و شیوایی به عمل آمده باشد. در دوران گوپته، نوعی تثلیث مقدس هندی (تریمورتی)^۱ با سه صورت: برهما در حکم خالق، ویشنو به منزله حافظ، و شیوا به مثابه مخرب، به وجود آمد. عقیده به تریمورتی در پاره‌ای از محافل مقبول و متداول بود، و در سرود زیبایی از کالیداس آمده است. این سرود الهامبخش امرسن^۲ در چکامه‌ای شد که زمانی بسیار شهرت یافت:

«ای تثلیث، تو را حمد می‌گویم،
که قبل از خلقت یکی بودی،
و بعد به سه صفت خود تقسیم شدی
و به کیفیت سه گانه درآمدی!...

1. Trimūrti

۲. Ralph Waldo Emerson (1803-1882) رلف والدو امرسن، نویسنده و شاعر آمریکایی. ابتدا کشیش شد، ولی استعفا داد (۱۸۳۲). در ۱۸۳۳ به اروپا سفر کرد، و با ادبیات زمان خود آشنایی بیشتر یافت، و مطالعه آثار اروپایی و ادبیات شرقی فکر او را وسعت داد. در ۱۸۳۶، در تشکیل گروهی که طرفدار مذهب «وجود برترین» بودند همکاری کرد. معتقد بود که رستگاری را باید در نفس خود جست‌وجو کرد، و این امر موجب خشم شدید مسیحیان متعصب شد. از آثارش: مردان نماینده (۱۸۵۰)، خصوصیات انگلیسی (۱۸۵۶)، اجتماع و انزوا (۱۸۷۰)، و تاریخ طبیعی فهم (۱۸۹۳) است. - م.

تو، یگانه‌علتی
تولد و زندگی و مرگ را،
و در هر سه شکل مختلف
از شکوه و عظمت خود سخن می‌گویی...

در چرخش روزان و شبان تو
همه‌چیز زندگی می‌کند و همه‌چیز می‌میرد.
هنگامی که تو بیداری ما زنده‌ایم،
و چون می‌خوابی، فنا می‌شویم....

سخت و نرم، بزرگ و کوچک،
سنگین و سبک، به همه حال همه‌چیز تویی.
هم جوهری و هم صورت،
هم لایزالی در قدرت....

تو عالم و معلومی،
تو آکل و ماکولی،
تو برهمنی و، تو قربانی،
تو عابد و معبودی، [۶۳].

پژوهندگان قدیم غربی که درباره آیین هندو مطالعه و بررسی می‌کردند، از تناظر میان تثلیث هندو و تثلیث مسیحیت شگفت‌زده شده بودند. این تناظر در حقیقت چندان کامل نیست، زیرا تثلیث هندو برخلاف تثلیث قدسی مسیحیت هیچ‌گاه واقعاً پا نگرفت. همه پیروان تثلیث هندو گرایش به آن دارند که یکی از خدایان را برتر از دیگران بدانند، و بدین ترتیب، از قرینه پیداست که سرود کالیداس خطاب به تریمورتی در واقع خطاب به برهمن است که خدای واقعی و قادر متعال پنداشته می‌شد. تریمورتی در حقیقت شکوفایی و رشدی مصنوعی بود که تأثیری واقعی بر جای نگذاشت.
از درهم‌آمیزی‌های مهم دیگر در مذهب هندو خدایی به نام هریهره^۱ (هری عنوان

1. Harihara

ویشنو بود، و هره نام شیوا) بود که به صورت تمثالی خصوصیات هر دو خدا را داشت و پرستیده می‌شد. آیین هریره در سده‌های میانه بسط و گسترش یافت، و در دکن توفیقی به دست آورد؛ در این جا معابد او را شاهان و بیجیه‌نگره حمایت می‌کردند - هم‌اکنون نیز این خدا مورد پرستش است.

الاهة مادر

الاهگان مادر در همه ادوار در هند مورد پرستش بوده‌اند، و در فاصله زمانی میان تمدن هریا و عصر سلسله گوپته، آیین پرستش الاهگان کمتر مورد توجه دانایان و متنفذان قرار گرفت، و تنها در عصر سده‌های میانه بود که این آیین از مقام الهام و گمنامی خارج شد و اهمیت واقعی پیدا کرد، زیرا در این هنگام بود که الاهگان از لحاظ نظری، باخدایان به‌منزله همسران آنان پیوند یافتند، و بار دیگر مورد نیایش و پرستش طبقات بالا قرار گرفتند.

نام این الاهة مادر «شکتی» بود، که نیرو و توان همتای نرینه خود را داشت. چنین تصور می‌شد که خدا بی‌کنش و متنزه از جهان مادی است، حال آن‌که عنصر زنانگی او فعال و ذاتی بود. در دوره گوپته، همسران خدایان وجودشان همیشه مورد تصدیق بود، اما شخصیت‌هایی شبیح‌مانند در الاهیات قدیم داشتند، پرستیدنشان از معابد خاصی آغاز شد. در کتیبه‌ای از اوایل قرن پنجم میلادی که در هند غربی یافت شده است، میوراکشکه^۱ نامی چنین می‌گوید:

«وزیر شاهی که برای کسب فضیلت،

این معبد مهیب را برپاداشت،

معبدی پر از ماده دیوان،...

مقدس در نظر مادران،

که در ظلمت محض، با صداهای بس بلند فریاد می‌زنند،

آن‌جا که نیلوفرهای آبی را تندبادها

تندبادهایی که بر اثر افسون و جادو برانگیخته شده‌اند

به لرزه در می‌آورند» [۶۴].

از این زمان به بعد اهمیت الاهیة مادر رفته رفته فزونی گرفت، تا آن‌که مقارن با حمله مسلمانان، موج ویشنوپرستی پارسایانه سراسر شمال هند را فراگرفت و پیشرفت آیین او را متوقف ساخت. آیین پرستش الاهیة مادر هنوز هم در بنگال و آسام قوی است، و در سایر قسمت‌های هند نیز معروف است.

مظهر عمده این الاهیة مادر، همسر شیواست، که در سیمای خیرخواهانه و نیکوکارانه‌اش پاروتی (دختر کوهستان)، مهادیوی^۱ (مهین الاهیة)، ستی^۲ (پارسا)، گوری^۳ (فریبا)، انه‌پورنا^۴ (روزی‌رسان)، یا به سادگی مادر (ماتا،^۵ به زبان تامیل امای^۶) نام داشت؛ و در سیمای عبوس خود دورگا (دوردست)، کالی^۷ (سیاه‌چهره) و چندی^۸ (شریر و درنده‌خو) خوانده می‌شد. «کوراوای»^۹ الاهیة موخش جنگ تامیل که در میدان جنگ در میان کشتگان می‌رقصید و گوشت آنان را می‌خورد، گرچه اصل و منشأ مستقلی داشت، از همان آغاز با وی یکی انگاشته شد.

الاهیة در سیمای شرور و درنده‌خوی خود غالباً به صورت پیره‌زن ساحرة زشت و مهبیی (لوح ۶۵) با دست‌های چندی که هر یک سلاحی برگرفته‌اند، با دندان‌های درنده گرازین، و زبان قرمزی که از دهانش بیرون آمده، و تاج گلی از جمجمه مردگان بر سر نهاده است، نشان داده می‌شود. مرکبش شیری است. گاه نیز او را به صورت زنی زیبا و جدی، در حال کشتن هیولایی که سرگاو میش دارد، به شیوة قدیس جرجیس^{۱۰} و ازدها تصویر می‌کنند (لوح ۳۹-ب). مهربان‌ترین سیمای این الاهیة وقتی است که به صورت زن جوان زیبایی با همسرش شیوا دیده می‌شود. شمایل‌نگاری تکامل یافته جالبی نیز به شکل «اردنهاریشوره»^{۱۱} وجود دارد که نیمی شیوا و نیمی پاروتی است، و مظهر وحدت خداوند را با شکتی او می‌نمایاند. همچنان که شیوا بیشتر به صورت نماد آلت مردانگی پرستیده می‌شد، به همین نحو هم دورگا به صورت نماد آلت زنانگی یا «یونی»^{۱۲} مورد پرستش قرار می‌گرفت. بر طبق افسانه‌ها، پاروتی در تجسیدی قبل از آن‌که عروس شیوا

1. Mahādevī

2. Satī

3. Gaurī

4. Annapūrṇā

5. Mātā

6. Ammai

7. Kālī

8. Caṇḍī

9. Korāvai

۱۰. Saint George: قدیس حامی انگلستان و از شهدای مسیحی که در قرن ۴ م می‌زیست. در زمان دیوکلتیانوس (Diocletian) شهید شد. نزد مسلمانان محترم و یکی از بزرگ‌ترین قدیسان کلیسای شرقی است. در نمایشنامه‌های قدیم وی کشته‌ای ازدهاست. ذکرانش ۲۳ آوریل است. -م.

11. Ardhanārīśvara

12. Yoni

بشود، در قالب ستی، دختر دکشه^۱ فرزانه متولد شد، و در آن زمان نیز همسر خدای بزرگ شد. هنگامی که پدرش با شوهر الاهی وی به منازعه پرداخت، او خود را در شعله‌های آتش قربانی او افکند و خاکستر «یونی» او در نقاط مختلف هند پخش شد که به «پیتِه»^۲ ها یا معبد های مقدس آیین وی مبدل گردید.

خدایان کوچک‌تر

خدایان بسیار دیگری نیز مانند ویشنو، شیوا و دورگا پرستیده می‌شدند. خدایان جدید آیین هندو، برخلاف خدایان وداها، دیگر وابسته به پدیده‌های طبیعی نبودند، بلکه بیشتر موجودات انسان‌مانندی پنداشته می‌شدند.

«برهما»، که در ادوار متأخر ودایی پرچاپتی نامیده می‌شد، به آرامی و تأنی راه افول پیمود. در نوشته‌های مقدس قدیم بودایی، برهما و ایندرا بزرگ‌ترین خدایان بودند، و در مهابهاراته همچنان اهمیت بسیار داشت؛ با آن‌که در حجاری‌های سده‌های میانه گاهی با چهارصورت نشان داده می‌شود، پس از سلسله‌گوپته خیلی کم پرستش می‌شد. یگانه معبدی که از برهما می‌شناسیم، همان است که در کنار دریاچه مقدس پوشکره،^۳ نزدیک اجمیر کنونی قرار دارد.

خدایان متعدد خورشید وداها در آیین هندو به صورت خدای واحدی درآمدند که معمولاً سوریه (خورشید) (لوح ۳۵ - الف) خوانده می‌شود. در روزگار سلسله‌گوپته و دوران سده‌های میانه معابد متعددی، مخصوصاً در هند غربی - که دروازه‌های آن به روی نفوذ و تأثیر دین زردشتی باز بود - برای خدای خورشید وجود داشت، و بعضی از پرستندگان وی او را بزرگ‌ترین همه خدایان می‌دانستند:

«او همان است که انبوهی از خدایان او را عبادت می‌کنند تا حیات یابند،

و نیکبختان او را می‌پرستند تا به آسایش رسند،

و نیز زاهدان پرستشگر او حواس خود را سرکوب می‌کنند،

تا از بر رستگاری خویش، سر به جیب درنگ و تأمل فرو برند،

- باشد که آن درخشنده، همان علت اولای اعتلا و سقوط عالم،

شما را پشتیبان شود.

1. Dakṣa

2. Pīṭha

3. Puṣkara

اولیای الهی، آن دانایان به حکمت حقیقی، با همه کوشش خود
به کنه ذاتش پی نبرده‌اند،
آن کس که اشعه جانبخشش هر سه جهان را نیروی حیات می‌بخشد،
و به هنگام طلوعش خدایان، نیمه‌خدایان و آدمیان او را تسبیح
می‌گویند،
آن که آرزوهای نیایش‌کنندگان خود را برآورده می‌سازد —
درود بر خورشید تابان، [۶۵].

ماه (چندره یا سومه)، که از نظر جنس مذکر محسوب می‌شد، در مقایسه با خورشید اهمیت مذهبی اندکی داشت، و چیزی بیش از نشان و نماد شیوا نبود. ماه، آیین پرستش جداگانه و مستقلی نداشت، لیکن به مثابه یکی از نه سیاره پرستیده می‌شد (ص ۷۳۱). آیین پرستش سیارات بر اثر بسط و پیشرفت علم احکام نجوم در سده‌های میانه عمومیت یافت، و تمثال و تصویر آن‌ها نسبتاً فراوان است.

ایندرا، خدای ودایی جنگ، بیشتر اعتبار و نفوذ خود را از دست داد، ولی صفات ویژه و اختصاصی جدیدی یافت. اینک او سوار بر فیل خود اراوته،^۱ پاسدار و نگهبان ربع شرقی جهان و فرمانروای یکی از طبقات پایین آسمان به نام امراوتی^۲ بود. تحت نام دیگر، یعنی شکره^۳ که شاید در اصل خدای متفاوتی، از زمره خدایان اصلی و عمده آیین اولیه بودایی بود، در مرتبه بعد از برهما قرار داشت. در قرون وسطا، معابد یا پرستندگانش اندک بودند.

ورونه، خدای همه‌جانگر ودایی (ص ۳۴۴ و بعد)، از قصر آسمانی خود فرود آمد تا خدای آب‌های زمینی بشود، اما پاسداری ربع غربی جهان را همچنان برعهده داشت. آیین نیایش ورونه خیلی زود از میان رفت، اما ماهیگیران تامیل مدت‌ها یک خدای دریایی را به نام ورونن^۴ به صورت نمادین «شاخ کوسه» می‌پرستیدند. با این همه، این خدا، یک خدای بومی تامیلی است که نامی آریایی یافته است.

یمه، پاسدار ربع جنوبی عالم و خدای مرگ و دهاها تا مدت‌ها در خاطره‌ها زنده بود، ولی به‌ندرت پرستش می‌شد. نقش وی تا حدی دگرگون شده بود، و دیگر آن خدای با

1. Airāvata

2. Amarāvati

3. Śakra

4. Varuṇa

روح و بشاش بهشت نبود، بلکه داور سرسخت و عبوس مردگان بود که بر برزخ‌ها حکومت می‌کرد، جایی که شریران و تبه‌کاران تا هنگام تولد مجددشان در آنجا رنج و عذاب می‌کشیدند. اندیشهٔ یک خدای داور، از جنبهٔ نظری بنا بر اصل کرمه لزومی ندارد، و ممکن است یک اندیشهٔ وارداتی غربی باشد، چه در آنجا در بسیاری آیین‌ها دیده می‌شود. یمه را گاهی کاتب مخصوص او، چیتره گوپته^۱ کمک می‌کند تا اعمال ارواح مردگان را با ترازو برسنجد، و در این حال وی به تحوت^۲ خدای مصری می‌ماند.

بر ریع شمالی جهان خدایی فرمانروایی می‌کرد به نام کویره،^۳ که خدای فلزات گرانبها، مواد معدنی، جواهرات و به‌طور کلی ثروت بود. این خدا با اسم دیگر، یعنی ویشرونه،^۴ برای نخستین‌بار به صورت کوتاه و مبهمی در نوشته‌های متأخر ودایی ظاهر می‌شود، و در کیش بودایی و جینی خدایی کاملاً شناخته‌شده است. وی در شهر جواهرنشان الکا،^۵ نزدیک کوه کایلاسه منزل دارد، و بر خیل کوتوله‌ها (گوهیکه)^۶ و پریان (یکشه)^۷ حکومت می‌کند. عموماً او را به صورت کوتوله‌ای با شکمی بزرگ نشان می‌دهند. وی موضوع یک آیین پرستشی بود، ولی آیینی که چندان اهمیت نداشت.

این چهار خدا، یعنی: یمه، ایندرا، ورونه و کویره، به لوکه پاله^۸ یا پاسداران جهان معروف بودند. در متن‌های جدید، چهار پاسدار دیگر برای رُبع‌های میانی جهان بر این عده افزوده شد - سومه در شمال-شرق، وایو (خدای باد) در شمال-غرب، اگنی در جنوب-شرق، و سوریه در جنوب-غرب. از این چهار خدا، اگنی خدای آتش، در عصر حماسه‌ها همچنان از اهمیت برخوردار بود، لیکن او نیز به میزان زیادی نفوذ و تسلط خود را در تخیل روزگاران بعد از دست داد، حال آن‌که وایو، خدای باد، جز در نزد مکتب مَدَهَو^۹ (ص ۴۹۳ و بعد)، خدایی پر از ابهام و ادراک‌ناپذیر بود.

اسکنده، خدای جنگ، که کوماره^{۱۰} (شاهزاده)، کارتیکه^{۱۱} و در جنوب سوبره منیه^{۱۲} نامیده می‌شد، احتمالاً اصل غیرآریایی داشت. وی پسر شیوا و پاروتی، و یگانه وظیفه‌اش، بنابر روایات، کشتن تارکۀ دیو بود که به هیچ‌وجه محبوبیت و

1. Citragupta

۲. Thoth: در دین مصر قدیم، منشی و بایگان خدایان. اصلاً از خدایان وابسته به ماه بود. -م.

3. Kubera

4. Vaiśravaṇa

5. Alakā

6. guhyaka

7. yakṣa

8. Lokapāla

9. Madhva

10. Kumāra

11. Kārtikeya

12. Subrahmanya

مردم‌پسندی او را توجیه نمی‌کند. پرستش اسکنده از آغاز عصر مسیحیت در شمال هند رواج داشت، اما در قرون وسطا راه انحطاط پیمود. وی در جنوب اهمیت بیشتری یافته بود، زیرا نام و صفات او را بر خدای عمدهٔ تامل‌های قدیم، موسوم به موروگانی منتقل ساختند، و به همین نام است که اسکنده هنوز گاهی در کشور تامل شناخته می‌شود. موروگانی به صورت اصلی خود خدای کوهستان‌ها بود که در رقص‌های مستانه و عیاشانه، به صورت مرد درمانگری تشخیص می‌یافت که نیزه‌ای (ولان)^۱ در دست داشت، و رقاصان او را با خدا یکی می‌شمردند. وی شور و هیجان جنسی در دختران و زنان برمی‌انگیخت، و رقص‌های موروگانی با عیاشی و میگساری همراه بود. موروگانی تاملی به نیزه‌ای مسلح بود، و در ضیافت‌های آدمخواری مادر درنده‌خویش، کوراوای در میدان‌های جنگ، با او همراه می‌شد. از همین روست که یکی شمردن او با اسکنده آریایی شگفتی‌آور نیست، اگرچه خصلت اصلی موروگانی به منزلهٔ خدای باروری حتی امروز نیز آشکار است. اسکنده را عموماً به صورت مرد جوان زیبایی که غالباً شش چهره دارد و بر طاووسی سوار است نشان می‌دهند.

گنشه^۲ یا گنپتی^۳ (لوح ۵۹- پ) رئیس گنه‌ها (طبقه‌ای از نیمه‌خدایان که ملازم شیوا بودند)، پسر دیگر شیوا و پاروتی، نیز یکی از خدایان بنام هند است که در مغرب زمین شهرتی بسزا دارد. وی سر فیل، دندان‌گراز و شکمی بزرگ دارد، و بر موشی سوار است. در جرگهٔ خدایان متأخر هندو پیش از قرن پنجم میلادی نامی از وی نیست، و قبل از قرون وسطا چندان اهمیت نداشت. از قرار معلوم، وی از یک خدای فیل اولیهٔ غیرآریایی باقی مانده است، لیکن در آیین هندو صورتی معتدل و با فرهنگ یافته است. او را «خدای مانع»ها (ویگنش‌وره)^۴ می‌نامند، و در آغاز هر کاری برای برطرف کردن موانع و مشکل‌ها او را نیایش می‌کنند. وی مخصوصاً به فعالیت‌های ادبی و تربیتی علاقه‌مند است، و حامی دانشمندان دستورزیان می‌باشد؛ نسخه‌های خطی و کتاب‌های چاپی غالباً با این عبارت فرخنده: شری - گنشایه‌نامه^۵ «درود بر خدای گنشه» آغاز می‌شود. این خدای بشاش، باروح و نیکوکار تقریباً در نزد هر فرد هندو، اعم از شیواپرست یا ویشنوپرست مورد احترام بود، و هنوز هم هست. در سده‌های میانه فرقهٔ کوچکی او را خدای عمدهٔ خود می‌دانستند، لیکن وی به‌طور نسبی مقام متواضعانه ولی با اهمیتی داشت.

1. Vēlaṇ

4. Vighneśvara

2. Gaṇeśa

5. Śrī-Gaṇeśāyanaṃ

3. Gaṇapati

هنومن^۱، بوزینه خدا یا خدای بوزینه، پسر وایو و دوست و خدمتگزار رامای بود؛ بدون شک مدت‌ها قبل از این‌که در سلکخدایان هندو قرار گیرد، خدایی مقبول و محبوب عامه بود. وی هنوز هم خدای مهم روستاها به شمار می‌رود، و در بسیاری از معابد به صورت بوزینه‌ای با اندامی کمابیش انسانی پرستش می‌شود. او روح نگهبان نیکوکار است، و هم به احترام اوست که میمون‌ها در هند عموماً مقدس تلقی می‌شوند. کامه (میل و خواهش)، که با اسامی و صفات متعدد بسیار شناخته می‌شود، خدای عشق هندی بود. او نیز نظیر همتای اروپایی خود به صورت جوان زیبایی مجسم می‌شود که تیر و کمانی در دست دارد، لیکن کمان اروس^۱، خدای عشق، هندی از فی نیشکر است، و زه آن را صفی از زنبوران عسل تشکیل می‌دهد و تیرهای آن نیز از گل است. خیل پریان دریایی (اپسرس) در ملازمت او هستند، و یکی از آنان درفش او را حمل می‌کند که بر روی آن تصویر یک هیولای دریایی نقش شده است. در «سرود آفرینش» (ص ۳۶۰ و بعد) به کامه اشاره شده است، و در قطعات دیگری از نوشته‌های ودایی به منزله نخستین موجودی که از آشوب ازلی (خائوس) به وجود آمده، از وی یاد شده است. لیکن این کامه مسلماً خدای عشق هندو نیست، بلکه تشخیص مبهمی از میل و خواهش کیهانی است. به اعتبار این اشارات اولیه، عالمان الهی هندو بر این باور بودند که کامه والدینی ندارد، بلکه به‌طور خلق‌الساعه در آغاز ظاهر شده است تا همچون واسطه‌ای در فرایند کیهانی عمل کند. تیرهای ساخته از شکوفه و گل او در دل خدایان و آدمیان یکسان تأثیر می‌گذارد و آنان را شیفته و بی‌قرار می‌سازد، و تنها یک‌بار این تیر کارگر واقع نشد، و آن هنگامی بود که کامه در صدد برآمد تا شور عشق را در خدای بزرگ، شیوا برانگیزد، ولی بدنش سوخت و خاکستر شد (ص ۴۵۶ و بعد)، اما بار دیگر، بر اثر لابه و زاری همسر محبوبش، الاله رتی (لذت) به زندگی بازگردانیده شد. در منابع و نوشته‌ها غالباً از او سخن می‌رود، و از قرار معلوم در میان جوانان - از پسر و دختر - خدایی محبوب بود و سالانه به افتخار او جشن‌هایی برپا می‌شد (ص ۳۰۱). ماره بودایی (ضارب) گاهی با کامه یکی شمرده می‌شد، اما وی صفت‌های اهریمنی داشت و نوعی شیطان بود، و

۱. Eros: در اساطیر یونان، خدای عشق. وی نیروی عشق در تمام تجلیات آن است. به صورت جوانی بالدار و طفلی مسلح به تیر و کمان نمایش داده می‌شد. در ادوار بعد، مخصوصاً در دروه رومیان به صورت طفلی نمایش داده می‌شد. اروس مطابق کوپیدو (Cupid) در اساطیر رومی است. او را برخاسته از خائوس و یکی از کهن‌ترین خدایان می‌دانند. - م.

جهان مادی، شهوت و شر را تجسم می‌بخشید. داستان وسوسه‌های او در دل بودا یکی از معروف‌ترین افسانه‌های بودایی است.

هر یک از خدایان الاهی در حکم متمم خود داشت که همسر وی به شمار می‌رفت، لیکن بیشتر اینان بازتاب‌های کمرنگی از خود خدایان بودند، و همان نام‌ها را با پسوند تأنیث داشتند (از قبیل ایندرانی،^۱ برهمانی^۲ و غیره). این الاهگان غالباً به صورت گروهی - معمولاً در دسته‌های هفت نفره - مورد پرستش بودند، و گاهی نیز خدایان کارتیکه و گنشه به آنان افزوده می‌شدند؛ تصویر دسته‌جمعی این الاهگان (ماتریکا،^۳ امبیکا؛^۴ مادران کوچک) در حجاری‌های سده‌های میانه کاملاً متداول و مرسوم بود. الاهگان به‌طور کلی، نظیر الاهی دورگا که باید او را یکی از سه خدای اصلی آیین هندو به شمار آورد، از اهمیت برخوردار بوده‌اند.

لکشمی (اقبال و سرنوشت) همسر ویشنو که گاه شری^۵ نامیده می‌شد، الاهی نیکبختی، و نعمت و برکت دنیوی بود. در بعضی از افسانه‌ها او با ویشنو همزیست است، لیکن بنابر افسانه‌های دیگر، وی با شکوه و جلال کامل خود، نظیر آفرودیت،^۶ از چرخاندن اقیانوس ازلی به وجود آمد (ص ۴۴۶). عموماً او را به صورت زنی در کمال زیبایی نشان می‌دهند که بر نیلوفری نشسته است، و نیلوفر دیگری در دست دارد؛ دو فیل ملازم او هستند، و با خرطوم خود مرتباً بر او آب می‌افشانند. اگرچه وی هیچ‌گاه موضوع آیین خاصی نبوده، تمثال‌هایش فراوان است، و به‌منزله خدایی کمکی بسیار مورد پرستش بوده است. گفته می‌شود که وی خود را به صورت همسر متجسد ویشنو متجسم کرد، و بدین ترتیب، در مقام سینا، بانوی راما، و مرتبت^۷ را کمینی، ملکه مقرب کریشنه، و به همتای رادها، معشوقه ایام جوانی‌اش پرستیده شد.

سَرسَوْتی (لوح ۴۵ - ب) همسر برهما، پشتیبان هنر، موسیقی و ادبیات نقشی خودمختار داشت. در ریگ وداوی رود مقدسی بود، لیکن در نوشته‌های متأخر ودایی با الاهی فرضی به نام واج^۸ (گفتار) که اهمیتی موقت و گذرا داشت، عینیت داده شد. او

1. Indrāṇī

2. Brahmanī

3. Mātṛkā

4. Ambikā

5. Śrī

۶. Aphrodite: در دین یونانی، الاهی عشق و زیبایی و حاصلخیزی، مطابق ونوس رومیان. گفته می‌شود که از کف‌های دریایی برخاست که خون اورانوس در آن ریخته بود. اروس فرزندش بود. پرستش وی ممکن است اصلاً از مشرق‌زمین بوده باشد. - م.

7. Vāc

را به صورت زن جوان زیبایی نشان می‌دادند که غالباً وینا یا چنگ هندی و کتابی در دست دارد، و قویی^۱ ملازم اوست. بنابر سنت وی مبدع و مبتکر زبان سنسکریت و خط دوناگری^۲ است. سرسوتی همواره مورد پرستش دانش‌پژوهان، نویسندگان و موسیقیدانان بوده، و آیین نیایش وی هنوز هم برجاست.

نیمه‌خدایان و ارواح

علاوه بر خدایان عمده بزرگ، شمار نامحدودی خدایان کوچک‌تر هم وجود داشت. هر دهکده و روستایی خدا یا الاهی محلی (گرامه‌دوتا)^۳ خود را داشت، و آن غالباً فتیش^۴ یا پیکره نتراشیده و بی‌ظرافتی بود که در زیر درخت مقدسی نصب شده بود. بعضی از این خدایان با باروری روستایی، در فرایند همسان‌گردی، مقبولیت بی‌حدی می‌یافتند. الاهگان محلی غالباً به‌طور مبهم با دورگا یکی شمرده می‌شدند، اما به‌ندرت کاملاً جذب انگاره‌های اساطیری می‌گردیدند، آن‌ها در حاشیه جرگه خدایان سنتی موجودیت مستقل خود را حفظ می‌کردند. عمده‌ترین این الاهگان شیتلا^۵ (سرما) بود که در کشورهای تامیل‌زبان، ماری‌یمی^۶ (مادر مرگ)، الاهی آبله نامیده می‌شد، و برای پیشگیری و درمان این بیماری، مخصوصاً مادران به خاطر حفظ سلامت کودکانشان آن را می‌پرستیدند. همچنین منسا^۷ الاهی مار، انسان را از مارگزیدگی محفوظ می‌داشت. برای پرستش او در دوران مورد مطالعه ما مدرکی در دست نیست، لیکن در طی قرون وسطا در بنگال، در جرگه خدایان سنتی وضع بسیار محترمانه‌ای داشت، و مسلماً در دوره‌های پیشین توده مردم او را پرستش می‌کردند. خدای مذکری از این نوع که در روزگار قدیم در حومه شهر تامیل قبول عام یافته بود، آیترا^۸ بود، خدایی نیکوکار، و

۱. همسه (Hamsa): دقیقاً نوعی غاز است، لیکن با توجه به دلالت ضمنی کلمه غاز، همسه را معمولاً در این جا و دیگر آثار قدیم هندی به «قو» ترجمه می‌کنند.

۲. Devanāgarī: مهم‌ترین الفبای هندی است که تاحدی هجایی می‌باشد، و زبان سنسکریت به آن نوشته می‌شود. - م.

3. grāmadevatā

۴. Fetish: لفظی مأخوذ از پرتغالی، به معنی سحر، طلسم و تعویذ که اصلاً به بت‌ها و طلسم‌های مردم افریقای غربی اطلاق می‌شد، و اکنون به همه اشیای مشابه گفته می‌شود. معتقد بودند که فتیش‌ها دارای نیرویی سحرآمیز هستند که آن را می‌توان برای برآوردن امیال آدمی جلب کرد. - م.

5. Śitalā

6. Māriyammai

7. Manasā

8. Aiyānar

پشتیان و نگهبان پرستندگان خود بود و نزد روستاییان احترام بسیار داشت، و گاهی او را پسر شیوا می‌پنداشتند. شهرهای قدیم هند نیز مانند شهرهای دنیای قدیم غرب خدایانی داشتند که حافظ و پاسدار آن‌ها بودند؛ این خدایان نگهبان شهرگاهی از اعضای مهم جرگه خدایان بودند، ولی اغلب فقط اهمیت و اعتباری محلی داشتند. علاوه بر این خدایان محلی، عالم پر از نیمه‌خدایان و ارواح خیر و شر بود.

ارواح مار (ناگه)، که صورت انسان و دم مار داشتند، از چیزهایی بودند که از دوران کهن پرستش می‌شدند. مسکن آنان در شهر زیبای زیرزمینی بهوگوتی^۱ بود. آنان از گنج‌های بزرگی حفاظت می‌کردند، و گاهی بعضی از آن‌ها را به مناسبتی، به آدمیان مورد توجه و لطف خویش ارزانی می‌داشتند. این ارواح ممکن بود کاملاً به صورت انسان درآیند. تعدادی از شاهان سلسله‌های قدیم هند مدعی آن بودند که از پیوند آدمیزاده پهلوانی با یک ناگینی^۲ به وجود آمده‌اند. احتمالاً صورت نوعی ناگه‌ها، قبایل سیاه‌چرده بدوی‌ای بودند که آریایی‌ها در حین پیشروی خود در هند با آن‌ها برخورد کرده بودند، زیرا یک قبیله بدوی موسوم به ناگه تا امروز در آسام وجود دارد. آیین پرستش مار در هند چندان شایع است که آیین ناگه‌ها مسلماً بایستی مقدار زیادی مدیون آیین‌های مارپرستی محلی که بسیاری از قبایل در سراسر هند از آن پیروی می‌کرده‌اند، باشد.

یکشه‌ها که معمولاً با خدای کوبره وابستگی داشتند، نوعی کوتوله یا گورزاد یا پری بودند که مورد احترام روستاییان بودند. قبل از دوره مسیحی، آیین آنان کاملاً رواج و گسترش یافته بود، لیکن پس از آن‌که خدایان بزرگ هندو پرستش بیشتری یافتند، از اهمیت آنان کاسته شد. معمولاً چنین تصور می‌شد که آن‌ها دوست آدمیانند، اما زنانشان گاهی شریر و پتیاره می‌شدند، و کودکان خردسال را می‌خوردند.

گندهروه‌ها^۳ از ادوار ودایی در مقام خدمتگزاران ایندرا و خنیاگران آسمانی باقی مانده بودند، و به نظر می‌رسد که در عصر بودا، مخصوصاً با آبستنی و زایشگری ارتباط داشتند، و حضور یک گندهروه برای عمل آبستنی ضروری دانسته می‌شد. کیتَره‌ها^۴ با آنان ارتباط می‌یافتند، و گاهی شاخه‌ای فرعی از رده آنان تلقی می‌شدند. اینان نیز رامشگران آسمانی بودند، سر آدمی و بدن اسب داشتند، و از این لحاظ با

1. Bhogavati

2. nāgini

3. Gandharvas

4. Kinnars

قنطورس^۱ های یونان و روم کاملاً شباهت داشتند، و احتمال دارد با آن‌ها وابسته و مربوط بوده‌اند.

گندهروه‌ها جملگی از جنس ذکور بودند. همتایان مؤنث آن‌ها، یعنی اپسرس‌ها، در ادوار ودایی با آب ارتباط داشتند، اما بعداً به آسمان انتقال یافتند. اینان زنان زیبا و شهوترانی بودند، و مخصوصاً از وسوسه کردن زاهدان و ریاضتگرا در هنگامی که به بحر تفکر و مراقبه فرو رفته بودند، لذت می‌بردند. به همین ترتیب بود که منکا،^۲ یکی از اپسرس‌ها موفق شد ویشوامیتره فرزانه را بفریبد، و شکونتلا، قهرمان زن درام معروف کالیداس را آبهستن کند (ص ۶۴۶ و بعد). دیگر از اپسرس‌های داستانی معروف، اوروشی،^۳ قهرمان درام دیگر کالیداس بود که داستان عشق او به پوروروس،^۴ شاه فانی (ص ۵۹۷ و بعد) به قدمت ریگ‌ودا می‌باشد. اپسرس‌ها گاه در نقش والکیری^۵ ها ظاهر می‌شوند، و قهرمانانی را که کشته شده‌اند از میدان‌های جنگ برمی‌دارند و به آسمان می‌برند، تا عاشق و دلدار آن‌ها شوند.

دسته دیگری از نیمه‌خدایان، ویدیاده‌رها یا جادوگران آسمانی، موجودات مرموزی بودند که در شهرهای سحرآمیزی در بلندی‌های هیمالیا به سر می‌بردند. اینان نظیر مونی‌های ودایی (ص ۳۵۵) می‌توانستند در هوا پرواز کنند، و به اراده خود تغییر شکل دهند و عموماً مورد علاقه مردم بودند.

ریشی‌ها (فرزانگان یا به‌طور تحت‌اللفظی بینایان)^۶ تدوین‌کنندگان سرودهای ودایی و دیگر حکیمان افسانه‌ای روزگاران قدیم بودند که بعداً به آسمان انتقال یافتند، و وضعی

۱. Centaur: در اساطیر یونان، نژادی از جانوران که نیمه اسب و نیمه انسان بودند، و در کوه‌های تسالی و آرکادیا به سر می‌بردند و عموماً وحشی بودند. صورت فلکی قنطورس از آن‌ها نام گرفته است. — م.

۲. Menakā: فرشته زیبای آسمانی که به زمین فرود آمد تا ویشوامیتره را به دام عشق خود گرفتار کند. این مرد روحانی در یکی از جنگل‌های سبز و خرم هند در صومعه‌ای به ریاضت و پرستش مشغول بود، تقوا و زهدش به درجه‌ای رسید که دیگران بر او حسد بردند و بر آن شدند که فریبش دهند. لاجرم منکا را سر راهش قرار دادند، و او توانست دل از پیر روحانی ببرد. از نتیجه عشق آن‌ها دختری به جهان آمد که در زیبایی همتا و همسری نداشت. اما مرد روحانی از قبول دختر سرباز زد و او را در جنگل رها کرد. پرنده‌گان جنگل او را مانند جوجکان خود بزرگ کردند، پرورش دادند و او را شکونتلا یعنی «مرغ پرورده» نام نهادند. — م.

3. Urvaśī

4. Purūravas

۵. Valkyrie: در اساطیر ژرمنی، دخترانی جنگاور که بر جنگ‌ها فرمان می‌راندند، کسانی را که باید بمیرند انتخاب می‌کردند، و ارواح قهرمانان را به آسمان می‌بردند. آنان را به صورت زنانی سوار بر اسب در میان هوا، کلاهخود بر سر، و نیزه در دست تصور می‌کردند. — م.

6. Seers

نظیر وضع خدایان به دست آوردند. عمده‌ترین آنان فرزنانگان هفتگانه بودند که آن‌ها را با ستارگان دباکبر – ماریچی،^۱ اتری، انگیراس،^۲ پولستیه،^۳ پوله‌هه،^۴ کرتو،^۵ و سیشته – یکی می‌دانستند. فرزنانگان عمده دیگر کشیپه و دکشه^۶ بودند که بنابر پاره‌ای داستان‌ها، نیای خدایان و انسان‌ها به شمار می‌رفتند، ناره^۷ که عود هندی را اختراع کرد و خدای حامی موسیقی بود، ویشوامیتره، از طبقه کشتریه بود و با زهد و پارسایی خود، خویشان را تا مقام برهمنی رسانید، و نامش در بسیاری از داستان‌ها ذکر شده است؛ بریهشپتی،^۸ آموزگار خدایان و دیوان، در دوران ودایی خدایی بود، لیکن از مقام خدایی فرو افتاد و فرزانه‌ای شد – او را با ستاره مشتری یکی می‌دانند، و ظاهراً هموست که نظام مادی‌اندیشی را در فلسفه و علم کشوردارای بنیان نهاده است. و بالاخره اگستیه، که به ساکنان جنوب دین و فرهنگ آموخت. سیددهه‌ها،^۹ در هر رتبه‌ای پایین‌تر از فرزنانگان، یعنی ریشی‌ها قرار داشتند، و آن‌ها طبقه وسیعی از مقدسان بودند که به علت زهد و پارسایی در آسمان مقام و منزلتی برای خود به دست آورده بودند.

در میان ارواح شریر و اهریمنی، مهم‌تر از همه اسوره‌ها یا دیوان بودند. لفظ اسوره^{۱۰} در دوران ودایی به پاره‌ای از خدایان اطلاق می‌شد (ص ۳۴۴ و ۳۴۵)، اما در آیین هندو این نام برای گروهی از موجودات ماورای طبیعی به کار رفت که همواره با خدایان در جنگ بودند، و گاهی نیز موجبات ناراحتی آنان را فراهم می‌ساختند، ولی هیچ‌گاه بر آنان چیرگی نمی‌یافتند. آن گروه از موجودات که خطرشان برای انسان مستقیم و مسلم بود، طبقات مختلف جنیان و گورزاده‌ها، از قبیل راکشسه‌ها، بودند که معروف‌ترینشان راونه،^{۱۱} شاه دیوآسای ده سر لَنکا^{۱۲} (سیلان) بود که راما او را شکست داد و به قتل رسانید. هیچ‌یک از راکشسه‌ها به اندازه راونه قدرت نداشت، لیکن جملگی آن‌ها مهیب و خطرناک بودند و صورت‌های وحشتناکی به خود می‌گرفتند، و شب‌ها در جاهای تاریک به کمین می‌نشستند و آدمیان را می‌کشتند و اجسادشان را می‌خوردند، یا به نحو دیگری به مردم آسیب می‌رساندند. دسته‌ای دیگر که به این وحشتناکی نبودند پیشاچه‌ها بودند، نظیر ناگه‌ها، ممکن است مبنای وجودی آن‌ها یکی از قبایل وحشی

1. Marīci

2. Aṅgiras

3. Pulastya

4. Pulaha

5. Kratu

6. Dakṣa

7. Nārada

8. Bṛhaspati

9. Siddhas

10. Asuras

11. Rāvaṇa

12. Lankā

بوده باشد، چه یکی از لهجه‌های فرودین زبان پراکریت به آنان نسبت داده می‌شد. این دو طبقه از دیوان میدان‌های جنگ، مرده‌خانه‌ها و مکان‌های مرگ غیرطبیعی را قرقگاه خود کرده بودند، همچنان‌که طبقه‌ای از دیوان موسوم به وتاله^۱ یا وامپیر^۲ ها، به جسد مردگان داخل می‌شدند و در آن‌جا مسکن می‌گزیدند. و بالاخره شب پُر بود از اشباح (پرته،^۳ بهوته^۴) یا ارواح برهنه‌کسانی که به مرگ غیرطبیعی دچار شده بودند و برای آنان مراسم شرادده به جا آورده نشده بود. این گروه برای آدمیان، مخصوصاً بستگان زنده خود بسیار خطرناک بودند.

آیین پرستش هندوان به عبادت، پیشکشی و قربانی در برابر خدایان و نیمه‌خدایان محدود نبود، زیرا سراسر طبیعت به نحوی از انحاء جنبه الهی داشت. مردان بزرگ و مقدس، چه در زمان حیات خود و چه پس از مرگ مورد حرمت و تعظیم بودند، زیرا بهره‌ای از الوهیت داشتند. مثلاً نایه‌نرهای شصت‌وسه‌گانه آیین شیوا و آوارهای دوازده‌گانه آیین ویشنو در تأمیل هنوز از مقامی نیمه‌خدایی برخوردارند، همچنان‌که آموزگاران بزرگ دینی دیگر نیز همین وضع را دارند. نه فقط آدمیان، بلکه حیوانات مخصوصاً گاو و گیاهان هم مقدس بودند – و هنوز هم هستند. بنابر افسانه‌ها، گاو سوربھی^۵ که مادر همه گاوان به شمار می‌رود، یکی از گنجینه‌هایی بود که در چرخاندن اقیانوس کیهانی به دست آمد. فراورده‌های پنج‌گانه گاو (پنجه‌گویه)^۶ – شیر، ماست، کره، پیشاب و تپاله – همه به نوعی خاصیت تطهیرکنندگی دارند، به‌ویژه اگر به صورت مخلوط واحدی ترکیب شده باشند. به‌رغم مقدس بودن گاو در آیین هندو الاهی گاو وجود نداشت، و معبدی که به افتخار سوربھی و انواع گاوهای «حاجت‌دهنده» افسانه‌ای – که با دوشیدن شیر آن‌ها آرزوها برآورده می‌شد – برپا شده باشد، در میان نبود. چهارپایان و جانواران زنده مورد احترام بودند، نه از سر این‌که نماینده خدایی بودند، بلکه صرفاً به خاطر وجود خودشان. از طرف دیگر، گاو نر از این‌که مرکب شیوا بود

1. Vetāla

۲. Vampire: نوعی خفاش که از خون تغذیه می‌کند. بینی این حیوان به غشایی شبیه سر نیزه مجهز است و دندان‌های ثنایا و انیاب بسیار بُرنده دارد. آهسته بر شکار خفته خود حمله کرده قسمتی از پوست آن را می‌کند و خورش را می‌مکد. – م.

3. Preta

4. bhūta

5. Surabhi

6. Pañcagavya

حرمت داشت؛ تمثال‌های نندی در بیشتر معابد شیوایی موجود است، و با تقدیم هدایا از آن تجلیل می‌شود.

در هند باستان، پس از گاو، شاید مار محترم‌ترین همهٔ حیوان‌ها بود. مارهای افسانه‌ای از قبیل ششه (ص ۴۴۳) و واسوکی (ص ۴۴۶) مایهٔ اهمیت و اعتبار مارها بودند، لیکن آیین پرستش مار بدون شک از سطوح بسیار ابتدایی نشئت گرفته است، زیرا مار اسرارآمیز در سراسر دنیا، به مثابهٔ نماد مرگ و باروری، هر دو مورد احترام اقوام نامتمدن بوده است. تقدیم هدایا به مار که در آغاز فصل باران صورت می‌گرفت، قسمتی از شعایر خانوادگی آیین هندو بود. مورچال منزل مار تلقی می‌شد. حیوانات دیگر اگرچه وابسته به خدایان مختلف بودند، در آیین پرستش هندو نقش مهمی نداشتند. بوزینه که در بسیاری از قسمت‌های هند، در نزد روستاییان و مردم عادی مورد احترام است، در متون قدیم هندو جنبهٔ تقدس خاصی ندارد.

پرستش درختان که نزد اقوام قدیم در سراسر گیتی مرسوم بود، در هند نیز رواج داشت. هر روستا درخت یا بیشهٔ مقدسی خاص خود داشت؛ مخصوصاً پیپاله^۱ یا اشوته^۲ (پیپال، انجیر مذهبی^۳) که تقدس آن به آیین بودایی نیز سرایت کرد، و وته^۴ یا نیه‌گروده^۵، بانیان^۶ (انجیر هندی)، که ریشهٔ هوایی آن از سر شاخه به زمین می‌رسد، مبنای بسیاری از نمادهای مذهبی را تشکیل می‌دهد. بسیاری از درختان دیگر هم کم‌وبیش مقدس بودند، از جمله آشوکا (ص ۲۹۴)، که زنان برای بچه‌دار شدن بدان نذر و نیاز می‌کردند. همچنین گیاهان مقدسی وجود داشت نظیر تولسی^۷، نوعی ریحان که با ویشنو وابسته بود، و هنوز هم در بسیاری از حیاط منازل هندی کاشته می‌شود و با دقت تمام از آن مراقبت می‌کنند. دو نوع علف نیز یکی کوشه^۸ و دیگری دربهه^۹، از روزگار ودایی تا حال مقدس بوده‌اند؛ اما گیاه ودایی سومه در بوتۀ فراموشی افتاده است.

هر تپه یا کوهی تاحدی تقدس داشت، کوه‌های هیمالیا در دامنهٔ کوه مرو، مرکز عالم محسوب می‌شدند و از تقدس بیشتری برخوردار بودند. در اطراف مرو، بر کوهستانی که

1. pippala

2. aśvattha

3. Ficus religiosa

4. vata

5. nyagrodha

۶. Banyan: یا انجیر بنگالی یا انجیر هندی (Ficus indica)، نوعی انجیر است که شاخه‌های آن ریشه‌های هوایی بسیار می‌دهند، و چون به زمین برسند در خاک فرو می‌روند و تنهٔ جدیدی می‌سازند، به‌طوری‌که هر درخت دارای چندین تنه است. — م.

7. tulasi

8. kuśa

9. darbha

سر به آسمان می‌سایید، خدایان مسکن داشتند. ویکونته، منزلگاه ویشنو، هیچ‌گاه به‌درستی و به صورتی قانع‌کننده مشخص نشد، لیکن کایلاسه، کوه شیوا، قله‌ای از هیمالیای مرکزی بود که مدت‌ها زیارتگاه به شمار می‌آمد. کوه‌های متعدد و تپه‌های دیگری در بسیاری از قسمت‌های هند، به علت تقدس خود شهرتی بسزا داشتند. حتی صخره‌ها نیز معنا و مفهومی دینی داشتند، خاصه اگر راست و عمودی، و مشابه آلت تناسلی شیوا بود. آمونیت^۱ (شالگرامه)،^۲ صدفی فسیل شده، یکی از نمادهای ویشنو شناخته می‌شد.

رودخانه‌ها نیز مقدس بودند، مخصوصاً گنگ که از پای ویشنو جاری می‌شد، در آسمان به صورت کهکشان (منداکینی)^۳ سیر می‌کرد، و از گیسوان درهم‌تنیده او به سمت زمین روان می‌شد. گنگ اغلب مانند ریزابه عمده‌اش، یمونا، برای خود الاهای شمرده می‌شد. دیگر رودهایی که مقدس شمرده می‌شدند، عبارت بودند از: سرسوتی، که گمان می‌کردند در زیرزمین جاری است، و در ملتقای گنگ یا یمونا در پریاگه^۴ (الله‌آباد)، به آن ملحق می‌شود، نرمدا، گوداوری،^۵ کریشنا (کیستنای کنونی)، و رود کاویری. بعضی دریاچه‌ها، به‌خصوص در ناحیه مانسه^۶ در ارتفاعات هیمالیا، نزدیک کوه کایلاسه، و پوشکره^۷ نزدیک اجمیر نیز مقدس تلقی می‌شدند. حتی شهرها هم مقدس بودند (ص ۲۹۱، پانویشت).

کیهان‌زایی^۸ یا پیدایش جهان

کیهان‌شناخت هندویی به صورت نهایی خود احتمالاً پس از کیهان‌شناخت‌های بودایی و جینی پیدایش یافته است. بنابر این نظام کیهان‌شناختی، عالم دارای ادواری است، و این ادوار خود مشتمل بر دورهای دیگری می‌باشد، و این فرایند تا ابد ادامه دارد. دور اصلی، کلبه یا «روز برهما» برابر ۴,۳۲۰ میلیون سال زمینی است. شب آن نیز همین مدت به طول می‌انجامد. ۳۶۰ شبانه‌روز از چنین روزان و شبانی «سال برهما» را تشکیل می‌دهد، و عمر وی به صدسال می‌رسد.^۹ بنابر این، بزرگ‌ترین دور برابر ۳۱۱,۰۴۰,۰۰۰

1. ammonite

2. Śālagrāma

3. Mandākinī

4. Prayāga

5. Godāvarī

6. Mānasa

7. Puṣkara

8. Cosmogony

۹. برهما اکنون در سن ۵۱ سالگی است.

میلیون سال زمینی است.^۱ پس از آن سراسر کاینات به روح بیرون از بیان عالم رجعت می‌کند، تا آن‌که خدای جهان‌آفرین دیگری ظاهر شود.^۲

در هر روز کیهانی، خداوند جهان را خلق و دوباره آن را در خود جذب می‌کند. به هنگام شب کیهانی او می‌خوابد، و همه کاینات در کالبد وی جمع می‌شود، و در آن‌جا به صورت بالقوه باقی می‌ماند. هر کلیه بر چهارده منونتره^۳ یا ادوار ثانوی مشتمل است که هر یک ۳۰۶,۷۲۰,۰۰۰ سال طول می‌کشد. در میان هر دو منونتره، فاصله زمانی زیادی وجود دارد. در این دوره‌ها عالم دوباره خلق می‌شود، و یک مانوی جدید به منزله نیای نژاد بشر ظهور می‌کند. ما اکنون در هفدهمین منونتره کلیه هستیم، و مانوی آن، مانو ویوسوته نام دارد.

هر منونتره دارای هفتادویک مهاییوگه^۴ یا دهر ازیلی است که هر هزارتای آن یک کلیه را تشکیل می‌دهد. هر مهاییوگه نیز به چهار یوگه یا عصر به نام‌های کریته، ترته، دواپره، کالی تقسیم می‌شود (ص ۳۰۲). طول مدت این اعصار به ترتیب برابر ۴,۸۰۰,۰۰۰، ۳,۶۰۰,۰۰۰، ۲,۴۰۰,۰۰۰ و ۱,۲۰۰,۰۰۰ «سال خدایان» است که هر یک برابر ۳۶۰ سال انسانی است. هر یوگه نماینده انحطاط روزافزون زهد و پارسایی، اخلاق، نیرو، قد و قامت، طول عمر و خوشبختی است. ما اکنون در کالی-یوگه به سر می‌بریم که بنابر روایات، در سال ۳۱۰۲ قبل از میلاد آغاز شده و عقیده بر آن است که دین همان سال وقوع جنگِ مهابهاراته است.

نشان پایان کالی-یوگه، بنابر قسمت‌های متعدد حماسه‌ها، اختلاط طبقات، برافتادن معیارها و میزان‌های مستقر موجود، زوال همه شعایر دینی و سلطنت پادشاهانی جبار و بیگانه خواهد بود. اندکی پس از آن، عالم را طوفان و آتش ویران خواهد کرد. این نظر در متونی مقارن با آغاز مسیحیت آمده است، و این موقعی بود که شاهان بیگانه به‌راستی بر قسمت اعظم سرزمین هند حکومت می‌کردند، و باز در همین هنگام بود که ادیان

۱. این دوره، دوره عمر برهما است. به حساب زیر توجه کنید:

$$۴,۳۲۰ \times ۲ = ۸,۶۴۰$$

شبهانه روز کیهانی به میلیون سال

$$۸,۶۴۰ \times ۳۶۰ = ۳,۱۱۰,۴۰۰$$

سال کیهانی به میلیون سال

$$۳,۱۱۰,۴۰۰ \times ۱۰۰ = ۳۱۱,۰۴۰,۰۰۰$$

عمر برهما به میلیون سال

۲. اگرچه عموماً «روز برهما» و «سال برهما» گفته می‌شود، خدایی که حیات او حاوی جهان است، به‌طوری‌که قبلاً هم متذکر شدیم، بنابر عقیده پیروان ویشنو همان ویشنو، و بنابر عقیده پیروان شیوا همان شیواست، و برهما تنها خدای صانع و آفریننده است، یعنی خداوند در سیمای آفرینندگی آن.

بدعت‌آوری چون بودایی و جینی، آداب و شعایر دینی پابرجا و پذیرفته را متزلزل ساختند. بنابر یک روایت قدیمی، جنگ مهابهاراته حدود سال ۹۰۰ قبل از میلاد به وقوع پیوسته است (ص ۵۸)، که اگر بر معیار سال انسانی، نه «سال خدایان» محاسبه کنیم، دوره ۱,۲۰۰ ساله کالی-یوگه به پایان خود نزدیک می‌شده است. از قرار معلوم، بعضی از هندوهای پارسیا چنین می‌پنداشتند که نابودی عالم قریب‌الوقوع است. شاید برای گریز از این ترس زود هنگام پایان جهان بود که در روزگاران بعد، «سال خدایان» را اختراع کردند و در کار آوردند، تا ویرانی عالم را به آسانی به زمان بس دورتری بیندازند. بیشتر متون قرون وسطایی برآنند که ویرانی عالم در آخرین دور کله روی می‌دهد، و نیز این که انتقال از یک دهر ازلی به دهر دیگر سریع و نسبتاً با آرامش صورت می‌پذیرد، زیرا به هیچ‌نحو دیگری نمی‌توان ظهور کالکین (ص ۴۵۳) را - که عالم را ویران نمی‌کند، بلکه آن را از نو هستی می‌بخشد - با طرح یوگه‌ها مطابقت داد. نظام دورهای کیهانی هندو به صورت نهایی‌اش، در این مورد، ظاهراً ترکیب ناقصی از چند عقیده جداگانه و مستقل است؛ منونتره‌ها، بخصوص در این طرح به درستی جا نمی‌افتند، و یقیناً باید از منبع دیگری جز مهایوگه‌ها گرفته شده باشند.

نظام چهار یوگه، اعصار چهارگانه یونان قدیم را به خاطر می‌آورد، و به‌راستی که یوگه‌های هندی را گاه به اسامی فلزات - طلا، نقره، برنج و آهن - می‌نامند. عقیده مشابهی هم دربارهٔ چهار عصر در ایران باستان وجود داشته است، و چه‌بسا که هر سه این عقاید از منبع مشترکی سرچشمه گرفته باشند.

دربارهٔ عمل آفرینش اندیشه‌های گوناگونی وجود داشت. مکتب سانکهی^۱ (ص ۴۷۹ و بعد) و بعضی از مکتب‌های کوچک‌تر فرض را بر این نهاده بودند که یک مادهٔ اولیه یا هیولای اولی پرکریتی^۲ وجود داشته و خالق عالم را از آن آفریده است؛ لیکن مکتب ودانته،^۳ که مسلماً نافذترین مکتب در قرون وسطا بود، عقیده بر آن داشت که همه چیز در جهان - روح و ماده به نحو یکسان - از ذات الاهی پیدایش یافته است. انگیزهٔ آفرینش در مکتب ودانته به مثابهٔ «بازی» (لیلا)^۴ روح جهانی توجیه می‌شد، و آفرینش کیهان به قیاس تولید و فرارودن یک اثر هنری از ذهن هنرمند تبیین می‌گردید.

1. Sāṅkhya

2. prakṛti

3. Vedānta

4. līlā

روح، کرمه، و سمساره

عقیده به کرمه که در دوران اوبه‌نیشدها پرورده شد و پیروان آیین‌های بودایی و جینی آن را اخذ کردند، جزو تاروپود آیین هندویی بود. بنابر تعریف هندوها، کرمه (در لفظ به معنای عمل و کردار) رسیدگی نامرئی کنش‌های گذشته است، و با آن‌که در آیین هندو، نظیر آیین جین، از مقولات جوهری و اساسی به شمار نمی‌رفت، چنین تصور می‌شد که می‌تواند تراکم و اجتماع بپذیرد یا کاهش و تفرقه یابد. کالبد زندگی آینده - خواه الاهی، انسانی، حیوانی یا دوزخی - از طریق کرمه به دست می‌آمد، و شالودهٔ شخصیت انسان، بخت و اقبال، طبقه و مرتبهٔ اجتماعی، و شادی یا رنج او بر کرمهٔ گذشتهٔ او نهاده شده بود. هر کار نیکی زود یا دیر موجب خوشبختی می‌شد، و هر کار بدی سبب رنج و ناراحتی می‌گردید. اعتقاد به کرمه حتماً مستلزم قبول مذهب قدری و جبری نیست. یک رگهٔ جبری غالباً در افکار هندو دیده می‌شود، لیکن بیشتر آموزگاران آن را رد کرده‌اند. وضع کنونی ما محترم و اجتناب‌ناپذیر است، و علت آن تنها کرمهٔ حاصل از اعمال گذشتهٔ ماست. ما نمی‌توانیم از قانون کرمه بگریزیم، همان‌گونه که نمی‌توانیم از قانون جاذبه یا گرانش، و زمان فرار کنیم، اما با دآوری و پیش‌اندیشی می‌توانیم از قانون کرمه به سود خویش بهره‌گیریم.

فرایند تناسخ را به انواع گوناگون تفسیر و تأویل می‌کردند، لیکن همهٔ مکتب‌ها در این نکته توافق داشتند که روح به حالت عریان تناسخ نمی‌یابد، بلکه غلافی یا غلاف‌هایی از یک مادهٔ لطیف آن را می‌پوشاند، و وضع این غلاف‌ها بستگی به کیفیت تعادل میان کرمه‌های خوب و بد قبلی دارد، و تولد جدید تابع غلاف‌ها و پوشش‌هایی است که روح را در برگرفته‌اند. کالبد لطیف تناسخ فاقد اعضای حسی، از جمله ذهن و حس ششم است، از این رو، روح نمی‌تواند معمولاً زایش‌های قبلی یا انتقال از یک کالبد به کالبد دیگر را به یاد داشته باشد. ولی ارواح بسیار متعالی گاه می‌توانند خاطره‌ای از وجودهای قبلی خود را به یاد آورند، و بعضی از فرقه‌ها تکنیک‌ها و روش‌های خاصی برای این کار پروردند. ارواح در سراسر دوران زندگی برهما تناسخ می‌پذیرند، اگرچه در پایان هر روز کیهانی یا کلبه، به صورت استعدادها و قوایی به کالبد او بازمی‌گردند. پس از مرگ برهما و آخرین انهدام جهان در پایان سال صدم زندگی برهما، ارواح در روح عالم جذب می‌شوند و کرمهٔ آن‌ها از میان می‌رود.

سمساره یا انتقال مداوم روح از کالبدی به کالبد دیگر که غالباً به چرخ پیوسته در حال

چرخش تشبیه شده است، بیش از حد ملال‌آور می‌باشد، و آیین هندو میل به رهایی از تناسخ را که در فکر هندی تقریباً عمومیت دارد به ارث برده است. تصورات مربوط به حالت رهایی و نجات (موکتی)،^۱ و وسایل و روش‌های رسیدن به آن کاملاً متفاوت است.

شش نظام رهایی

در آغاز دوران مسیحیت (اگر نه قبل از آن)، نوعی طبقه‌بندی نظری از مکتب‌های گوناگون فکری به عمل آمده بود که رسمی و مطابق سنت تلقی می‌شد، و شش‌درشنه^۲ یا «شش عقیده»^۳ یکی از مشخصه‌های عادی مذهب هندوگشت. این مکتب‌های شش‌گانه در حقیقت دارای مبادی و مقاصد مختلف بودند، ولی همه آن‌ها در این نظام جای یافته بودند، و همه به منزله طریقت‌های رهایی معتبر شناخته می‌شدند. این شش مکتب به سه گروه دوتایی تقسیم می‌شدند که به هم مربوط بودند و متمم یکدیگر به شمار می‌رفتند. این گروه‌ها عبارت بودند از: نیایه^۴ و ویششیکه^۵؛ سانکهییه و یوگه^۶؛ میاماسا^۷ و ودانته.

نیایه (تحلیل) بیشتر مکتبی منطقی و معرفت‌شناختی بود تا مکتبی الاهی، و سابقه آن به تعالیم آموزگاری به نام اکشپاده‌گوتمه^۸ می‌رسد که سوتره‌ها یا کلمات حکمت‌آمیز منسوب به او احتمالاً کهن‌تر از دوره مسیحی نیست. منطق را به مثابه وسیله رستگاری، یا اعتقاد بر این که اندیشه روشن و استدلال منطقی برای وصول به اوج سعادت ضروری است به این طرح تحمیل کردند، و بدین سان به یک نظام کاملاً استدلالی شالوده و مبنایی دینی دادند (ص ۷۴۸ و بعد).

ویششیکه (مکتب ویژگی‌های فردی) متمم نیایه است، اگرچه از آن قدیم‌تر است؛ در قرون وسطا این دو در هم ادغام شدند و عملاً به صورت مکتب واحدی درآمدند. نیایه وابسته به منطق است، ولی ویششیکه به طبیعیات اتکای بیشتری دارد تا به الاهیات. کهن‌ترین متن این مکتب، سوتره‌های بنیانگذار افسانه‌ای آن الوکه‌کناده^۹ است که مفسران و شارحان بسیاری داشته و بزرگ‌ترین آن‌ها پرشسته‌پاده^{۱۰} بوده که در قرن پنجم

1. mukti

2. Śaṅgārśana

3. Six Doctrines

4. Nyāya

5. Vaiśeṣika

6. Yoga

7. Mīmāṃsā

8. Akṣapāda Gautama

9. Ulūka Kaṇāda

10. Prāśastapāda

می‌زیسته است. عقیده بنیادی مکتب ویششیکه که آیین جین و بعضی از مکتب‌های بودایی نیز در آن سهیمند، این است که طبیعت جنبه اتمی دارد. اتم‌ها متمایز از روح و ابزار آن هستند. هر عنصر دارای ویژگی‌های فردی متمایزی است (ویششه)^۱ که آن را از چهار جوهر غیراتمی (درویه^۲) که مکتب بدان‌ها قائل است، یعنی: زمان، مکان، روح و ذهن جدا می‌کند. اتم‌ها ابدی هستند، لیکن در انحلال نهایی در پایان عمر برهما از یکدیگر جدا می‌شوند و همه‌چیز نابود می‌گردد. برهمای جدید از اتم‌های قدیمی استفاده می‌کند و دنیا را از نو می‌آفریند. بدین ترتیب، ویششیکه به نوعی دوگانگی ماده و روح را قبول دارد، و مدعی است که نجات و رهایی به شناسایی کامل طبیعت اتمی جهان و تفاوت آن با روح وابسته است.^۳

سانکھیه (حساب، شمار) احتمالاً قدیم‌ترین نظام‌های ششگانه است؛ به‌گودگیتا از آن یاد می‌کند، و به صورتی ابتدایی در اوپنیشدها نیز آمده است. بنیانگذار افسانه‌ای آن فرزانه‌ای است به نام کیپله،^۴ لیکن متن باقیمانده نظام، یعنی سانکھیه کاریکا^۵ اثر ایشوره کریشنه،^۶ احتمالاً از قرن چهارم میلادی است. سانکھیه در دوگرایی شدید خود و بی‌اعتقادی بنیادی به خدا مشابه آیین جین است. بنابر آن، بیست‌وپنج اصل بنیادی (تثوه) وجود دارد که نخستین آن‌ها پرکریتی است، و اصطلاحی که با مسامحه به «ماده» ترجمه می‌شود. آفرینش یا تکامل معلول عمل خدا نیست، بلکه نتیجه ماهیت ذاتی پرکریتی است. از پرکریتی این چیزها تحول می‌پذیرد: (۲) هوش (بودهی، که مهت^۷ یا یگانه بزرگ هم نامیده می‌شود) و از آن (۳) خودآگاهی (اهنکاره)^۸ به وجود می‌آید. پرکریتی در واقع به صورت خدایی فعال تحول پیدا می‌کند. از خودآگاهی پنج عنصر لطیف (تنماتره)،^۹ ماده‌ای نامرئی به اثیری‌ترین صورت خود پیدایش می‌یابد؛ این پنج ماده عبارتند از: (۴) اثیر (آکاشه)، (۵) هوا، (۶) روشنایی، (۷) آب و (۸) خاک. از عناصر لطیف عناصر مادی (مهابهوته)^{۱۰} ظاهر می‌شود (۹-۱۳). خودآگاهی از این عناصر مادی

1. Viśeṣa

2. dravya

۳. برای اطلاع بیشتر از جزئیات اتمی بودن نظریه ویششیکه ← ص ۸۳۳

4. Kapila

5. *Sāṅkhya Kārikā*

6. *Īśvarakṛṣṇa*

7. mahat

8. ahaṅkāra

9. tanmātra

10. mahābhūta

پنج عضو حسی (جنیاتندریه)^۱ را به وجود می‌آورد: (۱۴) شنوایی، (۱۵) بساوایی، (۱۶) بینایی، (۱۷) چشایی، و (۱۸) بویایی، و پنج فعل (کرمندریه):^۲ (۱۹) گفتن، (۲۰) گرفتن، (۲۱) رفتن، (۲۲) تخلیه و (۲۳) تولیدمثل. هر یک از این اعضا به ترتیب با عنصری متناظر است. بالاخره خود آگاهی بیست و چهارمین جزو سازای اساسی عالم، یعنی ذهن یا اندیشه (منس)^۳ را پدید می‌آورد که حس ششم تلقی می‌شود، و رابط و میانجی بین اعضای حسی ده‌گانه و عالم خارج است. این عقیده جالب و خیال‌انگیز را درباره تحول و تکامل کیهان، اگر به زبان و کلماتی ساده تعبیر و تفسیر کنیم، دلالت بر آن دارد که اجسام و در واقع سراسر کیهان پدیدآورده من^۴ (اهنکاره) است که در اصل امری مادی تلقی می‌شود.

اما اصل یا تتوه دیگری هم وجود دارد، و آن بیست و پنجمین اصل است که پوروشه خوانده می‌شود و در لفظ به معنای «شخص» یا «نفس» یا «روح» است. همچون آیین جین، در این جا نیز در جهان ارواح و انفاس بی شماری وجود دارد که همه با هم برابرند و ناظران ابدی غیرفعال تحول و تکامل پرکریتی می‌باشند. پوروشه و پرکریتی هیچ‌یک به دیگری وابسته نیست. در این جا دنیایی متصور شده که به کلی عاری از روح است و در عین حال به نحوی تحول و تکامل می‌پذیرد که می‌شناسیم؛ زیرا هوش، شخصیت و ذهن یا اندیشه اجزای روح نیستند. با این همه ارواح به نوعی دریند ماده گرفتار می‌شوند، و نجات آن‌ها در این است که مایه تمایز خود را از عالم ماده درک کنند.

یکی از جنبه‌های بسیار مهم فلسفه ماورای طبیعت در مکتب سانکهایه، نظریه سه گون یا سه صفت (گونه)^۵ سازنده است که فضیلت (ستوه)،^۶ شهوت (رجس)،^۷ و لختی (تمس)^۸ را سبب می‌شود. در ماده کیهانی، در حالت ناپرووردگی این سه صفت در کمال اعتدال و توازن هستند، ولی به محض این‌که جهان تحول می‌پذیرد، یکی از این سه در اشیا و موجودات مختلف افزونی و افضلیت پیدا می‌کند، و تناسب میان آن‌ها موجب پیدایش ارزش‌های مختلف در جهان می‌شود. ستوه گونه، یا صفت فضیلت، در همه چیزهایی که به حقیقت، حکمت، زیبایی و نیکی گرایش دارد حاضر است؛ صفت شهوت در همه آن چیزهایی که درنده، خشن، نیروزا، قوی یا فعال است وجود دارد؛ حال آن‌که صفت لختی در هر آنچه تیره، تاریک، ابله، غم‌انگیز، شوربخت و ناشاد است یافت

1. jñānendriya

2. karmendriya

3. manas

4. ego

5. guṇa

6. sattva

7. rajas

8. tamas

می‌شود. این طبقه‌بندی سه‌گانه بر بسیاری از وجوه زندگی و اندیشه هندی تأثیر گذاشته و اثر آن به مراتب از مکتب سانکهایه که آن را مختص به خود می‌داند، فراتر رفته است. دوگانگی روح و ماده و الحاد بنیادی مکتب سانکهایه در قرون وسطا، در نتیجه تسلیم شدن آن به مکتب‌های شایع یکتاباوری و خداپرستی تا حدی دگرگون و اصلاح شد. پوروشه در لفظ به معنای «شخص» یا «انسان» است، و پرکریتی از لحاظ دستوری صیغه مؤنث می‌باشد. از این رو جای تعجب نیست اگر پرکریتی به مثابه همسر پوروشه، به‌ویژه در نزد فرقه‌های تتری تشخص یافته باشد. پوروشه غیرفعال نظام نخستین به یک نیروی زاینده تبدیل شد، و عقاید سرد و خشک و فاضل‌مآبانه سانکهایه، به صورتی کاملاً دگرگونی یافته و مذهب، میراث مشترک مذاهب عامه هندی در دوره‌های بعد شد.

یوگه، نام چهارمین نظام رهایی، کلمه‌ای است که در غرب به‌خوبی معروف است، و از لحاظ ریشه با لفظ انگلیسی «یوک»^۱ [به معنای «یوغ» فارسی] هم‌ریشه است، و آن را می‌توان آزادانه به «انضباط فکری یا معنوی» و «کوشش و مداومت» ترجمه کرد. این اصطلاح از سر تسامح بر کل تمرین‌های دینی و اعمال و ریاضت‌های نفس در دین هندی اطلاق می‌شود، و آن کس که مشتاقانه از چنین اعمالی پیروی می‌کند «یوگی» (جوگی) نام دارد. یوگه در این معنای وسیع قسمتی از آموزه‌های هر یک از فرقه‌های هندی است، لیکن یوگه نام مکتب جداگانه‌ای هم هست که راه عمده رهایی و رستگاری را در تربیت روحی و روانی می‌داند. متن اساسی آموزش‌های این مکتب، یوگه سوتره^۲ اثر پتنجلی^۳ است. این استاد را بنابر روایات، با عالم معروف دستورزبانی که در قرن دوم قبل از میلاد می‌زیسته است، یکی دانسته‌اند، لیکن سوتره‌ها به صورت کنونی خود مسلماً به چندین قرن بعد از این تاریخ تعلق دارد.

اندیشه‌های مابعدالطبیعی مکتب یوگه، به‌طور کلی مشابه ایده‌های مکتب سانکهایه است، جز آن‌که در مکتب یوگه خدایی هم در میان است. خدا (ایشوره)^۴ در مکتب یوگه، آفریننده و خالق عالم نبود، بلکه روحی بود متعالی و متنزه که از ازل بی‌آن‌که هیچ‌گاه گرفتار ماده شود وجود داشته است. بدین ترتیب، خدای یوگه مانند بودای «ارابه کوچک» یا تیرته‌نکره شکوهمند آیین جین بود که هیچ‌گاه با پرستنده خود ارتباط

1. yoke

2. Yoga Sūtra

3. Patañjali

4. Īśvara

نمی‌یافت، بلکه به منزلهٔ سرمشق و نمونه اهمیت و اعتبار داشت. وی مخصوصاً در آوای مقدس «اوم» نمادی شده بود، از آن‌جا که مکتب یوگه به انسان در شناخت پاکی مطلق و متعالی روح بصیرت می‌داد، و به تفکر و مراقبه مدد می‌رسانید، از اهمیت و احترام بسیاری برخوردار بود. اما دیری نگذشت که خداپرستی یوگه‌ای پدید آمد، و خدای متون بعدی مکتب یوگه با خدایان مکتب‌های دیگر چندان اختلاف ندارد.

دورهٔ آموزش یوگه به هشت مرحله تقسیم شده بود که مراحل هشت‌گانهٔ راه عالی کیش بودایی را به یاد می‌آورد. اگرچه کمتر از آن جنبهٔ عملی دارد. این مراحل عبارت بودند از:

۱. ضبط نفس (یمه)،^۱ یعنی رعایت پنج قاعدهٔ اخلاقی: بی‌آزاری، راستگویی، دزدی نکردن، پرهیز از روابط جنسی و اجتناب از حرص و آز.
۲. واجبات (نی‌یمه)،^۲ پیروی درست و کامل از پنج دستور اخلاقی دیگر، که بعضی از آن‌ها با قواعد مذکور در گروه ضبط نفس و پرهیزکاری تقریباً تداخل می‌یابند: طهارت، قناعت، ریاضت، تعمق و مطالعه در وداها، و توجه محض به خداوند.
۳. طرز نشستن (آسنه)،^۳ نشستن به حالت‌هایی که بدون تمرین مداوم انجام دادن آن دشوار می‌باشد، و آن برای مراقبه ضروری است. معروف‌ترین این حالت‌ها پدماسنه^۴ یا «حالت نیلوفری»^۵ است، که در آن هر پا روی ران مقابل قرار می‌گیرد — و این همان حالتی است که خدایان و فرزندان را عموماً بدان صورت نشان می‌دهند.
۴. حبس دم و تنظیم نفس (پرانایامه)،^۶ که در آن نفس را ضبط و تنظیم می‌کنند، و دم زدن را از آهنگ و نظم متعارف خود خارج می‌سازند، و معتقدند که این کار از لحاظ فکری و جسمی بسیار ارزشمند است.
۵. انتزاع حواس (پرتیاهاره)،^۷ که در آن اندام‌های حسی را چنان پرورش می‌دهند که دریافت‌های خود را از دنیای خارج نادیده می‌گیرند.

1. yama

2. niyama

3. āsana

4. padmāsana

5. Lotus Posture

6. prāṇāyāma

7. pratyāhāra

۶. تمرکز ذهن (دهارنا)^۱، مراد از آن متمرکز ساختن ذهن به نقطه یا شیء واحدی است، مانند نوک بینی، ناف، تمثال یا نمادی مقدس.
۷. تفکرو مراقبه (دهیانه)^۲، و آن وقتی است از چیزی که فکر خود را بر آن متمرکز ساخته‌ایم، تمام ذهن را پر کند.
۸. تفکرو مراقبه عمیق یا استغراق (سمادهی)^۳، و آن وقتی است که کل شخصیت انسان موقتاً محو و فانی شود.

گاهی یوگه را مخصوصاً مکتب‌های تنتری قرون وسطا، در راه‌های خاص و بیشتر تردیدآمیزی توسعه داده‌اند. دوره تربیتی‌ای را که به اجمال در بالا به آن اشاره کردیم، یوگه شاهانه^۴ (راجه‌یوگه)^۵ می‌نامند، اما نظام‌های دیگر یوگه نیز پدید آمده است، از قبیل: یوگه اوراد (منتره‌یوگه)^۶، که بنابر آموزش‌های آن، با ذکر مداوم کلمات و عبارات سحری می‌توان خود آگاهی را از میان برد؛ یوگه نیرو (هته‌یوگه)^۷ که بر ورزش‌های جسمانی مانند تمرین‌های اکروباتیک، و گرفتن حالت‌های دشوار جسمانی به خود تأکید دارد، و گاهی حتی وصلت جنسی را برای رسیدن به رستگاری توصیه می‌کند؛ و یوگه انحلال (لیه‌یوگه)^۸ که غالباً آن را با هته‌یوگه یکی می‌دانند، و آن بر پاره‌ای از مفاهیم و عقاید فیزیولوژیکی قدیم هندی مبتنی است، که نقش بزرگی در صورتی از یوگه، که گاهی جوگی‌های غربی تعلیم می‌دهند داشته است.

بزرگ‌ترین سیاهرگ بدن موسوم به سوشومنه^۹ از ستون فقرات می‌گذرد. در امتداد این ستون، در نقاط مختلف، شش مرکز نیروی روحی و روانی قرار دارد که آن‌ها را چکره^{۱۰} یا چرخ می‌نامند. در بالای این سیاهرگ، درون مجموعه سَه‌سَراره^{۱۱} قرار دارد که یک مرکز روانی قدرتمند خاص است، که به صورت نماد نیلوفر بدان اشاره می‌کنند. در پایین‌ترین چرخ، در پشت دستگاه تناسلی کوندالینی^{۱۲} قدرت مار^{۱۳} قرار گرفته است که در حالت سکون و آرمیدگی محض به سر می‌برد. بر اثر تمرین‌های یوگیانه، کوندالینی بیدار می‌شود، از درون رگ سوشومنه بالا می‌رود، از هر شش مرکز نیروی روانی

1. dhāraṇā
4. Royal Yoga
7. haṭhayoga
10. cakra
13. Serpent Power

2. dhyāna
5. rajayoga
8. layayoga
11. sahasrāra

3. samādhi
6. mantrayoga
9. suṣūmṇa
12. Kuṇḍalinī

می‌گذرد، و به بالاترین مرکز یعنی سهراره می‌پیوندد. مرد یوگی (جوگی) با بیدار کردن و برکشیدن کوندالینی خود، قدرت روحی به دست می‌آورد، و با یکی کردن آن با سهراره به رستگاری و رهایی دست می‌یابد.

کوندالینی بیدار شده به یوگی نیرو و دانشی فوق انسانی می‌دهد، و بسیاری از یوگی‌ها برای رسیدن به این قدرت و دانش به یوگه می‌پردازند، نه به خاطر نجات و رستگاری. بعضی از استادان یوگه، نیروهای خاصی در خود پرورده‌اند که علم پزشکی اروپایی قادر به تأویل و توجیه آن نیست، و نمی‌توان آن‌ها را از این‌که در زمره امور ذهنی هستند، کنار نهاد، اما شالوده و بنیاد فیزیولوژیایی لیه-یوگه و هتهه-یوگه مسلماً نادرست است: کوندالینی، سوشومنه و سهراره وجود ندارد. فیزیولوژی عرفانی قدیم هند نیازمند پژوهش‌ها و بررسی‌های بیشتری است، و این کار نه تنها باید به یاری هندشناسان حرفه‌ای، بلکه با همراهی زیست‌شناسان و روان‌شناسانی که اندیشه فراخ و ذهن باز دارند، صورت گیرد، شاید اینان بتوانند راز واقعی یوگه را کشف کنند. به هر نحو که درباره ادعاهای روحی یوگی اندیشه کنیم، تردیدی نیست که یک یوگی پیشرفته در تمرین‌های خود می‌تواند نفس خود را برای مدتی طولانی حبس کند، بی‌آن‌که متحمل ناراحتی شود، می‌تواند آهنگ ضربان قلب خود را به کنترل خویش درآورد، می‌تواند در سرما و گرمای شدید مقاومت کند، می‌تواند با غذای پرهیزانه اندکی سلامت خود را حفظ کند، و به‌رغم زندگی سخت و ریاضت‌گرانه، و نیز با پیچ‌وتاب‌هایی که به بدن خود می‌دهد، تا سن کهولت، با استفاده کامل از تمام استعدادها و قابلیت‌های خویش زندگی کند.

میمامسا (پژوهش). اختلاف آن در اصل با سایر مکتب‌ها در این است که منظور از آن رسیدن به نجات و رستگاری نیست، بلکه مقصود کشف حقایق است. هدف اصلی آن تفسیر و توضیح وداها بود، و در واقع بازمانده آیین برهمایی است. قدیم‌ترین اثر این مکتب، سوتره‌های جیمینی^۱ (احتمالاً از قرن دوم قبل از میلاد) بر آن است تا نشان دهد که وداها ازلی، قائم به ذات، و کاملاً موثق و مستند هستند، و از اصالت آن‌ها در برابر هرکس دفاع کند. این امر به بسط و شکفتگی منطق، فن احتیجاج، علم دلالت یا معناشناسی^۲ کمک کرد. بزرگ‌ترین دانشمند مکتب میمامسا، شبرس‌وامین^۳ (قرن ششم

1. jaimini

۲. semantics علم رابطه بین کلمات و معانی. -م.

3. Śābarasvāmin

میلادی؟)، در باب قانون مطالب بسیاری گفته است. تنها در قرن هفتم یا هشتم بود که این مکتب فلسفه کاملی برای رستگاری پرداخت، که بر طبق آن احترام وداها و رعایت دقیق و کامل احکام و دستورهای آن‌ها، اولین گام اساسی در راه رستگاری بود. در زمان کوماریله^۱ (قرن هشتم)، مکتب میامسا به تدریج در مکتب ودانته ادغام شد.

ودانته (پایان وداها)، که اوثره میامسا^۲ نیز خوانده می‌شود، مهم‌ترین نظام از شش نظام فلسفی هند است، و در مکتب‌های فرعی متعدد خود، جنبه‌های خاصی از روشنفکری و تفکر جدید هندوگرایی را پدید آورد. متن اساسی این نظام برهمه سوتره،^۳ اثر بادراینه^۴ می‌باشد که در اوایل دوره مسیحی نوشته شده است، و دانشمندان بسیار در طول قرن‌ها تا روزگار ما بر آن شرح‌ها و تفسیرها نگاشته‌اند. ودانته هنوز هم یک مکتب فلسفی زنده است، و متکلمان و معلمان عرفانی جدید همچون ویوه کاننده^۵ و اوروینندو گهوسه،^۶ و فیلسوفانی مانند رادها کریشنن، همه پیرو مکتب ودانته بوده‌اند. اصول عقاید ودانته بر اوپه‌نیشدها مبتنی بود، و به نظریه‌ها و اندیشه‌های عرفانی آن‌ها صورت سازمان یافته و منطقی داد. تعالیم قدیم ودانته همان آموزه‌های فیلسوف بزرگ، شنکره (۷۸۸-۸۲۰) است. وی از اهالی جنوب هند و برهمنی پیرو آیین شیوا بود، و در عمر کوتاه خود تفسیرهای مفصلی بر برهمه سوتره‌ها و اوپه‌نیشدهای عمده نوشت؛ در سراسر هند به مسافرت پرداخت، و اصول عقاید خویش را تعلیم و ترویج کرد، و فرقه‌ای از راهبان هندو بنیان نهاد.

شنکره برهمنی سنت‌گرا بود که همه ادبیات ودایی برایش مقدس و بی‌هیچ بحث و گفت‌وگویی حقیقت محض بود. وی برای آن‌که تناقض‌های بسیاری را که در متن وداها وجود داشت حل کند، به همان تدبیری متوسل شد که در آیین بودایی هم به کار آمد (ص ۴۱۰) و آن معیار دوگانه حقیقت بود. در سطح روزمره حقیقت، عالم را برهما پدید آورده بود، و فرایند تحولی را - مانند آنچه در مکتب سانکهایه تعلیم داده می‌شد و شنکره عقیده به سه جوهر یا سه صفت (گونه‌ها) را از آن گرفته بود - می‌گذراند. اما در بالاترین سطح حقیقت، همه جهان پدیداری، و از جمله خود خدایان غیرواقعی بودند، و

1. Kumārila

2. Uttara Mīmāṃsā

3. *Brahma Sūtra*

4. Bādarāyaṇa

5. Vivekānanda

6. Aurobindo Ghose

عالم عبارت بود از مایا،^۱ یعنی پندار، رویا و نوعی توهم. در آخر یگانه واقعیت همان برهمنی بود، روح غیرشخصی جهان در اوپه‌نیشدها، که روح فردی با آن یکی بود. مانند اوپه‌نیشدها، رستگاری تنها با شناخت و پی بردن به این عینیت و یکی بودن، و از راه تفکر و مراقبه به دست می‌آمد. برهمنی شنکره، در واقع، از «خلأ»، «تهیگی» یا نیروانای کیش مهاییانه بودایی (ص ۴۰۷ و ۴۰۸) چندان متفاوت نیست، و این واقعیتی است که مخالفان وی نیز به‌خوبی بدان پی برده، و از این رو او را بودای پنهان نامیده‌اند.

عظمت شنکره در دیالکتیک برجسته اوست. وی با استفاده ماهرانه از استدلال منطقی، و نیز باید اذعان کنیم با تفسیر مجازی بعضی عبارت‌ها، موفق شد همه تناقض‌های آشکار مطالب اوپه‌نیشدها را به نظامی منسجم مبدل سازد، که اگرچه از ایراد برکنار نیست، تا امروز فلسفه استاندارد آیین عقلانی هندو باقی مانده است. از این رو انصافاً می‌توان او را با قدیس توماس آکویناس^۲ در کلیسای کاتولیک رومی مقایسه کرد. اصول دین شنکره را غالباً ادوئته^۳ (عدم ثنویت یا توحید فلسفی) یا کولادوئته^۴ (توحید فلسفی دقیق) می‌خوانند.

توحید و عبادت

فرقه بهاگوته‌ها، یعنی پرستندگان واسودوه که او را با کریشنا و ویشنو یکی می‌دانستند، لااقل از یک قرن قبل از مسیح نفوذ و فعالیت داشتند. اندکی پس از آن، فرقه پاشوپته،^۵ یعنی پرستندگان پشوپتی یا شیوا برآمد. درباره تاریخ اوایل این فرقه‌ها اطلاعات چندانی در دست نیست، لیکن مسلم است که آنان خداپرست بودند و به عبادت بیش از قربانی ارج می‌نهادند. در سده‌های میانه اصول عقایدشان رنگ فلسفی گرفت.

مکتبی از ویشنوپرستان بانفوذ به نام پانچه‌راتره^۶ (پنج شب؛^۷ معنای این وجه تسمیه به‌درستی روشن نیست) به اسطوره‌های واسودوه-کریشنه مبنایی جهان‌شناختی داد، و

۱. Māyā: افسون و سحر و جادو، راز ژرف و توجیه‌ناپذیر، و مانند خود جهان معمایی است ناگشودنی. انگیزه خلقت و آفرینش، نیروی متخیله و خلاقه مایاست. — م.

۲. Saint Thomas Aquinas: معروف به حکیم آسمانی، بزرگ‌ترین شخصیت فلسفی مدرسی و یکی از بزرگ‌ترین قدیسان کاتولیک‌ها. وی در قرن ۱۳ م می‌زیست. معتقد بود که ماده از صورت متمایز است، و تنها در وجود خداست که ماده از میان می‌رود. می‌گفت همه اشیا با سلسله‌مراتب به سوی خدا ارتقا می‌یابند، و خدا قوه و فعل را در هم می‌آمیزد. توماس آکویناس معتقد بود که الاهیات و علوم نمی‌توانند متناقض باشند، زیرا حقیقت قابل تجزیه نیست، و بر اساس این فکر دست به کار تلفیق فلسفه ارسطو با عقاید مسیحی شد. — م.

3. advaita

4. Kevalādvaita

5. Pāśupati

6. Pāñcarātra

7. Five Nights

واسودوه-کریشنه و خانواده‌اش را با تجلیات کیهانی یکی دانست، و بدین طریق، نظامی تکاملی مشابه نظام شش فرقه سستی بنا نهاد که ما نظام تکاملی سانکهییه را نمونه‌وار قبلاً ذکر کردیم. از واسودوه که با ویشنو خدای شخصی نهایی عینیت یافته بود، سنکرشنه (نام دیگر بله‌رامه برادر کریشنه) در آغاز زمان پیدایش یافت؛ این تجلی با پرکریتی، یا هیولای اولی یکی دانسته شد. این دو پردیومنه (پسر کریشنه) را به وجود آوردند که آن را با منس یا ذهن یکی می‌دانستند. آنگاه انیرودده^۱ (نوه کریشنه) ظاهر شد که خود آگاهی (اهتکاره) بود. تنها در این موقع سه صفت پدید آمد، و با آن‌ها برهما، خدای خالق پیدایش یافت.

سنکرشنه، پردیومنه و انیرودده در نظام پانچهراتره نه فقط وجوه مختلف ذات الاهی بودند، بلکه هر یک برای خود خدایی بودند، همچنان‌که در نزد بهاگوته‌های نخستین چنین بودند. بدین ترتیب، خدایان در عین حال هم واحدند و هم کثیر. در این جا سخن از سطوح مختلف حقیقت مانند آنچه در نظام شنکره دیدیم نیست، بلکه بحث از یک معمای ازلی است. روح با خدا یکی است لیکن، در همان حال، دارای فردیت هم هست. حتی در حالت رستگاری کامل، نیز آن اندازه از فردانیت برخوردار است که سعادت وحدت و وصلت با الوهیت را درک کند. عقیده پانچهراتره درباره صدورهای چهارگانه (ویوهه)^۲ ممکن است در کشمیر، یعنی جایی پرورده شده باشد که تصور می‌شود متون اولیه مکتب در آن‌جا نوشته شده است؛ لیکن تحول تکمیلی آن در مملکت تامیل، یعنی جایی صورت گرفت که در آن رشد عظیم ادیان عبادی، در همان زمان در حال پدید آمدن بود.

اخلاص و عشق (بهکتی)^۳ بهاگوته‌های قدیم، به صورتی که در بهگودگیتا آمده، تا حدی در بیان آن جانب احتیاط را نگه داشته است. پرستندگانی که چندان رشد روحی نداشتند، احتمالاً خداوند را به صورت روح همه‌جا حاضر و همه‌جا ساکنی تصور نمی‌کردند، بلکه پادشاه مقتدر و بی‌دسترسی می‌پنداشتند که باید از دور مورد ستایش قرار گیرد. این روح همان روح سرود ستایش گویده درباره خورشید است که ما قبلاً از آن یاد کردیم (ص ۴۶۲) و نیز به‌طور کلی همان روحی که در خود بهگودگیتا از آن گفت‌وگوست. هنگامی که کریشنه خود را به صورت خدای متعال آشکار می‌سازد، و شکل برین و متنزه خود را نشان می‌دهد، ارجونه از وحشت بر زمین می‌افتد و نمی‌تواند شکوه هراس‌انگیز تجلی ذات باری را تاب آورد. خداوند می‌گوید که وی در قلب همه

موجودات جای دارد، و پرستندگان خود را از دریای تناسخ برمی‌گیرد، و آنان برای وی بسیار عزیزند. با این حال، او هنوز خدای منزّه و سبحان است، نه خدای متجلی رحمان. ارجونه رابطهٔ کریشنه را با خود به رابطهٔ دوست با دوست، پدر با فرزند، عاشق با معشوق قیاس می‌کند؛ اما احساس عمدهٔ او هنگام تجلی الوهیت کریشنه، خشیت یا هراسی آمیخته با احترام است:

«تو پدر جهانی، پدر هر جنبنده و ناجنبده‌ای،
آموزگار شایسته و درخور ستایش آنی.
در سه عالم همانند تو چیزی نیست،
ای قدرت برتر از قیاس.

پس با احترام، به تن خویش تو را سجده می‌کنم،
و بخشایش تو را می‌خواهم، ای بخشاینده.
بر من ببخشای ای خدای من،
همچون پدری که بر پسر خود ببخشد، یا دوستی که بر دوست خود
ببخشد،
با معشوقی که بر دلباختهٔ خود ببخشد.

من از این که چیزی دیدم که پیش‌تر کس ندیده بود، سخت شادمانم،
لیکن جانم از ترس می‌لرزد.
ای خدا، از راه لطف، صورت زمینی خود را بار دیگر به من بنمای،
ای سرور خدایان، ای مستقر جهانیان، [۶۶].

بدین ترتیب، محبت و اخلاص نخستین از احساساتی چون احترام و عشق الهام می‌گرفت. لطف الهی تواضع صاحب قدرتی بود قاهر و کارآمد. عظمت او فرّ و جلال امپراتوری بود که بشر عادی به زحمت می‌توانست به تصور درآورد. ممکن است آیین بودایی شکل جدید تقوا و خداترسی را که در قرون وسطا ظاهر شد تحت تأثیر قرار داده باشد، زیرا مفهوم بودهی ستوه که با عشق و شفقت از آسمان به زمین می‌نگرد، و به همهٔ آفریدگان کمک می‌کند، احتمالاً بر هر اندیشهٔ قابل قیاسی از این نوع در آیین هندو مقدم بوده است. لیکن صورت جدید اخلاص و محبت ظاهراً اولین بار

در سرزمین تامیل پرورش یافته است. یکی از قدیم‌ترین جاهایی که این مفهوم به زیور کلام درآمده، شعر زیبایی است از مجموعه‌ای موسوم به «ده چکامه»^۱ که مسلماً پیش‌تر از قرن هفتم میلادی است. این شعر «راهنمای خداوند موروگانی»^۲ نام دارد، و توصیفی از زیارتگاه‌های عمده خدای قدیمی تامیل است که به پرستندگان او توصیه می‌شود آن‌ها را به نوبت زیارت کنند. در بیشتر این اشعار خداوند شخصیت خشن و بدوی خود را به‌اضافه صفات سکنده، خدای شمالیان حفظ کرده است (ص ۴۶۴ و ۴۶۵)؛ اما سرانجام زایر با او رویارو دیدار می‌کند.

«هنگامی که رخسارش رامی‌بینی، با شادی و شعف او رابستای،
کف دست‌ها را به هم نه و او را عبادت کن، در برابرش سر تعظیم
فرود آر،
چندان که پاهایش سر تو را بساید. ...

صورتش پر هیبت و با قداست است،
سر بر آسمان می‌ساید، لیکن چهره سختگیرش
را پنهان می‌کند، و در نظر تو به شکل

مردی جوان، خوشبو و زیبا جلوه می‌کند؛
و کلماتش مشحون از عشق و ملاطفت است –
ترس به خود راه مده – می‌دانستم که می‌آیی» [۶۷].

در این جا مسلماً با تصور جدیدی از خداوند مواجه هستیم که می‌کوشد تا خود را بیان کند، تصور خداوندی که عشق عمیقی به انسان احساس می‌کند، و پرستشگر می‌تواند همان عشق را به او ابراز دارد. این مفهوم اولین بیان کامل خود را در مجموعه سرودهای نیایشی قدیم پرستندگان تامیل (نایه‌نارها و آلوارها) می‌یابد، که از زمره بزرگ‌ترین آثار ادبیات دینی جهان محسوب می‌شود.

عشق و اخلاص سراینندگان نیایش‌های تامیل دیگر تعظیم خدای متنزه بیرون از وهم و خیال نیست، بلکه عشق عارفانه و پاک به خدایی است که حی و حاضر است. به علاوه،

عشق به خدا به صورت عشق پرستنده به هموعان خود منعکس می‌شود. در کلمه تامیلی «انبو»^۱ چیزی نزدیک به فضیلت مسیحی محبت دیده می‌شود که گویاتر از هر کلمه‌ای در زبان سنسکریت است. گذشته از این، پارسایان و عابدان تامیل غالباً خدای خود را با احساس عمیقی از گناه و قصور پرستش می‌کردند، و این چیزی است که به‌ندرت در آثار و نوشته‌های مذهبی معاصر آریایی دیده می‌شود، و یادآور سرودهای نیایشی ودایی دربارهٔ ورونه است:

«تو پدری، تو مادری،

تو برادر مهتری،

تو همه کسی،

تو زن زیبایی و ثروت بیکرانی.

تو خانواده‌ای، دوستی، خانه و وطنی،

سرچشمهٔ حکمت نابی، حکمتی که پیش‌رونده است.

تو زری، تو سیمی، تو مروارید غلطانی –

تو خدایی، راکب گاوانر^۲ی، سعادت و رحمتی، [۶۸].

«ای مطلوب‌ترین، ای سلطان، ای خدا، ای صورت جاودانی،

ای سعادت من، ای عارف والا مقام! همه روز در ستایش تو را چنین

می‌خوانم.

ای زر من! ای کوه مرجان من!

من راه دوری پیموده‌ام تا گل زیبای پایت را بنگرم» [۶۹].

من گناهکارم، از راه عشق و خدمت به تو منحرف شده‌ام،

و به معنای بیماری و رنج کاملاً پی برده‌ام.

اینک می‌روم و به پرستش می‌پردازم.

چه نادان بودم من! تا کی می‌توانم جدا بمانم از تو،

از مرواریدم، از گوهر نیرومندم، از الماسم، از خداوند معبد

آرور^۳؟ [۷۰]

1. anbu

۲. عنوان شیوا.

3. Ārūr

«آن کس که شاه خدایان تنها جزئی از او رامی‌شناسد، خدای
خدایان،
خدای سه‌گانه‌ای که می‌آفریند، نگاه می‌دارد و نابود می‌کند،
جهان زیبا، صورت ازلی،
ازلیت ایام، خدای پاروتی، ...
با لطف و فیض خود درآمد و مرا از آن خود کرد،
اینک دیگر به کسی سر فرود نمی‌آورم و تنها او را تعظیم می‌کنم.
من از زمره خدمتگزاران خدمتگزاران اویم،
من غرق شادی‌ام، می‌رقصم، ترانه می‌سرایم» [۷۱].

«به کالبد جسمانی‌ام
تو درآمدی، گویی کالبدم معبدی از طلا بود،
مرا کاملاً آرام کردی و نجات بخشیدی،
ای خدای رحمت، ای پاک‌ترین گوهرها.
رنج و تولد و مرگ و پندار را
جملگی از من زدودی و مرا آزاد ساختی.
ای سعادت‌ای فروغ! من به تو پناه آورده‌ام،
و هیچ‌گاه نمی‌توانم از تو جدا شوم» [۷۲].

این اظهار عبودیت و اخلاص به تدریج سراسر چشم‌انداز دینی سرزمین تامیل را تحت تأثیر قرار داد. خود شنکره بزرگ، اگرچه اصل عقیده سخت اوپه‌نیشدها را در مورد نیل به رستگاری از طریق حکمت قبول داشت، به علت سرودن چند شعر سرشار از اخلاص و محبت به زیان سنسکریت شهرت یافت. تنها انتظار می‌رفت که صور جدید پرستش، قالب رسمی پیدا کند و با اوپه‌نیشدها هماهنگ شود. این منظور را به شکل‌های گوناگون، جمعی از عالمان الاهی دراویدی که پس از شنکره بر سر کار آمدند برآورده ساختند.

عمده‌ترین فرد این جمع رامانوجه^۱ برهمن بود که در معبد بزرگ شیریرنگم^۲ تعلیم می‌داد. گفته می‌شود که وی از سال ۱۰۱۷ تا ۱۱۳۷ می‌زیسته است، ولی به احتمال

بیشتر تاریخ نخستین چند دهه از تاریخ اصلی زودتر است. وی نیز مانند شنکره، در بسیاری از نقاط هند به تعلیم پرداخت، و مدعی بود که اصول عقایدش بر منابع اولیه و کهن مبتنی می‌باشد، و تفسیرهای مفصل و مشروحی بر برهمنه‌سوتراها و بهگودگیتا و اوپنیشدها نوشته است. نظام فکری او بر عقاید مکتب پانچهراتره بنا شده بود، ولی نقطه تأکید او با آن تفاوت داشت. وی سودمندی فرایض شعاعی و آیینی را به صورت محدود و مشروط قبول داشت، و همچنین عقیده شنکره را درباره رسیدن به رستگاری از راه معرفت می‌پذیرفت، اما اعلام داشت کسانی که از این طریق به نجات می‌رسند، به مقامی از سعادت دست می‌یابند که از بالاترین مرتبه فروتر است. وی بهترین راه وصول به رستگاری را اخلاص و پرستش، و بهترین یوگه را «بهکتی-یوگه»^۱ (یوگه عشق و محبت) می‌دانست، چنان پرستش و اخلاصی که سالک و پرستنده درمی‌یافت که جزئی از ویشنو، از خداوند و کاملاً وابسته به اوست. وسیله دیگر برای رستگاری و نجات پریتی،^۲ یعنی توکل بود، بدین ترتیب که انسان روح خود را کاملاً به دست خدا بسپارد، به مشیت وی ایمان داشته باشد، و با اطمینان تمام در انتظار لطف او بماند.

خدای رامانوجه وجودی شخصی بود و سرشار از عشق و محبت به آفریده‌های خویش. وی حتی می‌توانست بر قدرت کرمه هم فایق آید و گناهکاری تائب را به سوی خود بکشاند. خدای رامانوجه، بر خلاف روح جهانی یا خدای غیرمتعین شنکره که جهان خیالی را به بازی آفریده بود (لیلا)، به انسان نیازمند بود، همان‌گونه که انسان به خدا نیاز داشت. رامانوجه با اتساع معنی، سخن کریشنه را که می‌گفت: «من انسان خردمند را ذات خود می‌دانم»، [۷۳] بدین‌گونه تفسیر می‌کرد که همچنان که انسان بدون خدا نمی‌تواند زیست کند، خدا نیز بدون انسان قادر به زیستن نیست. روح نفوس جزئی و فردی که خداوند آن‌ها را از جوهر ذات خود ساخته است، به آفریننده خود بازمی‌گرداند و در مصاحبت کامل او جاودانه باقی می‌مانند؛ در عین حال، ارواح جزئی همچنان از ذات حق جدا هستند. آن‌ها در علم لایتناهی و سعادت ابدی که طبیعت الاهی است سهم خواهند بود، و شرّ و بدی نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد، لیکن همواره به وجود خود به‌منزله «من» مشعر خواهند بود، زیرا به اقتضای این‌که جزئی از وجود پروردگارند جاودانی هستند، و اگر خودآگاهی خویشان را از دست بدهند دیگر وجود نخواهند داشت. روح سالک با خدا یکی است، در عین حال از او جداست، و به این

دلیل نظام فکری رامنوجه را ویشیش تادویته^۱ یا توحید مشروط^۲ نامیده‌اند. رامنوجه در علم الاهیات یا مابعدالطبیعه به برجستگی و درخشندگی شنکره نبود، لیکن دین هندی احتمالاً از او پیش‌تر از شنکره تأثیر پذیرفته است. بی‌درنگ قرن‌ها پس از مرگ وی، افکارش در سراسر هند انتشار یافت، و نقطه آغاز کار بیشتر فرقه‌های مذهبی ادوار بعد شد.

بسیاری از عالمان علوم الاهی آموزه‌های رامنوجه را بسط دادند. در منطقه تامیل دو نحله عقیدتی مهم، مشابه آیین آرمینیوس^۳ و کالونی^۴ در نهضت پروتستان، به وجود آمد. مکتب شمالی بر آن بود که نجات تنها از راه «تمثل به میمون»^۵ امکان‌پذیر است؛ یعنی همان‌طور که میمون بچه‌اش را که به او آویخته است به مکان امن می‌برد، خداوند هم ارواح را به همین طریق رهایی می‌بخشد - یعنی سعی سالک و کوشش بنده ضروری است. مکتب جنوبی معتقد بود که نجات به یاری «تمثل به گربه»^۶ میسر می‌شود؛ یعنی درست همچنان‌که گربه نوزاد خود را به دندان می‌گیرد و دیگر نیازی به فعالیت بچه‌گربه نیست، به همان نحو هم خداوند هرکس را بخواهد نجات می‌بخشد، بی‌آن‌که کوششی از او خواسته شود.

مدهوه^۷، استاد دیگری که در قرن سیزدهم می‌زیست، عقاید رامنوجه را به صورت شگفت‌آوری در جهات مختلف بسط داد. این عالم الاهیات کناره‌ای‌زبان از نظریه اوپه‌نیشدها در مورد وحدت خداوند و روح انسانی دوری جست و به آموزش ثنویت (دویته)^۸ پرداخت. وی همه قسمت‌های کتاب‌های مقدس را که درباره توحید بود به دلیل این‌که جنبه مجازی دارند رد کرد، و اعلام داشت که ویشنو، ارواح فردی و ماده تا ابد از یکدیگر متمایزند. ویشنو به ارواح و ماده، هر دو قدرت تامه دارد، و ارواح را با لطف و فیض خود نجات می‌بخشد، و این فیض را تنها به کسانی عطا می‌کند که زندگی

1. Viśiṣṭādvaita

2. qualified monism

۳. Arminius: منسوب به یاکوبوس آرمینیوس (Jacobus Arminius) (۱۵۶۰-۱۶۰۹) مصلح دینی هلندی و از علمای الاهی، مؤسس نهضت ضدکالونی در الاهیات پروتستان. طریقه او که بعدها به آیین آرمینیوس معروف شد، اصول اعتقادی «معترضان» است. -م.

۴. Calvinism: اصول عقاید ناشی از تعالیم ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴)، مثاله پروتستان فرانسوی در دوران اصلاح دینی. مذهب کالون اختلاف‌هایی با مذهب لوتری (۱۴۸۳-۱۵۴۶) دارد که از آن جمله یکی در مسئله تقدیر است و دیگری در موضوع حکومت خدشاهی. -م.

5. analogy of the monkey

6. analogy of the cat

7. Madhva

8. dvaita

پاک و اخلاقی داشته باشند. ارواح بدکاران از پیش به لعنت ابدی محکوم هستند، و آن بیان دورافتادگی بی‌نهایت از خداست حال آن‌که ارواح میانمایه، تا ابد گرفتار تناسخ خواهند بود.

یکی از جنبه‌های جالب الاهیات مدهوه، نقش عمده‌ای است که وایو، خدای باد و پسر ویشنو بر عهده دارد؛ وی عامل او در این جهان است و پاره‌ای از مشخصات روح القدس^۱ را در الاهیات مسیحی دارد.^۲ شباهت‌های نظام مدهوه با مسیحیت چندان چشمگیر است که تأثیر مسیحیت بر آن - احتمالاً از طریق مسیحیان سوری مالابار - مسلم می‌شود. تمایز فاحش میان خدا و روح، عقیده لعنت ابدی، و جایگاه وایو از موارد آشکار این شباهت است. در افسانه‌های مربوط به مدهوه داستان‌هایی درباره معجزات وجود دارد که مطمئناً باید از انجیل‌ها گرفته شده باشد: از جمله این‌که در کودکی، با موفقیت، با برهنه‌ها در معبدی به مباحثه و مشاجره پرداخته است؛ هنگامی که ریاضت پیشه کرد، صدایی در آسمان عظمت و بزرگی او را اعلام داشته؛ تعداد کثیری را با غذایی اندک اطعام کرده؛ بر آب دریا راه رفته؛ و اقیانوس طوفانی را با نگاهی آرام ساخته است.^۳

آیین شیوا نیز خود الاهیاتی پدید آورد که از آثار عبادی گویندگان سرودهای نیایشی پیروی می‌کرد. منابع مکتوب قدیم پاشوپته‌ها و دیگر فرقه‌های شیوایی که آگمه‌ها^۴ خوانده می‌شد و به زبان سنسکریت نوشته شده بود، ابتدا با متون تامیل تکمیل گردید و

۱. Holy Ghost: در معتقدات مسیحی، شخص سوم اقانیم ثلاثه مسیحیت که غالباً چون جنبه‌ای از خدا توصیف می‌شود در جهان ساکن است، و منشأ ایمان و تسلی است. - م.

۲. در زبان عبری و سریانی واژه روح به معنای «باد» و «دم» نیز هست.

۳. پاره‌ای از معجزات عیسی که با معجزات مدهوه همانند است: «بدان جماعت فرمود تا بر سبزه نشستند و پنج نان و دو ماهی را گرفته، به سوی آسمان نگریسته برکت داد. نان را پاره کرده به شاگردان سپرد و شاگردان بدان جماعت. همه خوردند و سیر شدند و از پاره‌های باقیمانده دوازده سبد پر کرده برداشتند. و خورندگان سوای زنان و اطفال قریب به پنج‌هزار مرد بودند. ... در پاس چهارم از شب عیسی بر دریا خرامیده به سوی ایشان روانه گردید. اما چون شاگردان او را بر دریا خرامان دیدند، مضطرب شده گفتند که خیالی است و از خوف فریاد برآوردند. اما عیسی ایشان را بی‌تأمل خطاب کرده، گفت: خاطر جمع دارید، منم، ترسان مباشید. پطرس در جواب او گفت: خداوندا، اگر تویی مرا بفرما تا بر روی آب نزد تو آیم. گفت بیا. پس پطرس از کشتی فرود شده بر روی آب روانه شد تا نزد عیسی آید. لیکن چون باد را شدید دید ترسان گشت و مشرف به غرق شد. فریاد برآورد: خداوندا مرا دریاب. عیسی بی‌درنگ دست آورده او را برگرفت و گفت: ای کم ایمان، چرا شک آوردی؟ و چون به کشتی سوار شدند باد قطع شد، (انجیل متی، باب ۱۴). - م.

4. Agamas

سپس جای به آن‌ها داد. در این متون بسیاری از الاهیات سابق تکرار می‌شد، لیکن ایمان مبتنی بر محبت و اخلاص ناینارها نیز جزو آن شده بود. مجموعه چهارده گانه‌ای از چنین متونی که همگی در قرن چهاردهم نوشته شده است، کتاب مقدس شیوه‌سیدهانت^۱ را تشکیل می‌دهد که از جمله نافذترین آثار دینی جنوب هند است.

آیین شیوایی تامیل، واقعیت داشتن سه مقوله یا سه اقنوم خدا (پتی)،^۲ ارواح (پشو)،^۳ در لفظ به معنی جانداران)، و ماده (پاشه)،^۴ یا قید و بند را تعلیم می‌دهد. در حالت رستگاری روح با پروردگار اتحاد پیدا می‌کند، ولی عینیت نمی‌یابد. بدین ترتیب، آیین شیوایی تامیل در راستای دوگرایی و ثنویت از یکتاپرستی مشروط رامانوجه پیرو ویشنو پیش‌تر می‌رود. برجسته‌ترین ویژگی آن، از میان رفتن همه صفات خشن، بوالهوسانه و مخالف اخلاقیات شیوایی قدیم است. شیوا در شخصیت خود به مثابه عطاکننده کرمه، عدالت محض است، و عدالت وی فقط یکی از جنبه‌های عشق او به مخلوقاتش است. هرگاه او را بخوانند حاضر است، و به هر صورتی که او را عبادت کنند خود را به آنان می‌نمایاند:

«صورتش مهر است، صفات و حکمتش مهر است، اعمالش مهر است، دست‌ها و پاهایش مهر است، فی‌الجمله همه خصوصیت‌هایش مهر و محبت است. خدای وهم‌ناپذیر، این همه صورت‌ها را برای رفاه تمام موجودات زنده به خود می‌گیرد» [۷۴].

«خداوند گناهکار را با عشق و محبت خویش تنبیه می‌کند، شاید که گناهکار روش خود را اصلاح کند و پیرو راستی و حقیقت شود. همه اعمال خداوند از مهر و محبت او سرچشمه می‌گیرد.

خوبی، محبت، لطف و مهربانی،
ادب، رفاقت و آزر،
شرافت، بخشش و پاکدامنی،
احسان، احترام، تجلیل و راستگویی،

1. Śaivāsiddhānta

2. Pati

3. paśu

4. pāśa

پاکی و خودداری،
حکمت و عبادت –
همه این‌ها مجموعاً فضیلت کامل است،
و کلام خدای مهربان را تشکیل می‌دهد» [۷۵].

آیین شیوایی تأمیل احتمالاً بیش از دیگر فرقه‌های آیین هندو به یکتاپرستی جامع و کامل نزدیک شده است:

«هر خدایی را که قبول کنید، همان خدای شماست.
دیگرخدایان می‌میرند، زاده می‌شوند، رنج می‌کشند و گناه می‌کنند.
آنان نمی‌توانند پاداش بدهند،
اما او می‌بیند و عبادت شما را پاداش می‌دهد» [۷۶].

«ما خدایی را می‌پرستیم – مثلاً والدین خود را –
اما آن‌ها حتی موقعی که ظاهراً لطف خود را از ما دریغ نمی‌کنند، به
ما پاداشی نمی‌دهند،
زیرا همه این خدایان به فرمان خدای قادر متعال هستند،
و او از طریق این خدایان حاجات ما را بر می‌آورد.

«حال که شیوا به تنهایی ما را پاداش می‌دهد، دوست داشتن او
عالی‌ترین فضیلت است،
و پرستش دیگر خدایان چندان مورد ندارد.
دهرمه مشیت اوست؛ او تمنایی ندارد،
جز این‌که نیکی کند – پس در پرستش او ثابت قدم باشید» [۷۷].

در کشمیر مکتب دیگری مبتنی بر شیواپرستی به وجود آمد که به تریکه^۱ یا
«سه‌گانی»^۲ معروف است – و این وجه تسمیه از آن‌جاست که فرقه مذکور سه کتاب
مقدس عمده دارد. این مکتب بر خلاف مکتب شیوه‌سیدهانتیه، یک مکتب توحیدی
است، و با شنکره در این عقیده که دنیای محسوس واقعیت ندارد سهیم است، و

می‌گوید دنیای ظواهر تنها به این علت وجود یافته که روح از شناختن طبیعت واقعی خود عاجز بوده است. در مکتب تریکه، نجات از راه عمل شناخت و اشراق ناگهانی بیشتر به صورت گردش ناگهانی مورد اعتقاد گروه‌های مخالف سنت در کلیسای پروتستان (ناسازگاران)^۱ به دست می‌آمد. بزرگ‌ترین نام در شیواپرستی کشمیری ابهینوه گوپته^۲ (قرن دهم) است که از نظریه‌پردازان برجسته هم در الاهیات و هم در شعر و شاعری بود.

سومین فرقه مهم شیوایی لینگایت^۳‌ها یا ویرشیوه^۴‌ها بود که حکیمی به نام بسوه^۵، از وزیران شاه بیجالة کلچوری - که تاج و تخت شاهان چالوکیه کلیانی را در سال ۱۱۵۶ غصب کرد - آن را بنیان گذاشت. اهمیت این فرقه بیشتر از نظر آیین پرستش و اصول عقاید اجتماعی است، نه از جنبه الاهیات آن‌که مبتنی بر «توحید مشروط» و چند مشخصه جالب است. بسوه با تمثال‌پرستی مخالف بود؛ در این فرقه یگانه تمثال مقدس، لینگا، آلت رجولیت شیوا می‌باشد که نمونه کوچک آن را پیروان فرقه با خود همراه دارند. بسوه مرجعیت وداها و تفوق طبقه برهمن را به کلی رد کرد، و دین‌یاری^۶ جدیدی برقرار ساخت که جنگمه^۷ نام دارد. وی با زیارت و قربانی هم مخالف بود، و میان پیروان خود مساوات کاملی برقرار کرد - این مساوات حتی در مورد زنان نیز رعایت می‌شد، به‌طوری‌که آنان اجازه یافتند پس از مرگ شوهران خود بار دیگر ازدواج کنند. از دیگر مراسم آریایی‌ها که بسوه منسوخ کرد، رسم مرده‌سوزی بود؛ پیروانش هنوز هم مردگان خود را دفن می‌کنند. ممکن است وی در این امر از آنچه درباره اسلام شنیده بود تأثیر پذیرفته باشد. لینگایت‌ها هنوز هم استقلال و فردیت خود را حفظ کرده‌اند، هرچند اکنون، در مواردی، با سنت‌گرایان از در سازش و توافق درآمده‌اند. آنان در قسمت‌هایی از آندرها پرادش و میسور فرقه مهمی به شمار می‌روند. آثار مقدس آن‌ها عمدتاً به زبان‌های کناره‌ای و تلوگوست.

۱. Nonconformity: کسانی که از هماهنگی با مقتضیات عقیدتی با انضباط یک کلیسای رسمی استقرار یافته شانه تهی کنند. این اصطلاح مخصوصاً به آن دسته از پروتستان‌ها اطلاق می‌شود که از کلیسای انگلستان کناره گرفته بودند. - م.

2. Abhinava Gupta

3. Lingāyat

4. Vīśaiva

5. Basava

6. Priesthood

7. jangama

شعائر و مراسم هندو

عمده‌ترین شعائر دین ودایی قربانی (یجنه)^۱ بود، حال آن‌که در آیین هندو عبادت (پوجا)^۲ جای آن را گرفت. به‌طور کلی خدا به صورت تمثالی (ارچا)^۳ مورد پرستش قرار می‌گیرد. این تمثال پیکره یا شمایی است که با آداب خاصی تقدیس می‌شود، و پس از آن، چنین تصور می‌شود که خداوند به معنایی در آن مسکن می‌گزیند. با آن‌که مؤمنان اغلب در پای بت حاجاتی می‌طلبند، عبادت آنان (پوجا) در واقع عبادت نیست، بلکه بیشتر بزرگداشت و سرگرمی است. به خدا مانند مهمان محترمی، آب برای شست‌وشوی پا، گل و تنباکوی جویدنی داده می‌شود. بامدادان با تشریفات و نوای موسیقی، و طنین زنگ‌ها و دمیدن در نوعی شیپور مخصوص صدفی^۴ او را بیدار می‌کنند. او را می‌شویند، خشک می‌کنند، لباس می‌پوشانند، گل به پایش می‌ریزند، حلقه‌های گل برگردنش می‌آویزند، بخور برایش دود می‌کنند، و چراغ‌های نوان در برابرش می‌نهند. غذایش صرفاً برنج و میوه است؛ قسمت‌های ترد و لطیف غذاها را می‌خورد، و ته‌مانده آن را برای عبادت‌کنندگان خود می‌گذارد تا به مردم فقیر و بینوا داده شود. در بسیاری از معابد، شامگاه او را به اتاق خوابش می‌برند تا با زن یا زنانش بیارامد. در زیارتگاه‌های بزرگ ملازمان او را باد می‌زنند و رقاصگان، همان‌گونه که در حضور شاهان قدیم هند می‌رقصیدند، در برابرش به پایکوبی و دست‌افشانی می‌پردازند. در روزهای جشن وی سوار بر ارابه^۵ باشکوهی که پرستندگان آن را می‌کشند، در شهر به گردش می‌پردازد؛ خدایان کوچک‌تر هم در ارابه‌های خود، و نیز نوازندگان، پرچمداران (چوری)،^۵ سایبانداران، بادبزن‌داران و رقاصگان در پشت سرش روان می‌شوند.

معبد در آغاز کلبه چوبی کوچکی بود که در آن تمثال یا چیزی که نماد خدا محسوب می‌شد قرار داشت. در دین ودایی معابد چندان اهمیت نداشتند، از این رو در کاوش‌های باستان‌شناختی مربوط به دوران قبل از مسیحیت هیچ‌گونه آثاری از آن‌ها به دست نیامده است؛ ممکن است که آن‌ها نتیجه موج تأثیرات خارجی متعاقب یورش‌های یونانی‌ها و سکاها باشد.

در هر حال، در دوره سلسله گویته، هند احتمالاً مانند امروز سرزمین معابد بود. قلب

1. yajña

2. pūjā

3. arcā

4. conche

5. caurī

معبد محراب مرکزی بود که به خدای اصلی اختصاص داشت. در نزدیکی معبد اغلب «مخزن آبی» بود، یا پلکانی که به کنار رودخانه‌ای که در جوار معبد قرار داشت راه می‌برد، و این برای تطهیر دینی و غسل بود که در مذهب هندو همواره اهمیتی بسزا داشت، و اکنون نیز از واجبات دینی به شمار می‌رود. معبد ممکن بود که تالاری برای گردهمایی داشته باشد؛ در این تالار، حماسه‌ها، پورانه‌ها و سایر نوشته‌های مقدس غیرودایی برای کسانی که مایل به شنیدن آن‌ها بودند خوانده می‌شد، و نیز استراحتگاهی برای زایران در نظر گرفته شده بود. و بالاخره، معبد تشکیلات اداری و ساختمان‌های فرعی دیگری داشت که برخی از آن‌ها برای برآوردن نیازهای اجتماعی مردم به کار می‌رفت.

مراسم عبادی جمعی، از نوعی که در اسلام یا مسیحیت مرسوم است، در آیین هندوی قدیم معمول نبود، لیکن در نزد بعضی از فرقه‌ها در سده‌های میانه پدید آمد. پرستندگان به‌تنهایی یا با افراد خانواده خود، دسته‌جمعی در معبد حضور می‌یافتند، هدایای خود را تقدیم می‌کردند، و بازمی‌گشتند. در معابد بزرگ، اعمال عبادی را که اعضای رسمی معبد به جای می‌آوردند، جمع‌کثیری می‌نگریستند، اما اینان بیشتر تماشاگر بودند، نه شرکت‌کنندگان در مراسم دسته‌جمعی عبادی و مذهبی.

اگرچه رسم قربانی کردن حیوانات که در دوران ودایی مرسوم بود، به‌تدریج از میان رفت، در قرون وسطا نوع جدیدی قربانی خونی جای آن را گرفت که مسلماً از بومیان غیرآریایی گرفته شده بود. چنین شعایی به‌ندرت در معابد ویشنوی به جا آورده می‌شد (یا هیچ‌گاه انجام داده نمی‌شد)، لیکن بعضی از شیواییان و بسیاری از پرستندگان پارسای دورگای نوع جدید قربانی را پذیرفتند. بنابر رسم جدید، قربانی را ضمن شعایر دشوار و درهم‌پیچیده نمی‌کشتند، بلکه سر قربانی را در برابر تمثال مقدس جدا می‌کردند، و این عمل غالباً به نحوی صورت می‌گرفت که قسمتی از خون حیوان بر تمثال ریخته شود. کشتن آیینی حیوانات با این عقیده توجیه می‌شد که روح قربانی مستقیم به آسمان می‌رود، اما چنین نظریه‌ای برای بیشتر اذهان روشن‌بین زمان مقبول نبود، و ماندگاری آن در حال حاضر، هم در بنگال و نقاط دیگر مایه شرمساری هندوان امروزی است.

حیوانات عمده قربانی عبارت بودند از: گاو میش، بز، گوسفند، و جوجه خروس. قربانی انسان نیز معمول بود. از جنبه نظری کشتن هر جنایتکاری نوعی قربانی تلقی

می‌شد، و عموماً بر این باور بودند که روح قربانی از گناه ارتكابی پاک و مصفا خواهد شد. از این رو، قربانی‌های انسان غالباً از جنایتکاران بودند و از میان مردم عادی تأمین می‌شد، لیکن شیوه‌های مشکوک دیگری برای قربانی‌های انسانی معمول بود. از دخترانی سخن می‌شنویم که دزدیده می‌شدند تا در شعایر سرّی قربانی شوند، و نیز از یکی از معبد‌های دورگا سخن رفته که در آن روزانه یک قربانی انسانی داشته است. قربانی انسانی به صورت ارادی و شخصی، یا انتحار مذهبی به شکل‌های گوناگون، در قرون وسطا، خاصه در دکن مرسوم بود. در کتیبه‌های متعدد از ارواح پارسامنش و دینداری سخن رفته است که برای برآوردن نذورات خود، یا تأمین حصول موفقیت پادشاه، خویشان را از ستون‌ها و برج‌ها به زیر انداخته، گردن خود را شکسته‌اند، یا گلولی خود را بریده‌اند، یا خویشان را در رودخانه مقدسی غرق کرده‌اند. آخرین رسم از این نوع، رسم ساتی^۱ است که از لحاظی نوعی قربانی انسانی به شمار می‌رود.

نوعی دیگر از مراسم مذهبی را فرقه‌هایی به جا می‌آوردند که خدایان زنانه را می‌پرستیدند. این فرقه‌ها کلاً عبارتند از: فرقه‌های تتری (وجه تسمیه آن‌ها از کتاب‌های مقدسشان که تتره نامیده می‌شد گرفته شده است)، شکتی (به مناسبت آن‌که شکتی، مظهر یا تشخص نیروی الاهی را می‌پرستیدند)، یا «دست چپی»^۲ به علت آن‌که الاهی در طرف چپ شوی خود می‌نشست). اعضای این فرقه‌ها معتقد بودند که شعایر و مراسم دینی متداول هندوان هرچند که کاملاً بی‌اثر نیست، تنها برای پرستندگان عادی مناسب است. لیکن مؤمنان که شعایر مفصل تشرف را به جای آورده بودند، مراسم و تشریفات دیگری را انجام می‌دادند که کاراتر و مؤثرتر بود، مانند مراسمی که بوداییان مکتب «ارابه صاعقه» به جا می‌آوردند (ص ۴۱۱ و بعد). شعایر تتری متضمن درهم شکستن همه تابوهای معمولی آیین هندو بود. گروه‌های کوچکی از تشرف‌یافتگان، شب‌هنگام در معبدی یا خانه‌ای جمع می‌شدند، ولی بیشتر در محل سوزانیدن اجساد درگذشتگان، در میان استخوان‌های مردگان گردهم می‌آمدند. افراد گروه، حلقه‌وار بر گرد محیط یک نمودار سحری دایره‌شکل بزرگ (یتره، مندله) که روی زمین ترسیم شده بود می‌نشستند. اگرچه در میان اعضای گروه ممکن بود هم برهمنان باشند و هم از کاست رانده‌شدگان، در این مراسم هیچ‌گونه تمایزی در کار نبود؛ همه برابر بودند، و از تماسشان با یکدیگر هیچ‌گونه آلودگی آیینی به وجود نمی‌آمد. پس از انجام دادن عبادت شبانه و خواندن

1. satī

2. left-hand

غیرایم برای تسکین ارواح و اشباح و شعایر دیگر، گروه مراسم «پنج میم»^۱ (پنجه-مکاره)^۲ را به جای می‌آورد، و آن عبارت بود از: مدیه^۳ (آشام الکلی)، مامسه^۴ (گوشت)، متسیه (ماهی)، مودرا^۵ (حرکات رمزی دست، که در دیگر شاخه‌های دینی هندی، در رقص و درام نیز مرسوم است؛ در این جا نماد و رمز غلات بوداده تلقی می‌شد)، و میتھونه^۶ (مجامعت). در بین بعضی از گروه‌های تتری، میم آخر پنج میم نزدیکی با هر زنی را در بر می‌گرفت، حال آن‌که اعضای فرقه‌های دیگر زنان خود را با خویش به حلقه می‌آوردند. در نزد بعضی از فرقه‌ها، آن قسمت از این مراسم که از نظر سنت‌گرایان ناپسند می‌نمود، تنها به صورت تمثیلی برگزار می‌شد.

آیین جالب توجه «عشای ربانی سیاه»^۷ که فرقه‌های تتری، چه در آیین بودایی و چه در آیین هندویی انجام می‌دادند، در اواخر سده‌های میانه در هند شرقی بسیار رواج گرفت. این آیین هنوز هم گاهی اجرا می‌شود، ولی بدون هیچ‌گونه تبلیغ و تظاهری، و احتمال دارد که بر اثر گسترش آیین پاکدینی^۸ و خردباوری راسیونالیسم^۹، تعداد گروه‌های تتری اکنون در هند روی به کاهش نهاده باشد.

اخلاقیات هندو

اساس بیشتر نوشته‌های هندویی دربارهٔ علم اخلاق و اصول اخلاقی عمدتاً مبتنی بر مفهوم هدف‌های سه‌گانهٔ زندگی (ص ۲۴۷) و شناسایی کامل این نکته بود که افراد در طبقات و سنین مختلف دارای وظایف و معیارهای رفتاری گوناگون هستند. زاهد می‌بایست خاطر و ذهن خود را به تمامی به چیزهای غیردنیوی معطوف می‌داشت، لیکن فرد عادی تشویق می‌شد که خواست‌های مذهبی، شغلی و لذات دنیوی را به صورت مجموعه‌ای متوافق در هم بیامیزد. به این جنبه از اخلاق هندو قبلاً در زمینه‌های دیگر اشاره کرده‌ایم و به بحث مجدد آن نیازی نیست.

در نظر غربی‌هایی که با فرهنگ هندی آشنایی نداشتند، دید و تلقی اخلاقی هندوان، به‌ویژه پیش از تغییرات بزرگ ایام اخیر، آمیزهٔ غریبی از خرد و تابوها بود. قطعهٔ زیر از

1. five Ms

2. pañca-makāra

3. madya

4. māmṣa

5. mudrā

6. maithuna

7. blak mass

8. puritanism

9. rationalism

مانه‌سولاسه^۱ برگرفته شده، متنی که دربارهٔ وظایف و سرگرمی‌های پادشاه است. این متن به سومشوره^۲ سوم، شاه دکن از سلسلهٔ چالوکیه در قرن دوازدهم منسوب است، و این جنبه از اصول اخلاقی هندو را به‌خوبی نشان می‌دهد:

«شاه باید از چیزهای زیر پرهیز کند: (۱) نادرستی، (۲) خیانت، (۳) آمیزش نامشروع با زنان، و (۴) خوردن آنچه از آن‌ها منع شده است. باید از (۵) حسد، و (۶) از تماس با رانده‌شدگان از کاست اجتناب ورزد، (۷) همهٔ خدایان را تعظیم و تکریم کند، و (۸) گاو و (۹) برهمنان را خرسند نگاه دارد. (۱۰) نیاکان خود را حرمت گذارد، (۱۱) از میهمان خود پذیرایی کند، (۱۲) از استادان خود اطاعت نماید، (۱۳) به کفارهٔ گناهان مبادرت ورزد، و (۱۴) در آب‌های مقدس غسل کند. باید این طبقات را طعام دهد: (۱۵) تهیدستان، (۱۶) یتیمان و بیوه‌زنان، (۱۷) مصیبت‌زدگان و گرفتاران، (۱۸) خویشان و بستگان، (۱۹) مستخدمان، و (۲۰) کسانی را که به وی پناه می‌آورند تحت حمایت خود گیرد. این است وظایف بیستگانهٔ یک پادشاه موفق و عاقبت به‌خیر» [۷۸].

این قطعه نشان می‌دهد که فضایی از قبیل میهمان‌نوازی، محبت و راستی اهمیت بسیاری داشته، در عین حال، تقوا و پارسایی به معنای به جای آوردن اعمال مذهبی از قبیل عبادات، زیارت، و سیر نگاه داشتن گاو و برهمنان نیز به همان اندازه نه کمتر، اهمیت داشته است. به‌طور آشکار، میان رعایت تابوها از لحاظ تماس با نجس‌ها، و خوردن خوراکی‌های ممنوع (نه فقط گوشت، بلکه غذاهایی که دست افراد کاست‌های پایین به آن خورده باشد، یا پسماندهٔ غذای قبلی) و راستی و درستی و ضبط نفس تمایزی گذاشته نشده است. به هر حال، در همهٔ ادوار، استادان هوشمندتر دریافته بودند که تنها رعایت کردن و به جای آوردن ظاهری فرایض، فضیلتی به بار نمی‌آورد که درخور قیاس با فضیلت ناشی از نیکی باطنی باشد. مثلاً در کتاب قانون گوتمه، پس از ذکر صورتی از چهل فریضة مذهبی که فرد آریایی باید انجام دهد، چنین آمده است:

«هشت فضیلت برای روح موردنظر است: ترحم به همهٔ موجودات، صبر و بردباری، قناعت، پاکدامنی، سعی مجدانه، افکار نیکو، بری بودن از حرص و بری بودن از حسد. هرکس که فرایض مقدس دینی را بدون دارا بودن این هشت فضیلت انجام دهد، به برهما یا به سپهرش

1. *Mānasollāsa*2. *Someśvara*

نخواهد رسید؛ چنانچه فردی تنها یکی از فرایض را انجام دهد، ولی همه خصال نیکو را داشته باشد، به برهما نایل خواهد شد» [۷۹].

بسیاری از منابع دیگر نیز صورت‌هایی از فضایل، نظیر آنچه در بالا ذکر شد، ارائه می‌کنند و همه آن‌ها عنایتشان به این است که مهربانی، ملایمت، گذشت و شکیبایی را در روابط انسانی تشویق کنند. اصل پرهیز از خشونت و بی‌آزاری، اگرچه مشروط به شرایطی بود، تأثیری واقعی بر زندگی هندو به جا گذاشت، تأثیری که از حد خودداری از کشتن حیوانات بسی فراتر رفت. همه متون هندی بر شفقت، ترحم و دوستی تأکید می‌کنند، لیکن اعمال نیکوکارانه مثبت، جز به صورت صدقه دادن چندان اهمیت ندارد، اگرچه غالباً در فهرست‌های فضایل، ما به فضیلت «میل به رفاه به تمامی موجودات» برمی‌خوریم. یکی از وجوه بسیاری از نوشته‌های مقدس تامیل، عشق و بخشایش است که خصلت اخلاقی مثبتی به شمار می‌رود. اینک قطعه‌ای از اندرزهای تیروکورل اولیه را ذکر می‌کنیم:

«انسان بدون محبت تنها به خود می‌اندیشد،
اما عشاق به خاطر دیگران سر و جان فدا می‌کنند».

«زیرا اگر بدون انتظار پاداش محبتی شود،
آسمان و زمین هم برای جبران آن اجری نخواهد بود».

«شادی انتقامجو تنها روزی دوام می‌آورد،
لیکن شادی بخشاینده تا ابد».

«آنان که روزه می‌گیرند و توبه می‌کنند مردمانی بزرگ هستند،
اما آنان که از خطاهای دیگران درمی‌گذرند بزرگ‌ترند».

«گویند والاترین حکمت این است —
آن‌که شما را آزار داده است می‌آزاید» [۸۰].

این لحن متعالی اخلاقی در بسیاری از آثار تامیل، مخصوصاً در ناله‌دیوار،^۱ مجموعه‌ای از اشعار اخلاقی که اندکی پس از تیروکودل سروده شده است – و در نیایش‌های دیگری که در جای دیگر نقل کرده‌ایم، به چشم می‌خورد. اما این تنها در ادبیات تامیل نیست که ما دعوت به محبت و ملاطفت را می‌شنویم.

«ویشو از کسانی خوشش می‌آید که به دیگران نیکی می‌کنند،
 که هیچ‌گاه بدزبانی نمی‌کنند، افترا نمی‌زنند، و سخن نادرست
 نمی‌گویند،
 که هیچ‌گاه به زن یا مال دیگری طمع نمی‌کنند،
 و برای هیچ‌کس بدی نمی‌خواهند،
 که هیچ موجودی را نه می‌آزارند، نه می‌کشند،
 که همواره هشیارانه در خدمت خدایان،
 برهمنان و استادان خود می‌باشند،
 که همواره سعادت همه آفریدگان را می‌خواهند،
 و آنان را چون فرزندان خود و پاره جان خویش می‌شمارند» [۸۱].

اگرچه چشم‌انداز کلی اخلاقی آیین هندو طرفداری از شکیبایی، اغماض، ملایمت و مهربانی بود، از مساوات طرفداری نمی‌کرد، و نیازمندی‌های جامعه‌ای را که به بخش‌ها و طبقات متعدد با کارکردهای گوناگون تقسیم شده بود، در نظر داشت. رابطه یک فرد با افراد زیردستش در اجتماع، طبعاً با رابطه او با افراد زیردست بایستی مغایر می‌بود. معیارهای سلوک و رفتار وی به طبقه اجتماعی‌اش وابسته بود. چیزهایی از قبیل حفظ کردن و قرائت وداها که برای برهمن فضیلت بود، برای افراد طبقه شودره گناه محسوب می‌شد، درحالی‌که افراد طبقه اخیر نیز ممکن بود به‌طور قانونی و مشروع کارهایی انجام دهند، از قبیل نوشیدن مشروب، که برای برهمن ممنوع بود. همچنین کودک، دانشجو، رئیس خانواده و زاهد، هر یک معیارها و ضوابطی برای سلوک خود داشتند. پاره‌ای از اصول کلی در مورد همه طبقات اجتماع نافذ بود، اما ورای این اصول، هیچ قانون اخلاقی برای همه الزام‌آور نبود. هر گروه برای سلوک و رفتار خود قوانینی داشت که با قوانین دیگر دارای تفاوت فاحش بود.

با در نظر گرفتن این ملاحظات است که باید معروف‌ترین متن اخلاقی هند قدیم، یعنی بهگودگیتا را مطالعه و بررسی کنیم. اگرچه این اثر سرشار از مطالب کلامی و الهی است، هسته اصلی آن اخلاقی است و آموزه‌هایش حول یک مسئله اخلاقی دور می‌زند. ارجونه قهرمان در ارباه خود در انتظار آغاز جنگ است. در صف‌های دشمن، پدران، پسران، استادان، دوستان و آشنایان او قرار گرفته‌اند که وی در تمام مدت عمرش آن‌ها را می‌شناخته و دوست می‌داشته است. گرچه به حقانیت این جنگ معترف است، روحیه‌اش متزلزل است و احساس می‌کند که نمی‌تواند با کسانی که تا این حد برایش عزیز هستند بجنگد. لاجرم به جانب کریشنه که ارباه‌ران وی است رو می‌کند و نظر او را خواستار می‌شود. کریشنه نخست توضیح می‌دهد که مرگ جسم متضمن مرگ روح نیست و چندان اهمیت ندارد:

«آن‌که این [روح] را کشته پندارد

و آن‌که آن را کشته پندارد

از معرفت به دور است.

روح نه می‌کشد و نه کشته می‌شود.

نه آن هرگز زاده می‌شود و نه هرگز می‌میرد،

نه این‌که زمانی بوده است و نه این‌که زمانی نخواهد بود.

روح نازاده، ازلی، جاوید و قدیم است،

چون تن هلاک شود، آن هلاک نمی‌شود...

همچنان‌که آدمی جامه زنده‌اش را به دور می‌اندازد

و جامه نو می‌پوشد،

همان‌گونه روح متجسد، تن‌های فرسوده را رها می‌کند

و در تن‌های جدید جای می‌گیرد.

رزم‌افزارها در روح کارگر نیست،

آتش آن را نمی‌سوزاند،

آب آن را تر نمی‌کند،

باد آن را نمی‌خشکاند.

آن را نمی‌توان شکافت یا سوزاند
یا مرطوبش کرد یا خشکش نمود،
روح ابدی است، در همه چیز هست،
ثابت، ناجنبنان و جاویدان است ...

برای آن‌که زاده می‌شود، مرگ ناگزیر است،
برای مرده، زاده شدن ناگزیر است،
پس درست نیست برای چیزی اندوهگین باشی
که از آن گریزی نتواند بود. ...

اگر از این جنگ که حق است روی برتابی،
از قانون طبقه خویش سر باز زده‌ای،
به شرف خود پشت کرده‌ای،
و مرتکب گناه شده‌ای» [۸۲].

آن‌گاه کریشنه تعالیم خود را دربارهٔ افعال آدمی بسط می‌دهد. راه صحیح آن نیست که چون زاهدی در بحر مراقبه و تفکر فرو رویم و از فعالیت روی درکشیم، زیرا سعی در این‌که فعالیت را به یک سو نهیم غیرممکن و باطل است. خداوند خود مدام در حال فعالیت است، و انسان هم باید فعالیت کند؛ لیکن عمل باید به نیت خیر، و به دور از توقع پاداش و بری از هوا و هوس باشد. انسان باید وظیفه‌اش را در جامعه‌ای که خود عضو آن است انجام دهد، و همهٔ کارها را برای تقرب به حق و تسبیح و تجلیل او به جای آورد.

«ما در سه عالم به چیزی نیاز نیست،
چیزی نیست که من دارندهٔ آن باشم،
چیزی نیست که بخواهم به دست آورم -
با وجود این، همواره در کارم.

اگر من خستگی‌ناپذیرانه کار نمی‌کردم...
مردم از من پیروی می‌کردند.
اگر من کار نمی‌کردم، جهان‌ها از هم می‌پاشید -
آشوب از نو برمی‌خاست، و همه چیز نابود می‌شد.

چنان‌که نادان به طمع نتیجه کار می‌کند،
دانا نیز باید بدون چشمداشت کار کند،
ای پسر بهارته،
برای استقرار نظم در جهان...

همه کارها به من واگذار،
و دل در آن جان والا بنه.
از هوس و خودمداری آزاد باش.
ترس و واهمه به دور افکن، و به جنگ برخیز! ...

زیرا وظیفه خویش را بد انجام دادن بیشتر مایه شادمانی است
تا وظیفه دیگری را به خوبی گزاردن.
در راه به جای آوردن وظیفه خود، مردن مایه شادمانی است،
اما وظیفه دیگران را به جای آوردن دهشت‌انگیز است» [۸۳].

روح تمامی آموزه‌های بهکودگیتا را می‌توان در این اندرز خلاصه کرد که «کار کن، اما نه برای ثمره آن». در جامعه‌ای سازمان‌یافته، هر فرد وظیفه خاصی بر عهده دارد که باید آن را انجام دهد، و در هر اوضاع و احوالی، کارها و افعالی هست که فی‌نفسه صحیح است - از دید شاعری که گیتا را سروده، آن‌ها افعال و اعمالی است که قانون مقدس آریایی‌ها و سنت‌های طبقه و طایفه وضع و مقرر کرده است. راه صحیح را باید برحسب مقتضیات، ولی بدون هیچ‌گونه ملاحظه احساسات یا منافع شخصی برگزید. از این طریق است که انسان به خداوند خدمت می‌کند، و تا هنگامی که با این آرمان زندگی کند به خداوند نزدیک‌تر می‌شود.

منظور تعالیم اخلاقی دقیق گیتا، به‌وضوح دفاع از نظام مستقر قدیم در برابر حملات مصلحان دینی و بی‌ایمانان است. فضیلت برهمن دانش و حکمت است، از آن جنگجو شجاعت، فضیلت ویشیه صنعت است، و از آن شودره خدمتگزاری. انسان با به جای آوردن خویشکاری طبقه خویش به بهترین صورتی که برایش مقدور است، با اخلاص و عبادت پروردگار و بدون جاه‌طلبی و هوای شخصی، از هر طبقه که باشد به رستگاری خواهد رسید. ممکن است نویسنده گیتا می‌خواسته است صرفاً این پیام را ابلاغ کند که بر

اثر فشردگی به صورت سترون درآمده و الهامبخشی خود را از دست داده است. لیکن در ورای تعالیم او، شور و شوق شاعری دینی جای گرفته بود که از چارچوب تنگ قانون دینی و اجتماعی معاصر فراتر می‌رفت. به همین جهت است که به‌گودگیتا، از زمان سلسله‌گوپته تا عصر حاضر الهامبخش مردم سراسر هند بوده است، و حتی مسیحیان و مسلمانان، و نیز هندوها که آن را نافذترین و مهم‌ترین کتاب مقدس خود می‌شمارند، ستوده‌اند. هیچ‌کس چون مهاتما گاندی، بدون تعصب و لجاج به دین خود به اصل عقیدتی گیتا درباره خدمت کردن بدون خستگی و بدون چشمداشت اعتراف نکرده است، زیرا گاندی شدیداً مخالف دو خصیصه جامعه باستانی هند - یعنی میلناریسم و نظام طبقاتی - بود که گیتا تا حدی در دفاع از آن‌ها نوشته شده بود.

(۵) ادیان غیرهندی

اگر بنا باشد روایتی بسیار قدیمی را بپذیریم، نخستین مسیحیان هند بر اثر تبلیغات تومای^۱ حواری، اندکی پس از مصلوب شدن عیسی، به مسیحیت گرویدند. گوندوفارس، شاه هند، هیئت را برای یافتن معماری که بتواند برای وی شهر تازه‌ای بسازد به سوریه فرستاد، و هیئت با تومای حواری به هند بازگشت. قدیس توما با شاه از شهری سخن گفت که با دست ساخته نشده بود، و او و بسیاری از اعضای دربارش را به دین مسیحیت درآورد. تومای حواری بعداً در قسمت‌های دیگر هند به موعظه و تبلیغ پرداخت، تا سرانجام به دست پادشاهی که روایات مسیحی اسم او را میسندئوس^۲ ضبط کرده‌اند به شهادت رسید. هویت این پادشاه معلوم نیست، اما تاریخی بودن گوندوفارس مورد بحث نیست (ص ۸۹ و ۹۰)، و این داستان در خطوط کلی‌اش غیرممکن نمی‌باشد، زیرا در آن موقع میان هند و مغرب زمین تماس‌های نزدیکی برقرار بود، و یک هیئت تبلیغاتی به سهولت می‌توانست از فلسطین به هند سفر کند. کاتولیک‌های رومی معتقدند که قبر تومای حواری در کلیسای جامع میله‌پور^۳ در حوالی مدرس است، اگرچه دلایل شهادت وی در آن ناحیه آن قدر قاطع نیست که بتوان ارزش تاریخی برای آن قائل شد.

۱. Thomas: یکی از حواریون دوازده‌گانه عیسی مسیح. - م.

2. Misdeos

3. Mailapur

در روایات کلیسایی چند اشاره غیرمطمئن دیگر به هیئت‌های تبلیغاتی مسیحی وجود دارد، اما نخستین اشاره مسلم به فعالیت مسیحیان در هند را می‌توان در توپوگرافی مسیحی،^۱ اثر کوزماس اندیکوپلئوستس،^۲ راهب ماجراجوی اهل اسکندریه در قرن ششم یافت که گزارش سفرهای خود را برای ما باقی گذاشته است. وی می‌گوید که در کرالا و سیلان کلیساهایی بود که کشیشان ایرانی اداره می‌کردند، و زیر نظارت یک اسقف ایرانی در کلینه^۳ (احتمالاً کوچین^۴ کنونی) قرار داشت. واضح است که مسیحیان هندی بدعت نستوری را که در آن موقع در ایران رایج بود پذیرفته بودند. نستوری‌ها مبلغان فعالی بودند، و کشیش‌های متهور و بی‌پروای آن‌ها حتی بیابان‌های آسیای مرکزی را زیر پا گذاشتند، و با موفقیت کلیساهایی در چین برپا ساختند. ماجرای تومای حواری به هر اندازه که حقیقت داشته باشد، به نظر می‌رسد که این مبلغان بدون شک، به دنبال و در عقبه‌ی بازرگانان ایرانی مسافرت می‌کردند، و مسئول استقرار جوامع مسیحی در جنوب هند بودند. در دوران بعد، هنگامی که اسلام ادیان زردشتی و مسیحیت، هر دو را از ایران برافکند، مسیحیان هند برای راهنمایی به بطریق انطاکیه روی آوردند، و تا این زمان رابطه خود را با کلیسای شام حفظ کرده‌اند.

هنگامی که سیاحان اروپایی بار دیگر از هند دیدار کردند، با کلیساهای مسیحی در جنوب مواجه شدند. مارکو پولو در اواخر قرن سیزدهم قبر تومای حواری را دیده و آن را محل توجه و زیارتگاه مردم دانسته است. لیکن کلیسای سوری فاسد بود. دلیلی در دست نیست که مسیحیان هندی هیچ‌گاه اصول عقیده تناسخ را پذیرفته باشند، اما بسیاری از مراسم هندو پذیرفته شد، و مسیحیان کرالا، مانند بودایی‌ها و جینی‌های قبل از خود، در جریان تبدیل شدن به یک فرقه بدعتگذار هندو بودند. مبلغان یسوعی قرن‌های شانزدهم و هفدهم موفق شدند از انحطاط بیشتر آن جلوگیری کنند. یک فرقه از کلیسای سوری در هند مرجعیت رم را قبول کرد، حال این‌که فرقه‌های دیگر به سنت‌های خودشان وفادار ماندند، و آن را اصلاح کردند و پیراستند.

1. *Christian Topography*

۲. Cosmas Indicopleustes: به معنای کوزماس هندگرد که در قرن ششم می‌زیست. کشیشی مصری بود، و دیده‌ها و شنیده‌های خود را در کتابی مدون ساخت. -م.

3. Kalliana

4. Cochin

در این مورد نخستین گزارش یک انگلیسی را که از هند دیدار کرده است در دست داریم. سالنامه آنگلوساکسون^۱ متذکر می‌شود که الفرد کبیر^۲ در سال ۸۸۴ برای ادای نذر خود نماینده‌ای با هدایای بسیار نفیس برای مقبرهٔ تومای حواری به هند فرستاد. فلورانس^۳ اهل وستر^۴ که دو قرن بعد می‌زیسته است، می‌افزاید که اسم این نماینده سویتلم^۵ بوده و به سلامت به انگلستان بازگشته است. از طرف دیگر ویلیام ممزبری^۶ نام آن نماینده را اسقف سیگلینس^۷ یاد کرده و متذکر شده است که وی مقداری ادویه و جواهرات گرانبها از طرف شاه محلی هند با خود به ارمغان آورد. اگر این گزارش صحیح باشد، این پادشاه هندی باید آدیتیهٔ اول از سلسلهٔ چوله یا یکی از سرداران وی بوده باشد. سالنامهٔ آنگلوساکسون به‌طور کلی موثق و قابل اعتماد است، و قبول کردن این‌که الفرد نماینده‌ای به هند فرستاده باشد معقول به نظر می‌رسد. لیکن «هند» برای اروپای قرن نهم عنوانی کاملاً مبهم و غیرمشخص بود که بسیاری از قسمت‌های آسیا و آفریقا را هم در بر می‌گرفت؛ بنابراین، به ضرر قاطع نمی‌توان گفت که نمایندهٔ الفرد کبیر از قبر تومای حواری در میله‌پور دیدار کرده است، یا حتی در آن تاریخ چنان قبری وجود داشته است. اختلاف در نام‌هایی که دو وقایع‌نگار ما به این نماینده داده‌اند، نشان می‌دهد که روایت مذکور به‌طور واضح در خاطره‌ها نبوده است، و این خود بر سوءظن ما می‌افزاید.

۱. *Anglo-Saxon Chronicle*: نام عادی سالنامه‌های انگلیسی‌ها تا سال ۱۱۵۴. صورت موجود آن احتمالاً حدود سال ۸۹۲، به وسیلهٔ راهبان وینچستر، تحت سرپرستی آلفرد کبیر آغاز شد. مواد مربوط به ادوار قبل از آن را بعداً راهبان به آن الحاق کردند. — م.

۲. *Alfred The Great*: (حدود ۸۴۸ - حدود ۸۹۹) شاه انگلستان و یکی از محبوب‌ترین شخصیت‌های آن کشور. افسانه‌های قهرمانی بسیار که بعدها در باب وی نوشته شد، زندگی او را شاخ و برگ و آرایش داده است. — م.

۳. *Florence of Worcester*: وقایع‌نگار انگلیسی که در ۷ ژوئیهٔ ۱۱۱۸ فوت کرد. در وستر کشیش بود. در سالنامه‌اش وقایع را تا سال ۱۱۱۷ ذکر کرده است. این سالنامه برای اولین بار در ۱۵۹۲ به چاپ رسید. — م.

۴. *Worcester*: مرکز ایالت وستر شر. آخرین شهری بود که به اطاعت پارلمنت سر نهاد (۱۶۴۶)، و صحنهٔ پیروزی نهایی (۱۶۵۱) کرامول بود. از مصنوعاتش، ظرف‌های چینی و کالاهای فلزی است. — م.

5. *Swithelm*

۶. *William of Malmesbury*: (۱۰۹۵ - حدود ۱۱۴۲) مورخ و کشیش انگلیسی. کتابدار دیر ممزبری بود و از پذیرفتن مقام ریاست دیر امتناع ورزید. اثر عمده‌اش تاریخ شاهان انگلستان، و دنباله‌اش تاریخ جدید است که حوادث را تا سال ۱۱۴۲ ذکر کرده است. این دو کتاب بنیاد و اساس همهٔ تواریخی است که بعدها برای انگلستان نوشته شده است. — م.

7. *Sigelinus*

از طرف دیگر، می‌دانیم که زیارتگران مسیحی برای دیدار مکان‌های مقدس به سفرهای سخت و دشوار تن در می‌دادند. در آن موقع اسلام هنوز مخالف سرسخت مسیحیت نبود، و زایر می‌توانست بدون هیچ‌گونه اشکالی، از طریق مصر و سپس با کشیش‌های بازرگانان عرب از راه جنوب هند خود را به مقصد برساند. به هر حال، تجسم این روحانی شجاع انگلیسی، اسمش هر چه می‌خواهد باشد، درحالی‌که به یاری مترجمان عرب و تامیلی از جنگ الفرد کبیر علیه دنی‌ها با پادشاه چوله سخن می‌گفته، و نیز الفرد که چند سال بعد به سخنان نماینده خود دربارهٔ عجایب هند و نمونه‌یابی ادویه‌های نایاب سرزمین تامیل گوش فرا می‌داده، جالب و دل‌انگیز است. شک و تردید ما هر چه باشد، نمی‌توانیم جز این آرزو کنیم که داستان اسقف سیگه‌لینوس داستانی حقیقی باشد.

علاوه بر مسیحیان، جامعه‌های کوچکی از یهودیان نیز در کرالا اقامت داشتند. نخستین اشارهٔ مسلم به این جامعه، فرمانی است از قرن دهم که در آن بهاسکر رویورمن،^۱ پادشاه چیره، به فردی یهودی موسوم به یوسف ریان زمین و امتیازاتی عطا کرده است. اما در روایات یهودیان کرالا، از ماندگاه بزرگ یهودی‌نشینی در کوچین در قرن اول میلادی سخن رفته است. به هر حال، یک جامعهٔ کوچک یهودی برای مدتی متجاوز از هزار سال در هند به سر می‌برده است. شعبه‌ای از این جامعه با ساکنان محلی مالایالی کاملاً در آمیخته، و اعضای آن اکنون دارای قیافه و مشخصات هندی می‌باشند. شعبهٔ دیگر خصوصیت نژادی خود را حفظ کرده‌اند، و هنوز ظاهراً چهره و نشانه سامی خود را دارند. یک جامعهٔ قدیمی یهودی دیگر موسوم به بنی اسرائیل،^۲ چندین قرن متمادی در سواحل غربی هند زیسته‌اند، و اکنون نیز در بمبئی متمرکزند.

جامعهٔ دینی غیرهندی دیگر، جامعهٔ زردشتیان بود که اینک عموماً به پارسیان معروف‌اند. در دوران شاهنشاهان هخامنشی و ساسانی، دین زردشتی مسلماً در قسمت‌هایی از شمال-غرب هند رواج داشته و بر آیین‌های هندو و بودایی آن‌جا تأثیر گذاشته است، اما آثار چشمگیری از جوامع زردشتی در آن‌جا باقی نمانده است. اگرچه بازرگانان زردشتی ممکن است از دیرباز در سواحل غربی هند سکونت می‌داشته‌اند، آثاری از آن‌ها تا پس از غلبهٔ اعراب بر ایرانیان در دست نیست، و تنها از این زمان به بعد است که شمار زیادی از پناهندگان ایرانی به سرزمین هند وارد شدند. بنابر روایات

1. Bhāskara Ravivarman

2. Beni Israel

خود پارسیان، یک دسته از فراریان ابتدا در دیو (در سوراشره) مستقر شدند، و سپس در آغاز قرن هشتم، به تهانا^۱ در نزدیکی بمبئی نقل مکان کردند.

جامعه دیگر مقیم هند مسلمانان هستند. اعراب مدت‌ها قبل از ظهور حضرت محمد(ص) به هند رفت‌وآمد داشتند، و از قرن هشتم به این طرف مدارکی از وجود جامعه‌های مسلمان در بسیاری از شهرهای ساحلی شبه‌جزیره در دست است. جامعه مایپلا^۲ (مویله)^۳ در کرالا، بدون شک بازمانده ساکنان مسلمانی است که مدت‌ها قبل از حمله مسلمانان به هند در آنجا مقیم بوده‌اند. با این حال، هیچ دلیل قاطعی از تأثیر دین اسلام بر آیین هندو تا زمان حمله مسلمانان در دست نیست.

هند اگرچه همواره به شعایر بومی خود پایبند و وفادار بود، شعایر غربی را نیز با گشاده‌رویی پذیرفته است. اگر روایت غیرموتق شهادت تومای حواری را استثنا کنیم، دلیل بارزی برای آزار و مزاحمت هیچ‌یک از فرقه‌های غیرهندی در دست نیست. اعضای این گروه‌ها به آرامی و در سکوت، آیین‌های خاص خود را که عناصری کوچک ولی در زندگی دینی شهرهای ساحلی با اهمیت بودند، دنبال می‌کردند، درحالی‌که، بخش عظیمی از هندوان به‌ندرت از این دین‌های بیگانه آگاهی داشتند، و به هیچ‌وجه با آن‌ها مخالفتی نمی‌ورزیدند. این ظرفیتِ مدارا به خصلت انعطاف‌پذیری آیین هندو کمک کرده، و هم موجب بقای آن شده است.

1. Thānā

2. Māppilā

3. Moplah

فصل هشتم

هنرها: معماری، مجسمه سازی، نقاشی، موسیقی و رقص

روح هنر هندی

تقریباً تمام آثار هنری بازمانده از هند باستان یا ماهیت دینی داشته، یا لافل برای مقاصد دینی به وجود آمده است. بدیهی است که هنر در پهنه‌های دنیوی و غیردینی نیز وجود داشته است، زیرا نوشته‌ها حاکی از آن است که پادشاهان در کاخ‌های مجلل و باشکوهی زندگی می‌کردند که با نقاشی‌ها و مجسمه‌های زیبا و دل‌انگیز تزیین شده بود. اگرچه همه این‌ها به کلی از بین رفته است. درباره هنر هندی بسیار گفته و نوشته‌اند، زیرا از شصت سال پیش به این طرف، ذوق هنری اروپایی درباره قواعد و اصول تثبیت شده زیباشناسی قرن نوزدهم تردید کرد، و برای تجارب جدید زیباشناسی به آسیا و آفریقا چشم دوخت. از آن موقع تاکنون، بیشتر صاحب‌نظران در زمینه هنر - اعم از هندی و اروپایی - بر جنبه دینی و عرفانی هنر هندی یکسان تأکید کرده‌اند. آنان ضمن این‌که واقع‌گرایی و این جهانی بودن حجاری‌های قدیم را قبول دارند، حقایق ودانته‌ای و بودایی را در بقیه آثار هنری باقیمانده از این دوره در کار می‌بینند، و آن‌ها را بیانگر تجربه‌های دینی ژرف و موعظه‌هایی در نقش سنگ می‌دانند که از وحدت همه چیزها در روح جهانی (خدا) سخن می‌گویند [۱].

ولی حداقل یک محقق هست که با این تعبیر موافق نیست. در واقع، چند اثری از آثار باقیمانده هست که به نظر می‌آید با چنان شدت و حدتی از احساس دینی آکنده است که در هنر جهان نادر و بی‌نظیر است، اما آنچه بیشتر در آثار هنری هند باستان انعکاس یافته، زندگی سراپا شور و جوشش آن زمان‌هاست که نخست به‌طور مستقیم و روشن، مانند آثار هنری بهاروت، سانچی و امراوتی، سپس با نوعی ایدئالیسم ملایم در آثار

هنری اجتناء، و بالاخره در انبوه نقش‌ها و مجسمه‌هایی که از خدایان و آدمیان در معبد‌های فراوان قرون وسطایی حجاری شده است، به چشم می‌خورد. در همه این مراحل، نوعی ترس از خلأ و نیروی حیاتی شدیدی وجود دارد که بیش از آنچه ما را به دنیای آتی متوجه سازد، در عالم کنونی غرقه می‌کند، و جنب و جوش گرم و پرشور شهرهای هندی و شکوفایی غوغابرانگیز جنگل‌های آن را به یادمان می‌آورد.

معماری و مجسمه‌سازی گوتیک حالت عمودی و قائم دارد. مناره‌های مخروطی شکل و طاق‌ها رو به بالا است، و هر چه سبک تکامل بیشتری می‌یابد، مناره‌ها بلندتر و طاق‌ها نوک‌تیزتر می‌شود. تمثال‌های مسیح، قدیسان و فرشتگان در اروپای سده‌های میانه غالباً به‌طور بی‌تناسبی کشیده و بلند است، و این کشیدگی و بلندی مخصوصاً با لباس‌های بلندشان که تا قوزک پا می‌رسد، برجسته‌تر و چشمگیرتر می‌نماید. وضع و حالتشان عموماً آرام است، و به‌ندرت لب‌خند بر لب دارند. هنر قرون وسطایی اروپایی به‌راستی مذهبی بود، و چنین به نظر می‌رسد که اساس و قواعد آن آگاهانه چنان طرح‌ریزی شده بود که افکار پرستشگران را از دنیای جسمانی دور سازد و به عوالم معنوی معطوف بدارد. بیشتر این آثار، کار راهبان پرهیزگار یا مردانی با استعداد‌های عمیق مذهبی بود.

گرایش هنر هندی درست نقطه مقابل هنر اروپایی قرون وسطاست. مناره‌های معابد با آن‌که بلند و مرتفع هستند، سخت و محکم بر زمین استوارند. نوع مطلوب آن بلندی غیرمتعارف ندارد، بلکه کوتاه و ستر است. پیکره‌های خدایان و نیمه‌خدایان، به یکسان جوان و زیبا هستند؛ هیکل‌هایشان پُر است و چنین می‌نماید که از تغذیه خوبی برخوردار بوده‌اند، و به معنای اروپایی، غالباً قیافه‌های زنانه دارند. گاهی آن‌ها را عبوس یا خشمگین نشان می‌دهند، اما عموماً تبسم بر لب دارند، و رنج و اندوه به‌ندرت در این نقش‌ها تصویر شده است. بجز شیوای در حال رقص، پیکره‌های مقدسان، چه نشسته و چه ایستاده، درحالی‌که دو کف پای بر زمین دارند، کاملاً به زمین متصل است. حاجت به توضیح نیست که در حجاری‌های معابد هندی - اعم از معابد هندو، بودایی و جینی - از پیکره زن به‌مثابه نقش‌مایه تزئینی استفاده کامل شده است. این زنان همیشه لباسی اندک بر تن دارند، و تقریباً همواره طبق معیارهای هندی زیبا هستند.

زهد باوری و ترک لذات نفس، به‌صور مختلف، در بیشتر منابع دینی هندی ستوده شده است، لیکن زاهدان در مجسمه‌ها غالباً حالتی بشاش دارند و چنین می‌نماید که به

نسحو خوبی تغذیه شده‌اند. از جمله می‌توان از پیکره غول‌آسای قدیس جینی، گومه‌تشوره^۱ (لوح ۵۴) یاد کرد که در قرون وسطا، بر صخره‌ای در شروانه بلگولا در میسور تراشیده شده است. وی راست و مستقیم به حالت تفکر و مراقبه (کایوتسرگه)^۲ ایستاده است؛ پاهایش محکم بر زمین قرار گرفته و دست‌هایش آویزان است، اما به بدن نجسبیده، و اندک تبسمی بر لبانش دیده می‌شود. ظاهراً هنرمند کوشیده است نشان دهد روح قدیس تقریباً از قیود ماده آزاد شده، و در شرف آن است که به آرامگاه سعادت ابدی خود بر فراز جهان پرواز گیرد. نظر هنرمند هر چه بوده باشد، گومه‌تشوره هنوز مرد عادی جوانی است از روزگار خود، سرشار از نیروی حیاتی آرام. گویند که این مرد مقدس آن قدر در حالت تفکر و مراقبه ایستاده بوده است که گیاهان خزانده به پاهایش پیچیده بودند، و این‌ها در مجسمه نشان داده شده است. پیکرتراش با آن‌که کوشیده است قداست وی را تجسم بخشد، ولی تأکید وی بر آن است که او مخلوقی زمینی است، و خاک دارد او را بازپس می‌کشد و به درون خود فرو می‌برد.

هنر دینی قدیم هند با ادبیات مذهبی آن اختلاف چشمگیری دارد: منابع و نوشته‌های دینی هند کار مردانی است که انگیزه‌ی خدایی دارند، یعنی برهمنان، راهبان و زاهدان؛ حال آن‌که آثار هنری کار دست هنرمندانی دنیوی است، زیرا با وجود این‌که طبق دستور راهبان کار می‌کرده‌اند و قواعد شمایل‌نگاری و پیکرتراشی بیش از حد دقیقی را به کار می‌بسته‌اند، دنیای مانوس خود را با چنان شدت و حدتی دوست می‌داشته‌اند که می‌توان آثار آن را در پشت صورت‌های مذهبی آشکاری که تصویر کرده یا تجسم بخشیده‌اند، مشاهده کرد. به عقیده‌ی ما منشأ الهام هنرمندی بیش از آنچه جست‌وجوی بی‌وقفه حقیقت مطلق باشد، شادی و شغفی است که هنرمند در جهان می‌یابد. یک سرزندگی سرشار از حیات جسمانی و احساس رشد و حرکت، که مانند رشد و حرکت موجودات زنده بر روی زمین از نظم و قاعده خاص برخوردار است.

معماری اولیه

از هنرهای دیداری هند قدیم و قرون وسطایی، بناها و مجسمه‌های بسیار، و تعداد اندکی نقاشی برجای مانده است. از آن‌جا که بیشتر مجسمه‌های موجود جنبه فرعی و

1. Gommatesvara

2. kāyotsarga

ضمیمه‌ای معماری را داشته‌اند، لذا، نخست به معماری هندی خواهیم پرداخت. ساختمان‌های آجری مفید فرهنگ هریا، اگرچه محکم و مناسب بودند، از جنبه زیبایی چندان ارزش نداشتند، و بنابراین، در این جا به آن‌ها اشاره‌ای نخواهیم کرد. به‌استثنای دیوارهای راجگریها (ص ۲۸۹) که آن هم فاقد ارزش هنری است، در فاصله زمانی میان عصر هریا و دوران ماوریه آثار معماری مهمی برجای نمانده، و این به علت آن است که در این دوره ساختمان‌های معدودی با سنگ ساخته شده است.

مگاستنس می‌گوید که کاخ چندره‌گوپته، شاه سلسله ماوریه، اگرچه بسیار بزرگ و مجلل بود، با چوب کنده‌کاری‌شده و زراندود ساخته شده بود، و حتی ساختمان‌های سنگی قدیمی که برجای مانده، نیز ظاهراً از روی نمونه‌های چوبی اصلی گرت‌برداری شده است. نباید تصور کرد که فقدان کلی آثار باقیمانده مهم دلیل بر آن است که بناهای هندی در عصر سلسله ماوریه، یا حتی قبل از آن، از لحاظ معماری ابتدایی و پست بوده است. ستون‌های تک‌سنگ عصر ماوریه نشان می‌دهد که استادکاران آن ایام در کار سنگ از مهارت کامل برخوردار بوده‌اند، و این واقعیت را که شهرهای بزرگ دوران ماوریه عمدتاً از چوب ساخته شده است، باید معلول کمی سنگ در دره گنگ و وفور الوار و چوب در آن‌جا بدانیم - چیزی که اکنون در آن‌جا کمیاب شده است. این امر که ساختمان‌های سنگی در قرون وسطا معمول شده است، دلیلی بر پیشرفت فرهنگی نیست، زیرا در این عصر، فرهنگ رو به انحطاط داشته است. اختیار روزافزون سنگ به‌منزله ماده ساختمانی تا حدی معلول تماس‌های خارجی است، لیکن باید آن را عمدتاً نتیجه از بین رفتن تدریجی جنگل‌های الوار از نواحی پرجمعیت شبه‌قاره هند دانست.

ستون‌های شگفت‌انگیز با سرستون‌های کنده‌کاری شده ظریف خود، بیش از آنچه به معماری مربوط باشد، در قلمرو مجسمه‌سازی قرار دارد، چه بیشتر آنچه بر جای مانده، با هدف و منظور معماری برپا نشده بوده است. قطعاتی از ستون‌های مشابه که در پتنا به دست آمده، نگاهدار سقف کاخی بوده است که آن را به‌حق از آن آشوکا دانسته‌اند. بازمانده‌های تالار ستوندار پتنا، چنان ناقص و درهم شکسته است که از روی آن نمی‌توان نقشه ساختمان آن را دقیقاً بازسازی کرد، لیکن آنچه مسلم است این است

که کاخ بزرگی بوده است. با این همه، در این هنگام، ساختمان‌های سنگی هنوز می‌بایست کاملاً نادر بوده باشد. سنگ همه ستون‌ها و دیگر ساخته‌های استادان سنگ‌کار ماوریه‌ای از معدن سنگِ چونار، واقع در نزدیکی وارانسی به دست می‌آمده، و جملگی صبغهٔ مکتب واحدی را داراست. این‌ها همه دستافریدهٔ استادکارانی است که بسیاری از فنون و رموز کار خود را از ایرانیان، و شاید هم اندکی از یونانیان آموخته بوده‌اند، اما به محصول کار خود خصوصیت‌های هندیِ مشخصی داده‌اند. کارگاه‌های آنان احتمالاً مورد حمایت شاهان سلسلهٔ ماوریه بوده، و به همین لحاظ هم، اندکی پس از سقوط آن سلسله از میان رفته است.

ستوپا

ستوپا در آغاز گورپشته‌ای خاکی بود که مردم محلی به آن احترام می‌گذاشتند. چنان‌که قبلاً ذکر شد، آیین برپایی ستوپاها در کیش بودایی مورد توجه کامل قرار گرفت، و آشوکا در سراسر هند ستوپاهایی به افتخار بودا برپاداشت (ص ۳۸۵). تنها یک ستوپا در نپال، به صورتی که امپراتور بزرگ آن را ایجاد کرده بود باقی مانده است، لیکن کندوکاو در ستوپاهای موجود، مشخصه‌های ستوپاهای نخستین را نشان داده است. ستوپاها اصولاً گنبد‌های بزرگی به شکل نیمکره بوده که یک اتاق مرکزی کوچک داشته‌اند، و در آن اتاق آثار بازمانده از جسم بودا در جعبه‌ای، یا غالباً حقهٔ بلورین زیبایی نگهداری می‌شده است. هستهٔ اصلی ستوپا از خشت بود، و جدار خارجی آن از آجر که با لایهٔ ضخیمی از گچ اندود می‌شد. ستوپا دارای سرطاقی از چوب یا سنگ به شکل چتر بود، و دور آن را حصاری چوبی در بر می‌گرفت که درون آن راهی برای ادای مراسم طواف در جهت حرکت عقربه‌های ساعت (پردکشینا)^۱ وجود داشت. طواف عمده‌ترین تجلی بود که به بازمانده‌های درون ستوپا به عمل می‌آمد.^۲

1. pradakṣinā

۲. اظهار شده است که ستوپا، مانند معبد‌های بعدی هندی، عالم صغیر تلقی می‌شده است. این عقیده سوابقی در بین‌النهرین (میان‌رودان) دارد، و شور و شوق به بیان رمزی کیهان که از زمان وداها در هند وجود داشت، به‌طور قطع به چنین تمثیلی، دست‌کم در مورد معبد منجر شده است [۲]. اگرچه بسیاری از صاحب‌نظران در این

در دوره میان سلسله‌های ماوریه و گوپته، ثروت و نیروی بسیاری برای معماری بودایی صرف شد، و ستوپاهای قدیمی فوق‌العاده توسعه داده شد و بر زیبایی و تزیین آن‌ها افزودند. از این جمله سه ستوپا درخور توجه است: ستوپای بهارहत و سانچی در مدهیاپرادش و ستوپای امراوتی در دوره کیستنی سفا. ستوپای بهارहत احتمالاً از اواسط قرن دوم قبل از میلاد است، و مخصوصاً پیکرتراشی‌های آن اهمیت فراوان دارد، اگرچه خود ستوپا اینک از میان رفته است. ستوپای سانچی یکی از جالب‌ترین بازمانده‌های معماری قدیم هند به شمار می‌رود (لوح ۱۱-ب).

در قرن دوم قبل از میلاد، ستوپای قدیمی سانچی به دو برابر اندازه نخست خود گسترش یافت، و به صورت نیمکره‌ای با قطر $36/5$ متر درآمد. سپس با روکاری از مصالح ساختمانی خوش‌تراش به صورت رگچین منظم پرداخته شد، و علاوه بر راهرو باریکی که بر سطح زمین داشت، راهی فوقانی هم در ارتفاع تقریباً ۵ متری از سطح زمین برای آن ساخته شد. نرده‌های چوبی قدیمی آن را برداشتند، و به جای آن نرده‌ای سنگی به ارتفاع $2/75$ متر کار گذاشتند و آن را به تقلید کارهای نجاری با اتصال‌های کام و زبانه محکم کردند. بالاخره، در اواخر قرن اول قبل از میلاد، چهار دروازه (تورنه)^۱ اصلی مجلل در چهار جهت اصلی بر آن افزودند. ستوپاهای کوچک و ساختمان‌های مربوط صومعه‌ها و دیرها پیرامون ستوپای بزرگ برپا شد (شکل ۱۸).

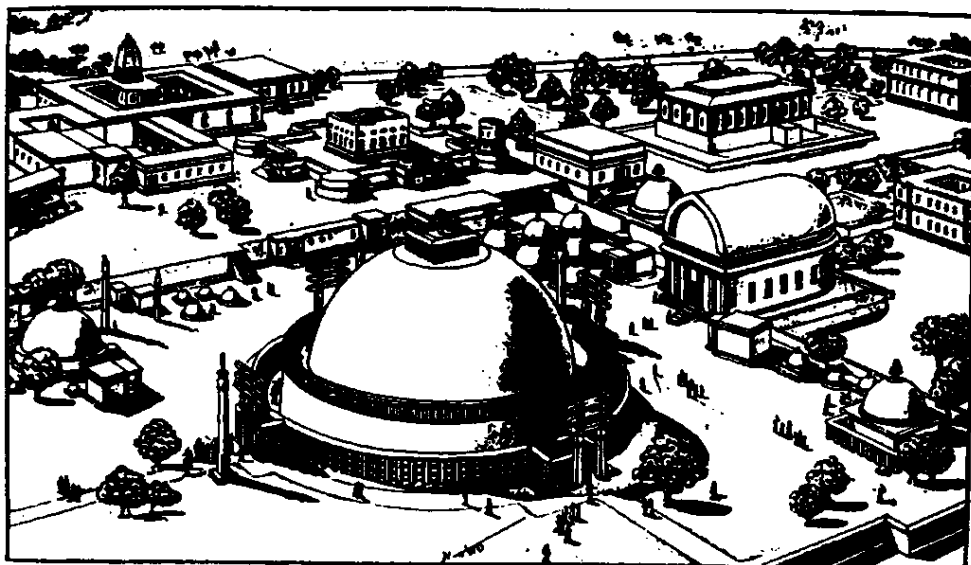
دروازه‌های ستوپای سانچی (لوح ۲۷) شاید از لحاظ کنده‌کاری‌های تزیینی به مراتب جالب‌تر و چشمگیرتر از معماری آن‌ها باشد. هر یک متشکل از دو ستون چهارگوش است، و در بالای هر کدام سه گچبری منحنی دیده می‌شود که بر دوش حیوانات یا پیکرهای کوتوله‌ها قرار دارد، و ارتفاع کلی آن‌ها از سطح زمین بالغ بر $10/5$ متر است. ساختمان این دروازه‌ها از لحاظ اصول فنی ابتدایی است، و چنین اظهار شده که طرح آن‌ها بر پایه سر دروازه‌های چوبی یا خیزرانی روستاهای باستانی هند

→

مورد با ما اختلاف نظر دارند، ما معتقد نیستیم که بیان تمثیلی کیهان در اندیشه معماران قدیم هند نقش عمده‌ای داشته است. ستوپاها و معابد بدون توجه به چنین رمز و تمثیلی طرح‌ریزی می‌شد، و طرح آن‌ها کار عالمان دینی هند بود، نه کار معماران.

مبتنی است [۳]. از طرف دیگر، پرداخت و تمامکاری آن‌ها بسیار خوب است، و کنده‌کاری‌های آن‌ها از بهترین و نیرومندترین ساخته‌های مجسمه‌سازان هندی به شمار می‌رود.

از لحاظ اندازه، چندتایی از ستوپاهای هند از ستوپای سانچی بزرگ‌تر است، اما در سیلان ابعاد ستوپاها به بزرگی اعجاب‌انگیزی رسید. قطر ستوپای ابهیگیری داگابه^۱ در انورادهپوره، پایتخت نخستین شاهان سیلان، بالغ بر صدمتر است، و بدین ترتیب، بزرگ‌تر از بعضی از اهرام مصر می‌باشد. ابعاد کنونی آن نتیجه یک سلسله توسعه‌هایی است که در قرن دوم میلادی در آن صورت گرفته است.



شکل ۱۸ - ستوپا (عبادتگاه) و دیر در سانچی (برگرفته از 'معماری هندی (بودایی و هندو)'; پرسی براون، ناشر شرکت پسران تارپورواله، بمبئی)

معماری ستوپا در هند رفته رفته به صورت بدیع‌تر و آراسته‌تری درآمد. ستوپای امراتوی (شکل ۱۹) که صورت نهایی آن در سال ۲۰۰ میلادی تکمیل شد، بزرگ‌تر از ستوپای سانچی بود، و با قاب‌بندی‌های چوبی کنده‌کاری شده (که بعضی از آن‌ها در موزه بریتانیایی موجود است) تزئین یافته بود، و داستان زندگی بودا را بازگو می‌کرد. در

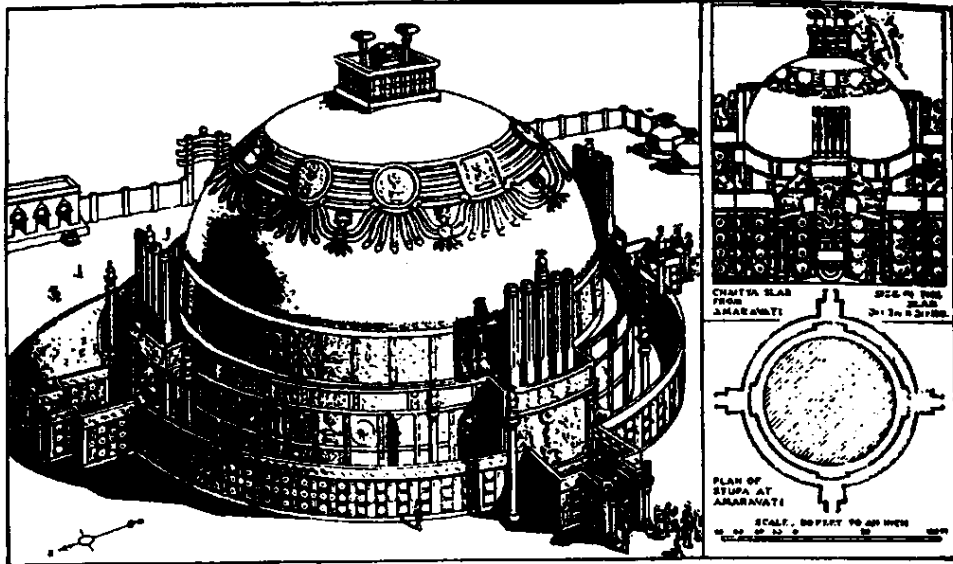
1. Abhayagiri Dāgāba

این میان، ستوپاهای شمال هند نسبت به پایه خود بلندتر شدند. این ستوپاها غالباً بر سکوهایی چهارگوشی بنا شده بودند که در برمه و اندونزی به صورت اهرام پله‌داری درآمدند. بزرگ‌ترین آن‌ها ستوپای عظیم بوروبودور در جاوه است. این ستوپا در قرن هشتم میلادی ساخته شده است؛ برجک‌ها مرتفع‌تر شدند و به صورت منارهایی مخروطی درآمدند که امروزه در معابد برمه و سیام دیده می‌شود.

در ستوپاهای متأخر هندی، دو نمونه معروف عبارتند از: ستوپای سارنات و ستوپای نالندا. از ستوپای مرتفع سارنات (لوح ۱۲ - الف) نزدیک وارانسی، صحنه نخستین موعظه بودا، فقط قسمتی از هسته داخلی باقی مانده است. این ستوپا روزگاری یکی از باهیب‌ترین ساختمان‌ها بود که به زیبایی، با آجرکاری تزیینی، و گنبدی استوانه‌ای شکل از روی یک گنبد نیمکره‌ای زیرین سر بر افراشته بود، و تندیس‌های بزرگ بودا در منتهای سه گوشه‌ها، در نقطه امتداد جهات اصلی تعبیه شده بود. صورت نهایی آن از دوره سلسله گوپته است. ستوپای نالندا (لوح ۱۲ - ب) که هفت بار متوالی توسعه یافته بود، به صورت ویران کنونی خود، به یک هرم آجری پله‌دار، که پله‌هایش به صفه‌های آن بالا می‌روند، می‌ماند. این ستوپا در اصل یک ستوپای بلندی بوده که روی پایه مرتفعی بنا شده، و در هر گوشه آن ستوپای کوچکی ساخته شده بوده است. لیکن این بنای اصلی در عصر سلسله گوپته و پاله، دستخوش چنان دگرگونی‌هایی شد که امروز چشم ناآزموده به زحمت می‌تواند شکل اصلی آن را در هر یک از مراحل بسط و گسترش آن تشخیص دهد.

در اطراف ستوپاهای بزرگ، ستوپاهای کوچکی وجود داشت که معمولاً حاوی خاکستر راهبانی بود که به علت تورع و دانششان شهرت داشتند، و نیز مجتمع کاملی از بناهای ضروری - صومعه‌ها، ضریح‌ها، تالارهای موعظه و آسایشگاهی برای زائران (شکل ۱۸). در ساحت‌های باستان‌شناختی بزرگ‌تر بودایی مانند نالندا، مجموعه ساختمان‌های مربوط به صومعه‌ها و دیرها را، غالباً دیوارهایی مانند باروهای دژ محصور می‌کرد.

در وضع خراب فعلی‌شان، گنبدهای سنگین ستوپاهای بزرگ، گاهی تا حدی زننده و نفرت‌انگیز به نظر می‌رسند. ستوپاها که در اصل با دوغاب آهکی یا اندود گچ سفید شده



شکل ۱۹ - ستوپای عبادتگاه آماراوتی. برگرفته از معماری هندی (بودایی و هندو) اثر پرسی براون ناشر شرکت پسران تاراپوروالا، بمبئی

بودند، در زیر آفتاب منطقه جاره از سفیدی می‌درخشیدند، و سر مناره‌های آن‌ها که اینک غالباً شکسته است، مانند نیزه‌ای طلایی از چتری سرطاق تشریفاتی بالای گنبد سر برافراشته بود، رنگ و جلوه دیگری می‌یابد. ستوپای بزرگ روونوالی داگابه^۱ در انورادهپوره در سیلان، که در سال‌های اخیر بازسازی شده و اینک بار دیگر مورد استفاده بوداییان برای عبادت و پرستش قرار گرفته است، رخساره سفید خود را از دوردست، از میان دشت، برافراشته و به بهترین صورت همچون نماد ارزشمند دینی بزرگ جلوه می‌کند.

غار معبدها

در قرن‌های قبل از عصر سلسله گوپته، عمده‌ترین بناهای معماری، غیر از ستوپاها و دروازه‌های اطراف آن‌ها نرده‌سازی‌های پیرامونشان، غارهایی مصنوعی است که برای

1. Ruvanvāli Dāgāba

مقاصد دینی در دل کوه کنده شده است. نمونه‌های اولیه این‌گونه پرستشگاه‌ها تقلید ولنگارانه‌ای از کارهای چوبی است، و این خود به‌خوبی نشان می‌دهد که هنر ساختن بنا با سنگ هنوز کاملاً پیشرفت نکرده بوده است. مثلاً دو غار تپه^۱ برابر^۱ نزدیک گایا،^۲ که آشوکا به راهبان آجیوکه اهدا کرده است، یک تالار ساده بیرونی مستطیل را تشکیل می‌دهد که در یک انتهای آن اتاقی اندرونی با دیواری منحنی و طاق‌نماهای معلق ساخته شده است. از قرار معلوم این غارها جایگزین جایگاه‌های مرسوم گردهمایی‌های دینی شد، و از کلبه مدوری با بام گالیپوش که حیاطی آن را در بر می‌گرفت تشکیل می‌شد، و طراح آن‌ها نمی‌توانسته انگاره‌ای را که به آن خو گرفته بوده است تغییر دهد یا بهبود بخشد. اتکای مشابه به الگوهای چوبی در بسیاری از وجوه دیگر طرح تا عصر سلسله گوپته به چشم می‌خورد.

غارهای تپه‌های برابر و ناگارجونی^۳ به کلی عاری از تزئین می‌باشند. یگانه‌استثنا غاری است در ناگارجونی، در نزدیکی برابر، که دروازه کنده‌کاری شده نسبتاً ساده‌ای دارد که در عصر سلسله ماوریه یا اندکی پس از آن به آن افزوده شده است. دیوارهای داخلی همه غارها کاملاً صیقلی است، و تردید نیست که این کار کارگران همان مکتبی است که صیقل‌کاری ستون‌های آشوکا را بر عهده داشته‌اند.

معابد و صومعه‌های بعدی کنده‌شده در غار، در بسیاری از قسمت‌های هند دیده می‌شود، لیکن بزرگ‌ترین و معروف‌ترین غارهای مصنوعی، در دکن غربی، در دوران امپراتوری ساتواهنه و جانشینان او کنده شده است. قدیمی‌ترین غار دکن در بهاجا،^۴ نزدیک پونه، از یک تالار محراب ژرفی که در صخره‌ای یکپارچه کنده شده، و یک ردیف ستون‌های هشت‌گوش ساده در نزدیکی دیوارها تشکیل شده، تا رگه‌های منحنی طاق ضربی‌ای را که برای نمایاندن سقف گهواره‌ای بنای چوبی کنده شده است، نگهداری کند. در انتهای دیگر تالار، ستوبای کوچکی به چشم می‌خورد که آن هم از تخته سنگ یکپارچه‌ای تراشیده شده است؛ خارج غار سردری وجود دارد که مانند سقف سراسیمب دوسویه‌ای کنده‌کاری شده است، و در هر طرف آن سرپناه‌های کوچک

1. Barābar Hill

2. Gayā

3. Nāgārjunī

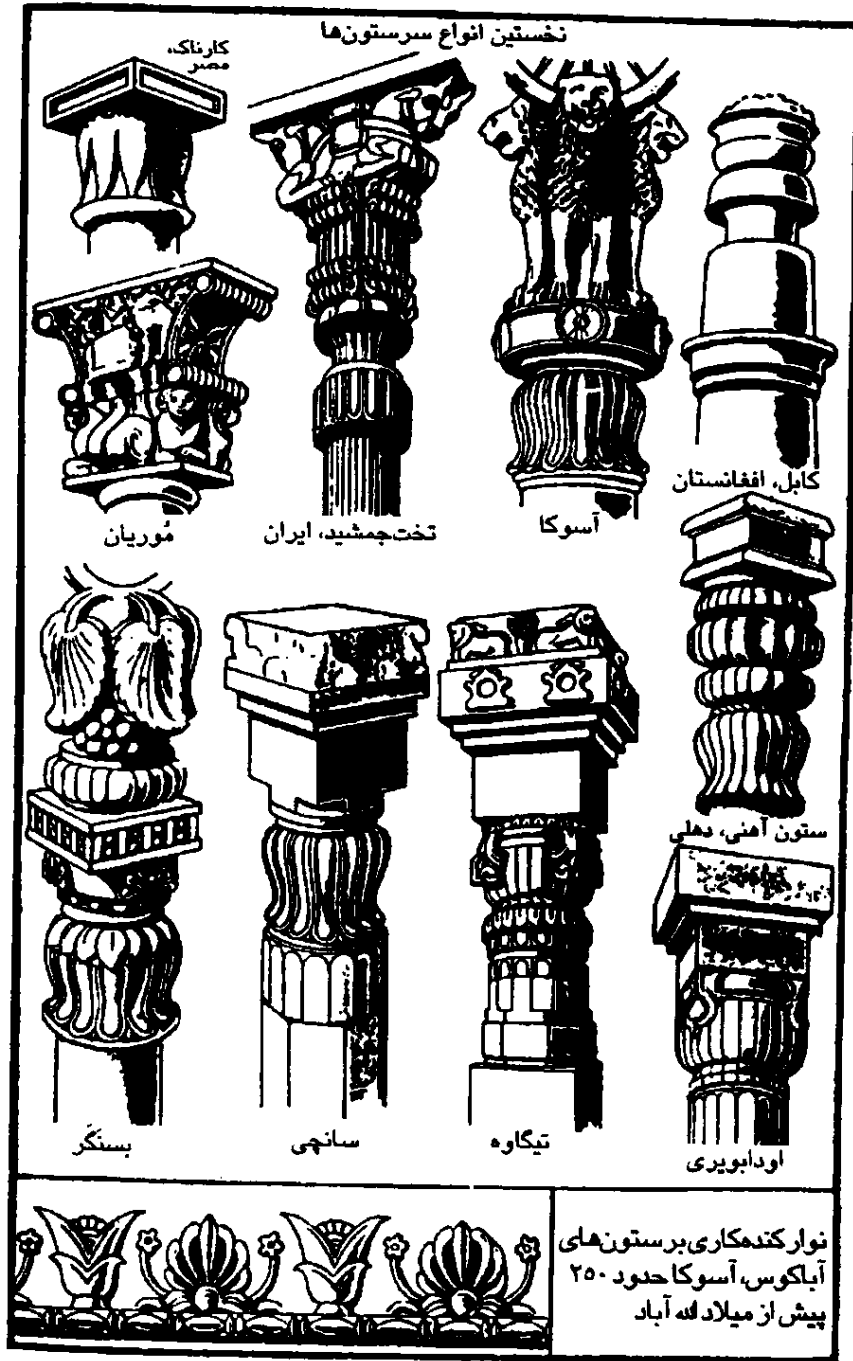
4. Bhājā

تزیینی به همان روال دیده می‌شد. علاوه بر این غار - که تالار اجتماعات راهبان بودایی و پرستش‌گران معمولی بود - غار دومی هم وجود دارد که بُرش پهنی است در دل صخره، و به پنج حجره که محل زندگی راهبان بود منتهی می‌شود.

غارمعبدها از این صورت اولیه، هم از حیث اندازه و هم از لحاظ شکوهمندی و جلال گسترش یافتند. زیباترین نمونه واحد از این نوع، زیارتگاه بزرگی کارلی^۱ (لوح ۱۳) است که احتمالاً در اوایل دوره مسیحی ساخته شده است. این غار به عمق ۴۸ متر در دل صخره‌ای کنده شده است، و طرح کلی آن همان طرح بهاجا و بسیاری دیگر از غارهای دکن غربی است، لیکن از حیث عظمت و جلال و اندازه به مراتب پیشرفته‌تر از آن‌هاست. ستون‌ها دیگر ساده و خشن نیست، بلکه با فرایندی که می‌توان رد آن را در مراحل اولیه تکامل دنبال کرد، به صورتی وزین و پرآذین درآمده است. هر یک بر سنگ بلند چهارگوشی قرار گرفته، و از درون پایه پیاپی شکلی برآمده، و بدین منظور کنده شده است تا گلدان بزرگی را با قاعده و بعد مجسم کند؛ این نیز بازمانده دیگری از ساختمان‌های چوبی است، زیرا ستون‌های چوبی هشت‌گوش اولیه را در گلدان‌های سفالی بزرگی قرار می‌دادند تا از صدمه مورچه‌ها و سایر حشرات مصون بماند. هر ستون حامل گروه درهمی از اسب‌ها، فیل‌ها و سواران آن‌ها به منظور نگاهداری سقف است، و سقف نیز به تقلید خریاهای چوبی طاق‌های گهواره‌ای حجاری شده است. زیارتگاه یا محراب که در انتهای تالار واقع است، در قیاس با محراب‌های غارهای دیگر بسیار فراخ‌تر شده است.

نمای ساده غارهای اولیه بعداً تکامل یافت و به صورت رواق‌های کنده‌کاری شده و استادانه‌ای درآمد که هر یک پنجره‌ای داشت به بزرگی عرض تمام لبه سرپناه، او از همین پنجره‌ها بود که نور داخل تالار می‌شد (لوح ۱۴ - الف). غار کارلی دارای سه مدخل بود، و قاب‌بندی‌های برجسته باشکوهی با جفت‌های «دمپتی»^۲ داشت که منتهاالیه سرپناه‌های کوچکی روی آن‌ها قرار می‌گرفت.

همراه تالارهای محراب و زیارتگاه، صومعه‌ها و دیرهای کنده‌شده در کوه نیز که «سنگهارامه»^۳ خوانده می‌شد، هم از حیث اندازه و هم از نظر شکوه و جلال توسعه



شکل ۲۰ - سرستون‌های آغازین. برگرفته از معماری هندی (بودایی و هندو)، اثر پرسی براون

یافت. هرگاه صومعه مغاره‌ای برای ساکنان آن کوچک می‌شد، غار جدیدی در مجاور آن کنده می‌شد، و بدین ترتیب، طی قرن‌ها مجموعه‌ای از غارها پدید آمد. مهم‌ترین این مجموعه غارها، غارهای اجنتا در مهاراشتره است. در این جا دست‌کم بیست و هفت غار وجود دارد که بعضی از آن‌ها تا سی متر در دل کوه فرو رفته و به شکل منحنی نعل اسبی در صخره کنده شده‌اند، و از شاهراه بازرگانی‌ای که از شمال به دکن می‌پیوندد چندان دور نیست (لوح ۱۴-ب). غارهای نخستین این مجموعه از قرن دوم قبل از میلاد است، حال آن‌که بقیه، تاریخ‌کندیشان به قرن هفتم میلادی می‌رسد. مجسمه‌های باشکوه و نقاشی‌های زیبایی که این غارها را تزیین کرده، آن‌ها را به صورت یکی از باشکوه‌ترین آثار از گذشته باستانی هند درآورده است (ص ۵۵۵ و بعد).

شاید گیراتر و زیباتر از این غارمعبدهای الورا^۱ در نزدیکی اورنگ‌آباد باشد که در ۴۸ کیلومتری اجنتا قرار دارد. در این جا بیست و چهار غار، طی قرن‌های پنجم تا هشتم کنده شده که بیشتر آن‌ها به آیین هندو مربوط است، لیکن تعدادی هم به پیروان آیین‌های بودایی و جینی تعلق دارد. اوج هنر غارمعبدهای الورا، معبد بزرگ کیلاساناته^۲ است که به فرمان کریشنای اول امپراتور (حدود ۷۵۶-۷۷۳) سلسله راشترکوتیه بنا شده است. با این بنا اندیشه ساختن غارمعبدها به اوج خود رسید، زیرا پادشاه تنها با ایجاد حفره‌ای در دل کوه قانع نبود. به دستور وی سراسر صخره تراشیده شد، و معبد باشکوهی مانند مجسمه‌ای از صخره کوه، به صورت کامل با محراب، تالار، دروازه، ستون‌های نذورات، زیارتگاه‌های کوچک‌تر، و نیز حجره‌ها و زاویه‌ها کنده شد، و با پیکره و نقش خدایان و صحنه‌های بزرگ و کوچک زیبا و پرابهتی تزیین گشت که دیگر هرگز در آثار هنری هند دیده نشده است (لوح ۱۵). زیربنای غار کیلاساناته به اندازه معبد یونانی پارتنون^۳ است، ولی ارتفاعش نصف بلندی آن می‌باشد. کار لازم برای ساختن آن کمتر از میزان کاری بود که برای ساختن معبدی مشابه آن با مصالح ساختمانی ضرورت داشت، زیرا در این جا مشکل حمل و نقل مصالح در میان نبود، و چون ساختمان از بالای صخره

1. Ellorā

2. Kailāsanātha

۳. Parthenon: معبد آتنه (Athena)، الهه حکمت، که در عصر پریکلس، میان سال‌های ۴۳۲ و ۴۳۷ ق م، بر آکروپولیس آتن ساخته شد و شاهکار معماری یونانی به شمار می‌رود. فیدياس (Phidias)، حجار معروف، بر ساختن مجسمه‌های آن نظارت داشت، و خود مجسمه عظیم «آتنا پارتنوس» (Athena Parthenos) را که از طلا و عاج ساخته شده بود، به معبد هدیه کرد. در سال ۱۶۸۷، ترکان عثمانی آن را تبدیل به انبار باروت کردند و بر اثر انفجار، بخش مرکزی معبد یکسره از بین رفت. -م.

شروع شد و رو به پایین ادامه یافت، نیازی به ایجاد داربست هم نبود. لیکن ملاحظات از این قبیل نمی‌تواند از قدر شکوه و عظمت معبد کیلاسناته بکاهد، و بدون شک این بنا «شگفت‌انگیزترین کار هنری واحدی است که در هند انجام گرفته است» [۴].

غار کیلاسناته قدیم‌ترین معبدی نیست که از صخره‌ای سخت تراشیده شده است. معابد دیگری از این نوع در مامله‌پورم^۱ بر ساحل دریا، حدود ۸۰ کیلومتری جنوب مدرس وجود دارد؛ در این جا مجموعه‌ای از هفده معبد که هیچ‌کدام چندان بزرگ نیست، در گریوه‌ای از سنگ خارا که از دل زمین سر برآورده، با حمایت شاهان سلسله پلوه در قرن هفتم تراشیده شده است. معروف‌ترین این معابد «پاگوداهای هفتگانه»^۲ است که هنوز تأثیر ساختمان‌های چوبی در آن نمایان، و دارای سبکی متمایز است که احتمالاً از سبک معماری قدیم دراویدی تأثیر پذیرفته است.

آخرین غار معبد‌های واجد اهمیت غار معبد‌های الفانته^۳ است؛ الفانته، جزیره زیبای کوچکی در نزدیکی ساحل بمبئی است. این معابد به سبک معبد‌های الورا ساخته شده، و به علت مجسمه‌هایشان، مخصوصاً پیکره بزرگ تریمورتی شیوا (ص ۵۵۰) مشهورند. بعد از این، غارهای عمده‌ای کنده نشده است. هندیان مدت‌ها با هنر ایجاد ساختمان سنگی آشنایی داشتند. معبد کیلاسناته که به تقلید کامل از ساختمان بنا شده و با مصالح ساختمان حجاری شده است، نارضایتی از صورت‌های قدیم‌تر معابد غاری را نشان می‌دهد. از این پس دوره بزرگ معبدسازی در قرون وسطا آغاز می‌شود.

معابد

قدیم‌ترین ساختمان مذهبی مجزا که آثاری از آن برجای مانده، تالار مدور کوچکی است که احتمالاً در اصل یک ستوپای بودایی در آن بوده است. این معبد در بیرات^۴ در نزدیکی جیپور قرار دارد و تاریخ آن به قرن سوم قبل از میلاد می‌رسد؛ از آجر و چوب ساخته شده بود و اینک جزئی بنا چیزی از آن باقی نمانده است. این سبک و این شکل بنا آینده‌ای نداشت.

دومین اثر بازمانده از معماری معبد، معبدی است که عموماً به نام محل جدید

1. Māmallapuram

2. Seven Pagodas

3. Elephanta

4. Bairāt

بازمانده‌های آن نامیده می‌شود، مانند معبد جندیال^۱ که از زیر پشته‌های خاکی که شهر تکشیلارا می‌پوشانیده بیرون آورده شده است. این معبد که از مهم‌ترین ساختمان‌های این شهر یونانی است، دارای یک صحن چهارگوش، تالار اجتماعات و حیاط بود، و مدخل خارجی و داخلی آن هر یک دو ستون بزرگ به سبک سستی یونانی داشت. معبد جندیال احتمالاً متعلق به زردشتیان بوده، ولی دیگر مستقیماً ادامه پیدا نکرده است، لیکن تأثیر معماری غربی به وضوح در کشمیر دیده می‌شود؛ در این‌جا ستون‌های نوع هلنیستی در سراسر قرون وسطا، با بام‌های هرمی شکل متمایز و طاق‌هایی که روی آن‌ها سقف‌های دو شیب نوک‌تیز استوار شده بود، استفاده می‌شده است، و این کیفیت به سبک کشمیری ظاهری تقریباً گوتیک می‌بخشد. از معروف‌ترین معابد قدیم کشمیر، معبد خورشید در مارتند^۲ است که مربوط به قرن هشتم میلادی است. از معابد مجزای هندو که قبل از دوره گوپته برپا شده باشد آثاری در دست نیست، اگرچه در این موقع می‌بایست مدت‌ها از زمانی که با چوب و آجر ساخته می‌شده است گذشته باشد. با این حال، از دوره گوپته، چند نمونه مخصوصاً در غرب هند باقی مانده است که همه همان انگاره و طرح کلی را نشان می‌دهند. ستون‌ها معمولاً آراسته و پر آذین بودند، و سرستون‌های وزینی به شکل زنگ داشتند که روی موتیف‌ها و نقش‌های جانوران سوار شده بود، و مدخل‌های معابد نیز غالباً با صحنه‌ها و شخصیت‌های اساطیری کنده‌کاری شده بود. همه معبد‌های دوره گوپته کوچک بودند، و بیشترشان بام مسطح داشتند. مصالح ساختمانی آن‌ها بدون ملاط به یکدیگر متصل می‌شد، و به‌طور کلی، به‌مراتب بزرگ‌تر و حجیم‌تر از آن بود که برای چنان ساختمان‌های نسبتاً کوچکی ضرورت داشت. از قرار معلوم بناسازان تا آن زمان با اصول فنی کار خود کاملاً آشنایی نیافته بودند، و هنوز ساختمان معبد‌غارها را در نظر داشتند. زیباترین معبد عصر گوپته، معبد دئوگره^۳ در نزدیکی جهانسی است که احتمالاً به قرن ششم متعلق است، و پیشرفت شایانی در کار معماری معبد را نشان می‌دهد. در این معبد میخ‌های آهنی برای نگهداری و اتصال مصالح به کار رفته، و در بالای حرم نیز برج کوچکی بنا شده بود. بالکانه سرپوشیده تزیینی دورادور ساختمان را فرا گرفته و یک نوع غلام گردشی به وجود آورده بود.

نمونه شاخص معبد هندی که از قرن ششم تا عصر حاضر برجای مانده است، اصولاً با سبک معابد قدیم یونان چندان اختلاف نداشت. قلب معبد اتاق کم‌نور و کوچکی

(گرهه گریه)^۱ بود که محراب معبد را تشکیل می داد و تمثال اصلی در آن قرار داشت. این اتاق به تالار عابدان (مندپه)^۲ باز می شد که در اصل ساختمانی جداگانه بود، ولی از راه دهلیزی (انتراله)^۳ به محراب می پیوست. تالار، در ورودی سرپوشیده ای (اردهه مندپه)^۴ داشت. بر بالای اتاق محراب عموماً برجی تعبیه شده بود. در ضمن، برج های کوچک تری از قسمت های دیگر ساختمان سر برآورده بودند. همه این مجموعه در حیاط مستطیل شکلی قرار داشت که احتمالاً دارای زیارتگاه های کوچک تری نیز بود، و غالباً بر صفت بلندی بنا شده بود.

دوره قرون وسطا در هند هم، مانند اروپا، عصر ایمان بود. با به کار آمدن اصول فنی بهتری برای ساختمان های سنگی، معابد جدیدی در سراسر هند به وجود آمد تا جای معابد اولیه چوبی یا ساختمان های آجری را بگیرد، و پادشاهان و امیران در بنای این معابد با یکدیگر به رقابت و همچشمی می پرداختند. اصول دقیق طراحی در معماری و مجسمه سازی، هر دو در کتاب های درسی (شیلپه شاستره)^۵ که بعضی از آن ها برجای مانده، به ضبط رسیده است [۵]. فن معماری، به رغم دستاوردها و موفقیت های عمده آن دوره زیاد پیشرفته نبود. اگرچه در غار معبد ها و در معابد کشمیر طاق به کار رفته است، فن ساختن طاق واقعی یا قبه و گنبد، ظاهراً به غفلت سپرده شده بود، هرچند پیشامدگی سازی - ساختن طاق یا گنبد با نشان دادن متداخل رگه های سنگ یا آجر در پشت هم - کاملاً متداول بود، و آثار بسیار بدیع و زیبایی از آن به وجود می آمد. ملاط را می شناختند، ولی به ندرت از آن استفاده می شد، زیرا سبک معماری بدون طاق و بدون گنبد که مرسوم آن عصر بود، عملاً خود را به ملاط نیازمند نمی دید.

معبد به بهترین نحو تزئین و آراسته می شد، حتی اتاق تاریک محراب که غالباً با نور لرزان چراغ روغنی روشن می شد، از این تزئینات بی بهره و نصیب نبود. به رغم این میل به آراستگی و تزئین، معماری هندی که شاگردی سنت معماری در صخره ها را کرده بود، احساسی قوی از حجم داشت. قرنیزهای پرهیبت، ستون های قوی و معظم که به نسبت ارتفاع خود عریض بودند، و نیز قاعده های پهن «شکاره»^۶ ها یا برج ها، به معماری معابد هندی نوعی احساس قدرت و صلابت می داد، تنها ظرافت افریزهای تزئینی، پیکره ها و تمثال های متعددی که به صورت نقش برجسته کوتاه یا بلند غالباً سراسر سطح دیوار را می پوشانید، با این صلابت و استحکام معارضه می کرد.

1. garbhagrha

2. maṇḍapa

3. antarāla

4. ardhamāṇḍapa

5. śilpaśāstra

6. śikhara

اگر سطح زمین زیربنا را در نظر بگیریم، معماری معبد هندی به نحو چشمگیری یکسان است. با این حال، صاحب‌نظران در آن دو سبک اصلی و مکتب‌های متعدد تشخیص داده‌اند. سبک شمالی یا سبک هندوآریایی که طرفدار برجی با تارک مدور و خطوط کناره منحنی است، و سبک جنوبی یا سبک دراویدی که برجی غالباً به شکل هرم ناقص راست‌گوشه را ترجیح می‌دهد. مراحل تکامل سبک‌ها در جنوب آشکارتر از شمال است که در آنجا بسیاری از معابد قدیم را مهاجمان مسلمان ویران کردند. از این رو، ما نخست سبک‌های شبه‌جزیره را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

معبدسازی در قرن‌های ششم و هشتم تا حد زیادی از حمایت شاهان پلوه و چالوکیه برخوردار شد. نخستین معابد مهم سلسله پلوه را در مامله‌پورم (که قبلاً بدان اشاره کردیم، ص ۵۲۶) و کانچی می‌توان دید، درحالی‌که بازمانده‌های معابد سلسله چالوکیه در پایتختشان بادامی، و در ساحت نزدیک آیهول^۱ که هر دو در میسور واقعند، قرار دارد. این سبک‌ها آزادی تدریجی معماری هندی را از اصول فنی مربوط به درودگری و معماری غار نشان می‌دهد. سبک پلوه در معماری معبد شور^۲ در مامله‌پورم (لوح ۱۶ - الف) و معبد کیلاسانته در کانچی، که در اوایل قرن هشتم ساخته شده‌اند به اوج خود رسید. معبد اخیر دارای برجی هرمی شکل است که از دو رگه طاق‌های گهواره‌ای کوچک تشکیل شده، و روی آن سقفی گنبدی قرار گرفته است که یادآور ستوپای بودایی می‌باشد.

سبک پلوه بعداً در دوره سلسله چوله (قرن‌های دهم تا دوازدهم) تکامل بیشتری یافت. جالب‌ترین کاری که از این سلسله به جا مانده، معبد شیوا در تانجوور (تنجور) است که راجه‌راجا بزرگ (۹۸۵-۱۰۱۴) ساخته، و نیز معبدی که جانشین او راجندر اول در پایتخت جدیدش گنگی‌کونده‌چوله‌پورم^۳ در نزدیکی کومباکونم^۴ بنا کرده است. معبد نخستین احتمالاً بزرگ‌ترین معبدی بود که تا آن تاریخ در هند ساخته شده بود. در این معبد، به جای برج نسبتاً کوتاه سبک پلوه، هرم بزرگی بر پایه‌ای مرتفع ساخته شد که بر فراز آن گلدسته‌ای گنبدی شکل قرار داشت، و ارتفاع کل آن جمعاً به ۷۰ متر می‌رسید. بدین ترتیب، سبک برجدار دراویدی جای خود را باز کرد، به‌طوری‌که تا زمان حاضر نیز با تغییراتی برجاست. این معابد هر دو دارای تالارهای ستوندار مفصل و تزیینات زیبا هستند.

در مرحله بعدی معماری دراویدی، تأکید از برج بالای محراب اصلی به دروازه مدخل باروی خارجی انتقال یافت. اگرچه گزارش‌هایی از بی‌حرمت شدن معابد به دست

1. Aihole

2. Shore Temple

3. Gangaikondacholapuram

4. Kumbakonam

فرقه‌های مخالف یا مهاجمان در دست است، مشکل بتوان دلیل موجه و معقولی برای رسم روزافزون صیانت و حفاظت معابد جنوب هند با دیوارهای محکم و بلند به دست آورد، مگر این‌که قبول کنیم این کار به تقلید از کاخ‌های پادشاهان صورت گرفته است، که معابد با آن‌ها وجوه مشترک فراوان داشتند. از قرن دوازدهم به بعد چنین مرسوم شد که معابد را با ایجاد سه ردیف دیوار پشت سرهم مستحکم کنند، و برای آن‌ها دروازه‌هایی در چهار جهت تعبیه نمایند. بر بالای دروازه‌ها برج‌های نگهبانی یا اتاق نگهبانی قرار داشت، و همین برج‌ها یا اتاق‌های نگهبانی است که بعداً جای خود را به برج‌های بلند (گوپورم)^۱ سپرد، که عموماً بلندتر از شکاره‌ای بود که بالای محراب مرکزی ساخته می‌شد. برج ورودی معمولاً صورت هرم مستطیل داشت که پهن‌ترین جانب آن موازی با دیوار بود (لوح ۱۹- الف). سبک جدید عموماً به پاندین^۲ موسوم است، و آن مشتق از نام سلسله‌ای است که جانشین سلسله چوله در مملکت تامیل شد - سلسله‌ای که شاهان آن به ساختن باروها، دروازه‌ها و برج‌های ورودی در اطراف بسیاری از پرستشگاه‌های موجود اهتمام ورزیدند. این سبک تزیینات پیچیده‌تر و مفصل‌تری را در کار آورد، و از صورت و نقش حیوانات برای تزیین ستون‌های استوانه‌ای و چهارگوش استفاده کرد. از جمله این نقش‌ها، اسب‌های ایستاده بر دو پا و شیردال‌هاست که خصوصیتی بارز به سبک معماری متأخر دراویدی می‌بخشد.

اوج اعتلای سبک پاندین را در مجموعه معابد مدورای، شیریرنگم و دیگر نقاط می‌توان دید که دقیقاً بیرون از دوره مورد نظر ماست، و صورت کنونی آن‌ها از قرن هفدهم است. معبد بزرگ مدورای مشهورترین و زیباترین این معابد است (لوح ۱۹- ب)، لیکن بزرگ‌ترین آن‌ها معبد ویشنو در شیریرنگم (شکل ۱۵، ص ۲۹۳) است که یک دیوار خارجی به ابعاد ۷۵۸ در ۸۷۸ متر، و شش ردیف دیوار دارد، و همه با برج‌هایی بلند، گرداگرد محراب را که ابعادی نسبتاً ناچیز دارد احاطه می‌کنند. بر این برج‌ها نیز نقش‌ها و پیکره‌هایی کنده‌کاری شده است.

در آن هنگام که این پیشرفت‌ها و تکامل‌ها در مملکت تامیل صورت می‌پذیرفت، سبک‌های دیگری نیز در دکن، در دوره سلسله‌های چالوکیه، راشترکوته و هویسله تکامل می‌یافت. معابد اولیه شاهان چالوکیه شباهت خیلی زیادی به معابد سلسله گوپته دارد. در قرن هشتم مشخصه‌های فردی تازه‌ای در این‌جا ظاهر شد، از جمله آن‌ها پیشامدگی‌های پهن لبه بام بود که به صورت یکی از ویژگی‌های معابد قرون وسطایی

دکن مرکزی درآمد. در دوره متأخر چالوکیه و هویسله (قرن‌های یازدهم تا چهاردهم) سبک آراسته‌تری تکامل یافت. دیگر، معابد را روی نقشه چهارگوش و بر کف زمین نمی‌ساختند، بلکه به صورت چندضلعی یا ستاره‌مانند بر صف‌های مرتفع محکمی به شکل بنا برپا می‌کردند. این معابد احساس شدید و نیرومندی از پهنی و تخت بودن به انسان می‌داد، زیرا صف‌ها و دیوارها به یکسان پوشیده از افریزهای کنده‌کاری شده با نقش فیل‌ها، سواران، غازها، دیوها (یالی)^۱ و صحنه‌های اساطیری و افسانه‌ای بود (لوح‌های ۱۷). ماسک‌های غریب و مضحک (کیرتی‌موک‌هه)^۲، به‌منزله صورت تزینی مشخصی، فوق‌العاده رواج یافت، و ستون‌هایی که با ظرافت کنده‌کاری و تزیین شده بود به‌طور وسیع به کار گرفته شد. بزرگ‌ترین و معروف‌ترین معبد‌های این سبک در هلبید^۳ (دور‌سمودره)^۴ پایتخت سلسله هویسله و بلور^۵ بدون برجند و تصور می‌شود که به اتمام نرسیده‌اند. بعضی از ساختمان‌های کوچک همان عصر دارای برج هستند، مخصوصاً معبد زیبای سومناتپور^۶ (لوح ۱۶-ب) که سه برج گنبدی‌شکل کوتاه دارد، به پهنایشان با قالب‌های موازی برجستگی بیشتری داده شده است. کثرت ستون‌ها و گریزو نفرت معمار از فضای خالی، و حتی سطوح صاف و خطوط مستقیم موجب آن شده است که این سبک، به‌رغم تناسب‌های صلب سنگ‌کاری‌ها و درخشش کنده‌کاری‌های تزیینی آن، زیبایی یک کیک عروسی را پیدا کند.

مکتبی که در دوره امپراتوری ویجیه‌نگره شکوفا شد و در قرن شانزدهم به اوج خود رسید، دارای خصوصیات مکتب‌های پاندین و هویسله هر دو می‌باشد. کنده‌کاری‌های گل و بته‌ای مکتب هویسله تکامل بیشتری پیدا کرد، و عناصر جدیدی در مجموعه ساختمان معبد پدیدار شد. علاوه بر محراب اصلی، در همه معابد مهم جنوب، برای «آمن»^۷ زن مقرب خدا، نیز محرابی تدارک دیده شد که اغلب به بزرگی محراب اصلی بود و نیز تالار عروسی‌ای (کلیانمندپم)^۸ ساخته شد که در روزهای جشن، تمثال خدا و

1. yālī

۲. Kīrtimukha: در نزد دیگر مکتب‌های جنوب هند، در حکم نوعی موتیف تزیینی، مخصوصاً در «مکرم‌تورنه» (makara-torāṇa) - یعنی دروازه‌ای که بالای سنگ سردر آن یک ماسک بزرگ کیرتی‌موک‌هه، با نقش‌ها و طرح‌هایی از برگ، به دو «مکره» (makaras) یا غول دریایی که بر پایه ستون‌های دروازه کنده شده، متصل می‌شود - معمول و مرسوم شد. این موتیف‌ها به جنوب شرقی آسیا صادر شد و به صورت یکی از جنبه‌های چشمگیر و متعارف معماری اندونزیایی و کامبوجی درآمد.

3. Halebīd

4. Dōrasamudra

5. Bēlūr

6. Somnāthpur

7. amman

8. Kalyāṇamaṇḍapam

الاهه، طی تشریفاتی در آن جا به وصال یکدیگر می‌رسیدند. یکی از مشخصه‌های دیگر سبک ویجیه‌نگره، وفور کنده‌کاری‌های ظریفی است که زینت‌بخش تالارهای ستوندار می‌باشد. ستون‌های متعدد این تالارها چنان تزیین و کنده‌کاری شده بود که هر یک نیز مجسمه‌ای به شمار می‌رفت. اسب‌هایی که روی پاها بلند شده بودند، شیردال‌ها و کنده‌کاری و هیولا‌های تخیلی دیگر، با سرزندگی و قدرت از دل سنگ بیرون می‌جهیدند (لوح ۱۸ - پ). در هند هندو مذهب، هیچ سبکی از لحاظ درخشش خیالپردازی‌های تزیینی، از سبک معماری ویجیه‌نگره هرگز پیشی نگرفت. زیباترین فراورده این سبک، بدون شک معبد وتهله^۱ در همپی^۲ - ویجیه‌نگره سابق - است.

در شهرهای عمده شمال هند، تقریباً همه آثار معماری عصر هندو از بین رفته است. حتی در شهر مقدس وارانسی، همه معابد بزرگ و معروف نسبتاً جدیدند، تنها استثنای مهم در این میان، معبد بودایی در گایا (لوح ۲۰ - الف) می‌باشد که برج اصلی آن احتمالاً از قرن ششم است. این معبد به صورت هرم بزرگی از آجر است که بر پاسنگ مرتفعی ساخته شده، و با ردیف‌های موازی الگو و طرح «دریچه چائیتیا»^۳ تزیین گردیده، و بر بالای آن برجک بلندی که در اصل ستوبای کوچکی بوده بنا شده است. برج‌های مشابهی در تأسیسات مربوط به صومعه‌های بودایی نیز وجود داشته، اما از مدت‌ها قبل از بین رفته است. برج گایا بیشتر معرف سبک جنوبی است تا شمالی، لیکن سایر معابد آن دوره یا اصلاً برج ندارند، یا دارای برج‌های کوچک خمیده‌خطی هستند که از قرار معلوم، سرمشق برج‌های متأخر شمالی‌اند.

در معماری قرون وسطای هند شمالی، سه مکتب اصلی وجود داشته است. این مکتب‌ها عبارتند از: مکتب اُریسا، مکتب بوند لکهند، و مکتب گجرات و راجستان جنوبی. اسلوب‌هایی محلی و نیز مکتب متمایز معماری کشمیر نیز وجود داشت که قبلاً از آن یاد کردیم. اما این سه مکتب مسلماً مهم‌ترین مکتب‌ها هستند، و ساخته‌هایشان بهتر محفوظ مانده است.

مکتب اریسایی از قرن هشتم تا قرن سیزدهم رونق داشت، و یادمان‌های عمده آن در داخل و اطراف شهرهای بهوبنسار^۴ و پوری قرار دارد. زیباترین معبد سبک اریسایی،

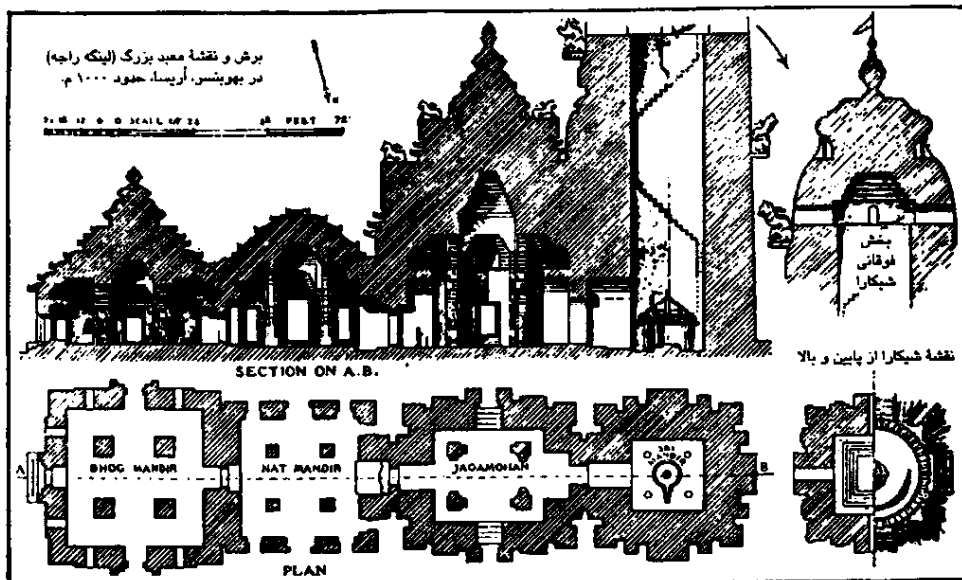
1. Viṭṭhala

2. Hampi

3. caitya window

4. Bhubanesar

معبد لینگه‌راجه^۱ در بهونسر (لوح ۲۰ - ب، شکل ۲۱) است که برج‌های نوع شمالی هند را در صورت نهایی شان نشان می‌دهد - و آن برجی است که پس از یک ثلث ارتفاع خود رو به داخل انحنا پیدا می‌کند، و قسمت فوقانی مدور آن را یک صفحه مسطح گرد (آملکه)^۲ و یک گلدسته (کلشه)^۳ می‌پوشاند. خیز رویه‌بالای این برج بدیع و زیبای انحنا دار، با حره‌های عمودی چشمگیرتر شده است، اما استحکام و پایه محکم آن در زمین کاملاً آشکار و مشخص است. معبد لینگه‌راجه نظیر بیشتر معابد سبک اریسای، به صورت مجموعه‌ای از چهار تالار ساخته شده است: تالار نذورات، تالار رقص، تالار اجتماعات، و حرم.^۴ بالای حرم برج بزرگی قرار دارد، لیکن سه تالار دیگر معبد که هر یک جداگانه با محراب ارتباط دارد، دارای برج‌های کوچک‌تری هستند که نظر بیننده را به سوی برج اصلی می‌کشانند. تمامی محوطه معبد لینگه‌راجه پر است از زیارتگاه‌های کوچک، که همه بر الگوی محراب بزرگ اصلی ساخته شده است.



شکل ۲۱ - معبد لینگه‌راجه، بهونسر، اریسا.
(برگرفته از معماری هندی (بودایی و هندو)، اثر پرسی براون.)

1. Lingarāja

2. āmalaka

3. kalāśa

۴. غالباً به نام جدید هندی‌اش، به ترتیب بهوگ مندیر (bhogmandir)، نات مندیر (nāṭmaṇḍir)، جگموهن (jagmohan) و دنول (deul) خوانده می‌شود.

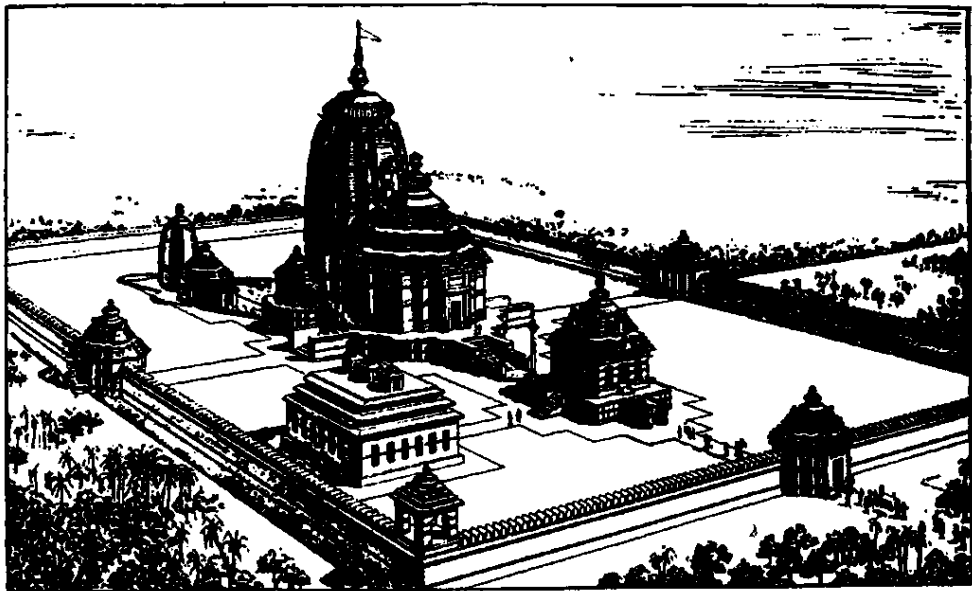
معماران مکتب اُریسایی در تزئینگری خارجی راه اسراف می‌پیمودند، و مجسمه‌سازان آنان آثار بسیار ارزنده‌ای به وجود آوردند، اما درون معابد ساده و بی‌آذین بود. در معابد بزرگ، طاق‌های پیشکرده تالارها بر چهارستون چهارگوش توی کار متکی بود، ولی از ستون معمولی عموماً استفاده نمی‌شد، و بام‌ها اغلب تا حدی با تیرهای زیرخواب (شاه‌تیر) آهنی نگهداری می‌شد - و این خود تکنیک ابداعی بسیار جالبی بود [۶].

از جمله مهم‌ترین معابد اریسایی باید از معبد ویشنو-جگناتنه^۱ در پوری نام برد که هنوز هم یکی از معروف‌ترین زیارتگاه‌های هند است. معبد دیگر، معبد «پاگودای سیاه»^۲ در کنارک است که در قرن سیزدهم ساخته شده است. این معبد پرستشگاه سوریه، خدای خورشید است، و یکی از بزرگ‌ترین و باشکوه‌ترین معابد هند به شمار می‌رود، و به مراتب بزرگ‌تر از معبد بهوبنسر می‌باشد (شکل ۲۲). برج آن، که متجاوز از ۶۰ متر ارتفاع داشته، از مدت‌ها قبل فروافتاده است، اما مجموعه تالارهای آن برجاست. معبد کنارک برخلاف سایر معابد این ناحیه، دو تالار خارجی کوچک‌تر داشت که به کلی از ساختمان اصلی جدا بود، و تالار اجتماعات و برج آن بر صفت بلندی بنا شده بود که گرداگرد آن دوازده چرخ تزئینی زیبا (پنجره خورشیدی)، هر یک به قطر ۳ متر کنده‌کاری شده بود (لوح ۲۱ - الف). پلکان پهنی که در دو طرف آن پیکره اسب‌های در حال جهش حجاری شده، به مدخل معبد راه می‌برد، و کل مجموعه نمایانگر اربابه‌ای است که خدای خورشید، سوار بر آن، آسمان‌ها را درمی‌نورد. حیاط معبد با مجسمه‌های مستقل مجزا، که صلابت و زیبایی فوق‌العاده‌ای دارند تزئین شده است (لوح‌های ۵۲ - ۵۳). حالت عاشقانه بی‌پروا و استثنایی بسیاری از مجسمه‌های کنارک، موجب شده است که «پاگودای سیاه» اشتهار بدی پیدا کند. پیکره‌های «میتونه» یعنی زن و مردی که یکدیگر را تنگ در برگرفته‌اند و یا عملاً در حال مجامعت هستند، یکی از مشخصه‌های تزئینی بسیاری از معابد هند است، اما تندیس‌های کنارک به نحوی استثنایی زنده می‌نمایند. درباره معنا و منظور واقعی از این پیکره‌ها نظریه‌های مختلفی ابراز شده است، از جمله این‌که این مجسمه‌ها صرفاً به منظور مقاصد شهوی و دنیوی، و تبلیغ زیبایی‌ها و فریبندگی‌های روسپیان معبد (دوداسی) پرداخته گردیده [۷]، یا این‌که به قصد مجسم ساختن لذات دنیای جسمانی، در مقابل اندرونی خشک و سترون معبد، که تجسم رمزی و نمادین امور معنوی بود، حجاری شده‌اند. این امکان هم هست که در

1. Viṣṇu-Jagunnātha

2. Black Pagoda

فکر طراحان، این پیکره‌ها با عرفان جنسی که نقشی عظیم در اندیشه دینی هندیان قرون وسطا داشت، ارتباطی وجود داشته است [۸]، یا ممکن است که این نقش‌ها و پیکره‌ها نمایانده خوشی‌ها و لذات آسمانی در سطوح پایین‌تر باشد. محتملاً معبد کنارک مرکز یکی از آیین‌های تنتری بوده است، اگرچه مجسمه‌های عاشقانه و شهوی آن یادآور شعایر موقر و متین شاکته^۱ها نیست، نمودار شعایی است که به مراتب کمتر ممنوعیت داشته است [۹].



شکل ۲۲- معبد خورشید در کنارک، اریسا. اقتباس از معماری هندی (دوره بودایی و هندو)، اثر پرسی براون.

در دوران شاهان سلسله چندله و بوندلکهند، مکتب بزرگ معماری‌ای در قرن‌های دهم و یازدهم رونق گرفت، که کار عمده آن بنای یک رشته معابد زیبا در کهاجوراهو، واقع در ۱۶۰ کیلومتری جنوب شرقی جهانسی است. این معابد از روی نقشه‌ای غیر از نقشه‌های اریسایی ساخته شده‌اند و عموماً خیلی بزرگ نیستند. زیباترین این معابد، معبد شیوا معروف به کنداریه-مهادهو^۲ می‌باشد که در حدود سال ۱۰۰۰ میلادی ساخته شده است و ارتفاع آن از ۳۰ متر در نمی‌گذرد. نوع مقبول معبد کهاجوراهو دارای یک حرم، تالار اجتماعات، و یک رواق ورودی است. در معابد اریسایی قسمت‌های مختلف

1. Śākta

2. Kandāriya-Mahādeo

به صورت جداگانه ساخته می‌شد، و با دهلیزهایی به هم می‌پیوست، ولی معماران کهاجوراهو آن‌ها را به صورت یک کل در نظر می‌گرفتند، و با آن‌که هر یک بام جداگانه‌ای داشت، از لحاظ ساختمانی از یکدیگر جدا نبود. برج معبد کهاجوراهو، نظیر برج بیشتر معابد شمال دارای خطوط منحنی است (لوح ۲۰ - پ)، لیکن با نوع اریسایی فرق دارد، چه در سراسر طول خود خمیده است، و خیز روبه‌بالای آن با برج‌های کوچکی که از برج مرکزی سر برآورده تقویت شده است. صفحه‌های تاج این برآمدگی‌ها حرکت در جهت بالا را می‌شکنند، و به شخص ناظر چنین القا می‌کند که خدا را همچنان‌که در آسمان توان یافت، در زمین نیز می‌توان یافت. تأثیر کل بنا، به‌رغم تقارن آن، حکایت از رشدی طبیعی و آلی می‌کند. چنان‌که به نظر می‌رسد که برج، و در واقع تمامی معبد با زمین یکی است، و تصویر تپه‌مورچه بزرگی با قلعه مرتفعی را به ذهن خطور می‌دهد که کوه‌های کوتاه‌تری آن را احاطه کرده‌اند. معبد کنداریه-مهادهو، با آن‌که به یکی از عجیب‌ترین سبک‌ها عرضه شده است، نمونه برجسته خصیصه‌ای است که در بیشتر هنر هندی وجود دارد، و آن احساس وحدت با طبیعت است.

تالارها و رواق‌های معابد کهاجوراهو نیز همگی متوج به برج‌های کوچک‌تری هستند، که به‌تدریج بلندتر می‌شوند تا نگاه ناظر را به برج اصلی بکشانند، و بدین ترتیب، در ذهن بیننده احساس رشته‌کوه را برانگیزند. طرح سقف اریسایی هر می‌شکل است، لیکن بناسازان کهاجوراهو با استفاده از رگچینی پیشگرا کوشیدند تا تأثیر گنبدی نسبتاً تخت را در بیننده ایجاد کنند. حجم بناها بر اثر روزنه پنجره‌های ستوندار شکسته می‌شود، و این احراز یکنواختی سنگ که برای تزئین کنده‌کاری شده است، می‌کاهد. یکی دیگر از وجوه ویژگی‌بخش این سبک، ایجاد بازویی‌های کوچک در تالار اجتماعات بود، که به مجموعه بنا طرحی می‌داد که به طرح کلیسای جامع سبک گوتیک بی‌شباهت نبود.

در مکتب کهاجوراهو مانند مکتب‌های دیگر معماری، از کنده‌کاری و پیکرتراشی تزئینی استفاده بسیار می‌شد. در این مکتب، برخلاف مکتب اریسایی، معابد از درون و بیرون، هر دو با مجسمه‌ها تزئین شده بود، و تالارها سقف‌های گنبدی شکلی داشت که به زیبایی کنده‌کاری شده بود. سبک مجسمه‌های کهاجوراهو فاقد جاننداری و صلابتی است که در بهترین پیکره‌های اریسا می‌بینیم، اما افریزهای شگفت‌آور حرم معبد، پیکره‌ها و تندیس‌هایی را نشان می‌دهد که شادابی و سرزندگی بدیع و با ملاحظاتی دارند، و گرمی و جذابیت، و گیرندگی آنی‌شان بیشتر از حجاری‌های معابد اریسایی است (لوح‌های ۴۲ و ۴۳).

در راجستان و گجرات، معابد قرون وسطایی بسیاری وجود دارد که پاره‌ای از آن‌ها از لحاظ معماری فوق‌العاده ارزشمند است. در این‌جا ما تنها می‌توانیم از بزرگ‌ترین مکتب‌های معماری غربی که از قرن یازدهم تا سیزدهم، تحت حمایت شاهان گجراتی سلسله چالوکیه یا سولانکی رونق داشتند، یاد کنیم. راجستان از تجارت دریایی با اعراب و ایرانیان ثروتمند شده بود، مقدار کثیری از ثروت و گنجینه شاهان، وزیران، و بازرگانان، یکسان صرف هزینه ساختن معابد زیبای هندویی و جینی می‌شد.

از معروف‌ترین ساختمان‌های این مکتب، زیارتگاه‌های دل‌انگیز جینی در کوه آبو است، که سبک آن در اساس با معماری معابد کهاجوراهو، چندان اختلاف ندارد. معبد‌ها بر صف‌ها یا سکوه‌های مرتفع بنا می‌شدند، و معمولاً فقط دارای یک محراب و یک تالار بودند، بدون رواق ورودی. برج بالای محراب، مانند برج‌های کهاجوراهو با تعداد زیادی برج‌های کوچک تزیین می‌شد، و سقف‌ها به صورت گنبد‌های پیشگرا بودند. شاید تحت تأثیر سبک‌های معماری مسلمانان بود که این سقف‌ها چنان حجاری می‌شدند که به بیننده احساس یک گنبد واقعی بدهد؛ لبه‌های پله‌مانند رگچین‌های پیشگرا با مهارت تمام به کمک مجسمه‌ها از دید پنهان داشته می‌شدند، و تیرهای سراسری پهن که با ستون‌ها نگه‌داشته می‌شدند، غالباً با رقبند‌های عریضی تزیین می‌شدند که در مرکز با هم تلاقی می‌کردند و حالت طاق‌مانندی به آن می‌دادند، اگرچه از طاق واقعی هیچ‌گاه استفاده نمی‌شد. برجسته‌ترین شاخص این سبک در کنده‌کاری‌های تزیینی دوست‌داشتنی و ریزکاری‌های آن است (لوح‌های ۲۱-پ و ۲۲). زیارتگاه‌های کوه آبو که از مرمر سرد سفید ساخته شده، پوشیده از زیباترین و ظریف‌ترین کنده‌کاری‌های تزیینی است، به‌ویژه تزیینات اندرونی معبد‌ها: با این حال، آشفته و تکراری است. تزیینات غنی کوه آبو، در مقایسه با تزیینات معابد بهوبنسر، کنارک و کهاجوراهو احساس سرد بی‌روحی را القا می‌کند.

از ساختمان‌های غیردینی هند در دوره قبل از اسلام چیز زیادی باقی نمانده است. در سده‌های میانه شاهان و بزرگان کشور مسلماً کاخ‌های سنگی می‌ساخته‌اند، اما از این کاخ‌ها، اکنون تنها شالوده تختگاه و بیجیه‌نگره و آثاری در سیلان برجا مانده است. تعدادی از شهرهای راجستان و گجرات دارای دروازه‌های کنده‌کاری شده زیبای از قرون وسطا هستند. با آن‌که ساختن بناهای غیرمذهبی، بدون تردید کاملاً پیشرفت کرده بود، چنان‌پیدا است که معماران و بنایان هندی حداکثر کوشش و استادی خود را در ساختمان

معابد به کار می‌بردند. آنان با کارکردن بر طبق سنت‌های دقیق، ولی با نشان دادن ابتکار و اصالت در چهارچوب طرح مرسوم و جا افتاده، و با استفاده از ساده‌ترین وسایل فنی، بناهایی به وجود آوردند که دارای زیبایی اعجاب‌انگیزی بود. چه بسیار دست‌های شکیبایی که برج‌های معابد را برافراشتند، و تخته‌سنگ‌های عظیمی به کمک خاکی‌های بزرگ، مانند رگچین‌های بلند اهرام مصر بر سر آن‌ها نهادند. اعم از این که معماران و استادکاران از نمادگری کار خود آگاه بوده باشند یا نه، عده‌ای به این معابد به مثابه عالم صغیر می‌نگریستند، همچنان که در روزگاران قدیم‌تر به قربانی در هوای آزاد با همین نظر نگاه می‌کردند. همه خدایان به صورت مجسمه و نقش‌های برجسته، و غالباً به صورت نقاشی نیز بر دیوارهای معبد نموده می‌شدند، و هر جنبه‌ای از هستی انسانی و الهی به صورت تمثیلی درمی‌آمد. معبد مانند خود تمدن هند، در عین حال که مظهر شهوت و ریاضت هر دو بود، ریشه در زمین و آرزوی رسیدن به آسمان داشت.

مجسمه‌سازی

در معماری هیچ نشانی از ارتباط میان خانه‌های آجری هریا و معابد سنگی هند هندو وجود ندارد. از طرف دیگر، قدیم‌ترین مجسمه‌های ادوار تاریخی، تشابه کلی و عمومی با پیکرتراشی هریا را — که قبلاً از آن سخن گفته‌ایم (ص ۳۰ و بعد) — نشان می‌دهند. از پایان شهرهای تمدن دوره سند تا برآمدن سلسله ماوریه حدود هزار سال فاصله زمانی است، ولی از این دوره هیچ اثر هنری که بتواند این فاصله را پر کند باقی نمانده است. شکی نیست که هنر مجسمه‌سازی، البته با مواد از میان رفتنی، در جایی در شمال هند زنده مانده بود. حمایت امپراتوران ماوریه، نفوذ و تأثیر جهان غرب و افزایش رفاه مادی موجب احیای آن شد، و منجر به پدید آمدن صورت‌های سنگی و نقوش برجسته‌ای شد که تا زمان حاضر برجای مانده است.

سرستون‌های ستون‌های آشوکا که تعدادی از آن‌ها احتمالاً قبل از سلطنت وی ساخته شده‌اند، پس از آثار باقیمانده از تمدن دوره سند، قدیم‌ترین آثار مجسمه‌سازی مهم هند به شمار می‌روند. این سرستون‌ها با این که واجد بسیاری از جنبه‌ها و جلوه‌های بومی هستند، ویژگی‌های مجسمه‌سازی هندی را ندارند. شیرهای معروف ستون سارنات و گاو کم شهرت‌تر، ولی زیباتر ستون رامپوروا^۱ (لوح ۲۳ - ب) اثر مجسمه‌سازان

واقع‌گرایی است که تا حدی تحت تأثیر هنر و سنت‌های ایرانی و یونانی‌مآبی قرار داشته‌اند. با این همه، اگر به این نکته وقوف نداشته‌ایم که امکان تأثرات غرب وجود دارد، ممکن بود اظهار کنیم که حجاری حیوانات سرستون‌ها، متأثر از حجاری‌های همان مکتبی است که مستقیماً از کنده‌کاران مهرهای تمدن درهٔ سند نسب برده است، چه در آن مهرها نیز نشانی از پرداخت‌های واقع‌پردازانه هست که برای تمدنی چنان کهن فوق‌العاده نامتعارف است. چهارگوش بالای سرستون‌ها احتمالاً بیش از نقش‌های تاج آن‌ها تأثیرات بومی و محلی را نشان می‌دهند، و حامل حیوانات در حالت‌های زنده، و چرخ‌هایی است که بازنمایانندهٔ بودا و امپراتور جهانی ماوریه است، و طرح‌های گل و بته‌ای که در آن‌ها نقشمایه‌های هندی در کنار برخی نقشمایه‌های مقتبس از مغرب جای گرفته است. صرف‌نظر از ستون‌ها، آثار اندکی از مکتب ماوریه، با صیقل عالی و پرداخت ظریف آن باقی‌مانده است. تنها یک پیکرهٔ زیبا، یعنی پیکرهٔ یکشی دیدارگنج^۱ (لوح ۲۶- الف)، پرداخت و صیقل درخشان این مکتب را دارد، لیکن از پرداخت آن چنان برمی‌آید که مربوط به پس از دورهٔ ماوریه‌ای است. در این حجاری، یکشی یک «چوری»، یعنی مگس‌پرانی که از دم غرگاو درست شده است و با آن شاهان و خدایان را باد می‌زده‌اند، در دست دارد. این امر نشان می‌دهد که وی در حضور شخصیت دیگری یا شیء مقدسی بوده که اکنون از صحنهٔ حجاری شده محو شده است.

تعدادی از مجسمه‌های یکشه‌ها که اندکی بزرگ‌تر از اندازهٔ طبیعی هستند، تنها آثار مستقل و منفرد عمده‌ای است که از قرن‌های بلافصل قبل از مسیحیت برجای مانده است. این مجسمه‌ها قوی، گردن‌کلفت و سنگینند، و اگرچه از نظر فنی کامل نیستند، دارای نوعی صلابتند که به‌ندرت در مجسمه‌های بعدی دیده می‌شود. تراش شکم بزرگ این مجسمه‌ها که با شکم مجسمه‌های بدون سر عصر هریا قیاس شده است، گواه دیگری بر زنده ماندن سنت حجاری هریا در دورهٔ طولانی حد فاصل میان دو تمدن است.

مهم‌ترین بازمانده‌های حجاری عصر بعد از سلسلهٔ ماوریه، کنده‌کاری‌های روی نرده‌ها و دروازه‌های صحن‌های بزرگ معابد بودایی در بهاروت، گایا و سانچی است. دربارهٔ تاریخ‌گذاری این آثار بازمانده به یقین چیزی دانسته نیست، لیکن سبک حجاری بهاروت کمتر از حجاری‌های گایا و سانچی تکامل پذیرفته است، و احتمالاً مربوط به

دوره‌ای قدیم‌تر می‌باشد، حال آن‌که دروازه‌های معبد سانچی که با مهارت و اطمینان تراشیده شده، احتمالاً جدیدتر از هر سه است. ترتیب بهارहत - گایا - سانچی را تا حدی شواهد کتیبه‌نگاری تأیید می‌کند، و ما می‌توانیم تاریخ حجاری‌های بهارहत را حدود سال ۱۵۰ قبل از میلاد، سانچی را از قرن اول قبل از میلاد، و بالاخره گایا را زمانی میان این دو بدانیم. ولی این معیاری کاملاً یقینی نیست، و محتمل است که مکتب‌های عقب‌مانده و پیشرفته تقریباً با یکدیگر معاصر بوده باشند.

بهارहत (لوح ۲۴)، پایه قائم نرده‌کشی‌های ستوپا با تصویر یکشه‌ها و یکشی‌ها کنده‌کاری و به وجه بسیار جالبی پرداخت شده، و مانند بهترین حجاری‌های هند، جنبه تزئینی آن به کمال، ولی کاملاً قدیمی، و از نظر شیوه تراشکاری ضعیف است. پختی و کمی تراش آن‌ها این فکر را پیش می‌آورد که هنرمندان بیشتر در کنده‌کاری روی عاج آزمودگی یافته و در حال تلاش برای انتقال استادی خود بر روی ماده‌ای دیگر بوده‌اند. مدالیون‌های وسط قطعات متقاطع (لوح ۲۳ - پ، ث) که بیشتر صحنه‌هایی از داستان‌های جاتکه را مجسم می‌سازند، نیز صبغه‌ای از کهنگی دارند.

نرده‌کشی‌های گایا به منظور محصور کردن ستوپایی ساخته نشده است، بلکه مسیر مقدسی را که معتقدند بودا پس از اشراق و روشن‌شدگی، در حال تفکر در آن قدم زده، در میان گرفته است، مرحله پیشرفته‌تری از حجاری‌های بهارहत را نشان می‌دهد. پیکره‌ها دارای برجستگی بیشتر سرزنده‌تر و کامل‌تر شده است، و مجسمه‌سازان در این زمان، از قرار معلوم استادی و تبحر بیشتری در فن خود به دست آورده بوده‌اند. از این به بعد پیکره‌ها به صورت مسطح بر سنگ‌ها نقش نمی‌شد، بلکه رفته رفته به وضع سه ربعی تراشیده می‌شد. آنچه در گایا جالب توجه است آن است که در مدالیون‌ها سر انسان حجاری شده، و این کار چنان واقع‌گرایانه پرداخته شده است که می‌تواند تک‌چهره‌های واقعی محسوب شود.

اوج موفقیت پیکرتراشی اولیه شمال هند، بدون شک مجسمه‌های سانچی است. در این جا ستوپای کوچکی (ستوپای ۲) با صبغه‌ای بس کهن تزئین شده که بنابر عقیده پاره‌ای از صاحب‌نظران، قدیم‌تر از حجاری‌های بهارहत است. نرده‌کشی ستوپای اصلی به کلی بی‌تزئین، اما برعکس، دروازه‌های بزرگ با هزاران پیکره و نقوش برجسته کنده‌کاری مزین است. از بالا تا پایین و در همه سطوح، ستون‌های چهارگوش حجیم و حاشیه‌های حمالی سه‌گانه، با نقش و پیکره حیوانات و موجودات آن روزگار زنده شده

است. یکشی‌ها خندان و درحالی‌که با لطافت و نرمش دل‌انگیزی به جلو خم شده‌اند،^۱ به منزله شمعکی حاشیه‌های حمال را که با فیلان عظیم‌الجثه یا کوتوله‌های خندان نگاهداری می‌شوند، پشتیبانی می‌کنند. سطوح مسطح عمودها و حاشیه‌های حمال با قاب‌بندی‌هایی پوشیده شده که بر آن‌ها مناظری از زندگی بودا، یا از داستان‌های جاتکه نقش شده است. شهرها در محاصره‌اند، سواران بر فیل‌ها و اسب‌ها به صف در حال عبورند، مردان و زنان به زیارت مکان‌های مقدس می‌روند، و فیل‌ها جنگل‌ها را درمی‌نوردند؛ شیرها، طاووس‌ها، یکشی‌ها، ناگه‌ها، حیوانات اساطیری و طرح‌های گل و بته همه‌جا را پر کرده است. بعضی از نقشمایه‌ها به‌وضوح مقتبس و ملهم از بین‌النهرین و ایران است، ولی روی هم‌رفته، احساس کلی‌ای که از درهم‌تنیدگی طرح‌ها، واقع‌گرایی پرمشغله و بشاش آن، و زیادی نقوش عاید می‌شود، کاملاً صبغه هندی دارد.

کنده‌کاری‌های دروازه‌های سانچی، مطابق طرحی از پیش‌تهیه‌شده صورت نگرفته است. پیکرتراشان در خدمت صومعه نبودند، بلکه به دستور حامیان و کارفرمایان خصوصی‌ای کار می‌کردند که آرزو داشتند از راه تزئین ستوپاها برای خود وجهه کسب کنند. لاجرم استادکاران آنچه را حامیان‌شان دستور می‌دادند، به بهترین نحوی که در توان داشتند نقش می‌کردند. در ظاهر، نتیجه کار فاقد وحدت صوری است، اما دارای وحدتی است که از قانون و قاعده و طرح فراتر می‌رود، و آن وحدت یک فرهنگ کامیاب، پرهیزگار و مؤمن به مقدسات خویش است، و از دنیایی که می‌شناسد و در آن زندگی می‌کند لذت می‌برد. ناظری که از تپه‌ای مشرف به سانچی، در یک روز آفتابی زمستان، آن‌گاه که طاووس‌های وحشی در خرابه‌های آن می‌خرامند و دشت پهناور از دوردست در مهی تیره‌گون می‌درخشد، می‌نگرد، این احساس بر او غالب می‌شود که این بنا کار مردمی خرسند است که با خود وحدت یافته‌اند.

از جنبه فنی کنده‌کاری‌ها در حد عالی است، و نشان می‌دهد که مجسمه‌سازان اینک در کار کردن با مصالح خود تبحر و استادی کامل کسب کرده‌اند. طرز کار آنان، اگرچه مسلماً مفهوم قرن نوزدهمی واقع‌گرایانه نمی‌باشد، از فرمالیسم یا صورت‌گرایی خشک بهارث به مراتب در گذشته، و آزاد و سرزنده است. مجسمه‌های سانچی، در هر حال

۱. تربهنکه (tribhanga): وضعی در رقص و فن شبیه‌سازی است که در آن یک زانو خمیده و بدن از تهیگاه به بعد اندکی چرخیده، و آن از دیرباز وضع دلپسندی برای مجسمه‌سازی بوده است. این وضع با وضع سخت هنر قدیم - جز هنر یونانی - اختلافی فاحش دارد، و احساس از زندگی و شادی می‌دهد.

احساسی از اطمینان و یقین در آدمی برمی‌انگیزد؛ هنرمندان می‌دانسته‌اند که چه چیزی را نقش می‌کنند، و به دیده خیال می‌دیده‌اند که چگونه باید این کار را انجام دهند.

در بهار هت، گایا و سانچی، و در واقع در همه حجاری‌های بودایی این دوره، تمثال خود بودا هیچ‌گاه نشان داده نشده است، بلکه با نمادهایی از قبیل چرخ، تختی خالی، جفتی جای پا، یا درخت انجیر معبد (پیپال) نمایانده شده است. دلیل واضح برای این خصوصیت تمثال‌نگاری این است که بودا در نظر مردم از چنان حرمتی برخوردار بود که نقش تمثال او نوعی توهین به مقدسات تلقی می‌شد، اما در این مورد هیچ مدرک یا نوشته‌ای در دست نیست. پرهیز از نقش کردن صورت بودا ممکن است معلول این واقعیت بوده باشد که چون وی به کلی از این جهان رفته بود، نمایاندن وی در کالبد و چهره انسانی کاری گمراه‌کننده بود. در هر حال تمثال‌های متعارف بودا در روزگاران بعد، در هیچ‌یک از این سه محل و مرکز قدیم بودایی به دست نیامده است. مکتب‌های گندهاره (دره سفلی کابل و دره علیای سند در اطراف پشاور) و متهورا - که هر دو در دوران شاهان کوشانی رونق گرفتند - در این افتخار که نخستین تمثال‌های بودا را پدید آورده‌اند با یکدیگر رقابت می‌کنند. بیشتر صاحب‌نظران هندی اکنون بر این عقیده‌اند که تمثال بودا نخست در متهورا حجاری شده است. غالب مراجع اروپایی قدیم‌تر، گندهاره را مبتکر این کار می‌دانستند، اما بعضی از کارشناسان جدید در این مورد چندان اطمینان ندارند.

مکتب متهورا احتمالاً در پایان قرن اول قبل از میلاد آغاز شد، اگرچه بعضی از اهل نظر آن را متأخرتر می‌دانند. این مکتب مدت چندین قرن بر روی ماسه سنگ قرمز محلی با خال‌های سفید کار کرد، و آثاری به وجود آورد که به نقاط دوردست برده شد، و تأثیر بسیار زیادی در مجسمه‌سازی دوره‌های بعد داشت. برخی الهام‌گیری‌ها و برداشت‌های این مکتب از آیین جین بوده است. در دوره‌ای قدیم‌تر، استادکاران متهورا لوحه‌هایی نذری درست می‌کرده‌اند که بر روی آن‌ها تصویر برهنه و چهارزانو نشسته تیرتهنکره در حال مراقبه نقش شده، که ممکن است الهام‌بخش بودایی‌ها در نمودن صورت استادشان بوده باشد. برجسته‌ترین اثر باقیمانده مکتب متهورا را می‌توان نقش یکشی‌هایی دانست که بر نرده‌های ستوپایی، احتمالاً جینی تراشیده شده است. این زنان غرق در جواهرات، با باسن بزرگ و کمر باریک، به وضعی جسورانه و گستاخ ایستاده‌اند،

که مجسمه دختر رقااص درهٔ سند را به خاطر می‌آورند (لوح ۸-ب)، و حالت بشاش و شهوانی بی‌پردهٔ آن‌ها در بافت و فضایی از زهد و تورع، نمودار دیگری از تضاد چشمگیر نگرش هندیان باستان به زندگی است، که در چنین همنشینی و تلفیقی بی‌تناسبی و ناسازگاری نمی‌دیده‌اند.

تقریباً در خارج محدودهٔ اصلی هنری متهورا، باید از مجسمه‌های سلاطین کوشانی یاد کنیم که بیشتر آن‌ها در نزدیکی آبادی مات^۱ یافت شده است، جایی که بدون تردید قصر زمستانی آنان بوده و نمازخانه‌ای داشته که خاطرهٔ شاهان و شاهزادگان پیشین سلسله در آن جاگرامی داشته می‌شده است. تمثال‌ها را تقریباً همگی، فرمانروایان بعدی درهم شکسته‌اند و تصویر کنیشهٔ بزرگ که جالب‌ترین این مجسمه‌هاست، متأسفانه بدون سر است (لوح ۲۸-الف). وی لباس آسیای مرکزی به تن دارد قبایی بلند و چکمه‌های آجیده، در یک دست شمشیری دارد و در دست دیگر نیام آن را گرفته است، پاهایش را از هم باز گذاشته و حالت مرد قدرتمندی به خود گرفته است. این مجسمه ممکن است از لحاظ فنی مورد ایراد باشد که عمق ندارد و عملاً بیش از دو بُعد را نمی‌نمایاند. مجسمه‌ساز ظاهراً در زمینه‌ای کار می‌کرده که در آن‌جا نیفتاده، لیکن توانسته است اثری با قدرت و صلابت زیاد به وجود آورد که یادآور مجسمه‌های باستانی شاهان مصر است.

بوداها و بودهی‌ستوه‌های نخستین مکتب متهورا، صورت‌هایی فربه و شاد دارند، و از روحانیت اندک اثری در آن‌ها دیده می‌شود، اما بعدها لطف و حالت احساس مذهبی در نقش آن‌ها پدیدار می‌شود (لوح ۳۴-ب). اگرچه مکتب متهورا دین زیادی به سنت قدیم هندی دارد، از شمال-غرب نیز چیزهایی اقتباس کرده، و از نقشمایه‌های یونانی-رومی هم بهره برده است. سبکی که عموماً به نام سبک گوپته شناخته می‌شود، به یاری هنر متهورا تکامل یافت، و بعضی از بزرگ‌ترین مجسمه‌های مذهبی هند را به وجود آورد.

مکتب گندهاره مسلماً از هنر امپراتوری روم تأثیر پذیرفته است، و چه‌بسا ممکن است بعضی از استادکاران آن غربی بوده باشند. پادشاهی‌های یونانی باکتريا و شمال-غرب هند، اگرچه اغلب ممالک یونانی-بودایی نامیده می‌شوند، هنگام برآمدن این مکتب از میان رفته بودند. این مکتب التقاطی را بیش از آن‌که به وارثان

یونانی-باکتریایی اسکندر نسبت دهیم، باید نتیجه تجارت با غرب-که با کامیابی و رونق روم و آمدن لژیون‌های آن به سمت شرق ترویج و تشویق می‌شد- بدانیم. یونانی‌ها فقط تعداد کمی اشیای جالب سیمین، سکه‌های زیبا، و یکی دو چیز دیگر که احتمالاً از غرب آورده بودند، از خود به جا گذاشتند. کنیثکه و جانشینان و اتباع ثروتمندش بودند که مکتب گندهاره را چنان تشویق و حمایت کردند که رونق و شکوفایی یافت. آیین جدید بودایی که بر عبادت و نیایش تکیه داشت، تمثال‌هایی برای پرستش می‌خواست، و تندیس‌های بوداها و بوده‌های ستوه‌ها به تعداد بسیار زیاد ساخته شد، و نیز الواحی که صحنه‌هایی از زندگی بودا یا داستان‌های جاتکه بر آن‌ها نقش شده بود (لوح‌های ۳۱) پرداخته گردید.

مجسمه‌سازان متهورا برای تمثال‌های بودای خود، از یک طرف از پیکره‌ها و مجسمه‌های یکشه‌های قرن‌های پیش‌تر، و از طرف دیگر از تیرتهنکره‌های در حال مراقبه جینی الهام می‌گرفتند. پیکر تراشان گندهاره سرمشق‌ها و مدل‌های دیگری داشتند و آن خدایان دنیای یونانی-رومی بود. بیشتر به نظر می‌آید که آن‌ها تماماً از غرب الهام گرفته‌اند (لوح‌های ۲۹)، و به دشواری می‌توان باور کرد که بعضی از استادان مکتب گندهاره خارجیانی بوده‌اند که از سوریه و اسکندریه آمده باشند. مکتب گندهاره در سال‌های اخیر مقداری از ارزش و اعتبار خود را از دست داده است. هنگامی که همه هنرها با معیارهای کلاسیک سنجیده می‌شد، چنین تصور می‌رفت که مکتب گندهاره ظریف‌ترین مکتب هنر هندی است که یک‌بار و فقط یک‌بار آثار زیبایی از لطافت و واقع‌گرایی به وجود آورده است. اما اکنون پیکر تراشی گندهاره را گاهی صرفاً تقلیدی از تقلید، نسخه‌برداری یا گرته‌برداری ضعیفی از یک هنر بزرگ در حال زوال می‌پندارند. هیچ‌یک از این دو داوری منصفانه نیست. در بافت و فضای هندی، سبک گندهاره عاری از گیرایی و زیبایی است، ولی خالی از اصالت نیست. بوداهای گندهاره اگرچه روحانیت بوداهای دوره گوپته را ندارند، آرام، مهربان و پرفسفت به نظر می‌رسند، و در بعضی از لوحه‌های منقوش نیز سرزنده و پرتحرک هستند. مکتب گندهاره پس از شاهان بزرگ کوشانی هم باقی ماند، اما دوره‌های پررونق کمتری داشت، و در این دوره‌ها معدودی آثار سنگی، ولی آثار فراوانی از گچ به وجود آورد. تأثیر آن از مرزهای هند گذشت و به جاهای دیگر رسید، و حتی رد آن را تا چین می‌توان پی گرفت.

در آن هنگام که این مکتب‌ها در شمال در حال تحول و تکامل بودند، مکتب‌های

دیگری در شبه‌جزیره ظهور کردند. در این جا در غارِ باجا (ص ۵۲۲) و در اودِگیری^۱ در اُریسا، مجسمه‌هایی بسیار قدیمی دیده می‌شود که احتمالاً متأخرتر از مجسمه‌های بهارِهت نیستند. غارمعبدهای بزرگ بودایی دکن غربی مجسمه‌های بسیاری دارند که بیش از حد ارزشمند هستند، و قشنگ‌ترین آن‌ها تمثال‌های متعدد اهداکنندگان است که غالباً به صورت نقش فوق‌العاده برجسته بر دیوارهای غار کنده شده است. این نقش‌های برجسته معمولاً نقش دو تن است که دست‌هایشان بر شانه یکدیگر قرار دارد، و چنین به نظر می‌رسد که چهره‌های آرمانی حامیان ثروتمند غارهای بودایی باشند (لوح ۳۲). این چنین زوج‌هایی در مجسمه‌های قدیمی سفالی نیز یافت می‌شود (لوح ۵۷ - پ)، و تردید نیست که صاحبان یا مدل‌های اصلی این مجسمه‌های گلین معتقد بوده‌اند که با گذاشتن مجسمه خود در پرستشگاه‌ها، هم اجر مادی و هم اجر معنوی به دست می‌آورند. نیز ممکن است که این‌ها پیشگامان جفت‌های متونه^۲ معابد قرون وسطا باشند (ص ۵۳۴)، اما روحیه جفت‌های دمپتی قدیم به کلی متفاوت به نظر می‌رسد، زیرا این تمثال‌ها هیچ مفهوم جنسی معلوم و آشکاری ندارند. مرد معمولاً به زن خود نگاه نمی‌کند، بلکه به فضای درون تالار می‌نگرد؛ حال آن‌که زن دیدگان خود را به زمین دوخته است، و برخلاف یکشی‌های جسور شمال، بدن خود را به حالتی دیگر، معمولاً محجوبانه نگاه داشته است، چنان‌که گویی از این‌که در انظار ظاهر شده متوحش است. ما معتقدیم که این تمثال‌ها بازنمای کمال مطلوب زندگی زناشویی در هند باستانی است، و باطن‌گراتر از مجسمه‌های برنجی یادبودی خانوادگی در بسیاری از کلیساهای انگلستان نیست.

ناحیه میان دره‌های سفلی کیستنا و گوداوری، دست‌کم از قرن دوم قبل از میلاد، مرکز عمده دین بودایی شد، و بعضی مجسمه‌های بسیار قدیمی به صورت نقش برجسته خفیف که برای تزیین بدنه‌های ستوپا حجاری شده، در آن‌جا یافت شده است. این نقش‌ها، ویژگی بلندقامت بودن آدم‌ها را که از مشخصات سبک کمال‌یافته امراوتی است، نشان می‌دهند. در اواخر دوره ساته‌واهنه (قرن دوم تا سوم میلادی)، ستوپاهای بزرگ امراوتی با نقش‌های برجسته‌ای که بر سنگ آهکی کنده و تزیین شده بودند، صحنه‌هایی از زندگی بودا را نشان می‌دادند، و در پیرامون ستوپا، تمثال‌ها و پیکره‌های منفرد بودا بر پای ایستاده بودند. مدالیون برجسته تزیینی این بنا، مسلماً از زمره

بزرگ‌ترین آثار هنری هند است (لوح‌های ۳۳). ترکیب و کمپوزیسیون متعادل و زیبای این حجاری، برای آن‌که با چهارچوب‌ها و قاب‌های مستدیر تناسب داشته باشد پدید آورده شده است، و شورمندی و سرزندگی شدید و نیز احساسی از حرکت پرشتاب را به آدمی القا می‌کند، که در این‌ها بافت و زمینه سنگین و آرام مذهبی‌ای که تجسم می‌بخشد به کلی نامنتظره است. پیکره‌های باریک‌اندام، با پاهای دراز و در حال حرکات تند و شدیدی که گاه به حرکات دیوانگان نزدیک می‌شود، تصویر شده‌اند، مانند مدالیون معروفی که انبوهی از نیمه‌خدایان در حال شور و جذبه را نشان می‌دهد که کاسه‌گذاری بودا را به آسمان بالا می‌برند. مکتب امراوتی تأثیر و نفوذ بسیار داشت. ساخته‌های آن را به سیلان و جنوب شرقی آسیا می‌بردند، و در سبک‌های محلی تأثیر نمایانی داشت. در عین حال نفوذ آن در مجسمه‌سازی بعدی جنوب هند نیز کاملاً آشکار است.

در خلال این احوال، بخشی از مهاجمان سکایی و کوشانی از مناطق شمالی عقب‌نشینی کردند، و قسمتی هم با جمعیت بومی درهم آمیختند، و راه را برای امپراتوری عظیم گوپته هموار ساختند. از نظر هنری، عصر گوپته لااقل قرن‌های چهارم تا ششم و نیمه اول قرن هفتم را در بر می‌گیرد. آثار تجسمی بازمانده از این عصر نسبتاً اندک است، اما آن قدر هست که بتوان از روی آن به دستاوردها و موفقیت‌های این دوره پی برد. اگر نشانه مکتب‌های بهاروت، سانچی و متهورا شهوت و میل این جهانی و زمینی است، و از آن امراوتی حرکات زنده و هیجان‌زده، مجسمه‌های عصر گوپته مظهر صفا و درستی، اطمینان و یقین است. در همین دوره بود که هند پاره‌ای از بزرگ‌ترین آثار هنری دینی خود را، مخصوصاً در بوداهای فریبده و دلکش سارنات پدید آورد. معروف‌ترین این مجسمه‌ها تمثال بودا در حالتی است که «چرخ آیین را می‌گرداند»، یا اولین موعظه خود را ایراد می‌کند (لوح ۳۴- الف)، و همین مجسمه‌هاست که بیش از هر مجسمه دیگر هندی، پیام واقعی کیش بودایی را ابلاغ می‌کند. در این مجسمه بودا در هاله بزرگ مزینی که دو نیمه‌خدای کوچک در دو طرف آن قرار دارند، با شکوه و ابهت نشسته است، بدنش لاغر و تمام نشان داده شده، و از نظر تجسمی چنان ساده است که اثری از خطوط و انحناهای عضلانی در آن به چشم نمی‌خورد؛ انگشتان ظریفش به حالت «دهرمه‌چکره مودرا»^۱ است، و این نشان می‌دهد که استاد در حال موعظه است. صورتش طبق معمول، صورت مرد جوانی است با لب‌هایی گوشتالود، نرم و

1. dharmacakra mudrā

خوش‌حالت، و چشمانی نیمه‌بسته و تبسمی خفیف که به‌طور تصویری و به‌روشنی تمام، بیش از کتب مقدس خشک بودایی پیام اصلی او را ابلاغ می‌کند، و تأکیدش تنها بر قسمت اول تعلیمات او که جهان سرشار از رنج، مرگ و تباهی است، نیست، بلکه بر این است که می‌توان بر این شرور و بدی‌ها فایق آمد، و به حالتی رسید که در آن سن، و رنج و اندوه دیگر بر ذهن تأثیری نگذارد و لذات دنیوی به شادی آرامش‌بخش درونی مبدل شود.

با این همه، این شاهکار بزرگ تنها یک جنبه از هنر عصر گوپته را نشان می‌دهد. در ناحیه گوالیور و جهانسی، یک مکتب عالی از مجسمه‌سازان هندو وجود داشت، و کنده‌کاری‌های معبد دئوگره که تمثال‌های خدایان هندو و صحنه‌های اساطیری را نشان می‌دهند، آغاز سبک اولیه قرون وسطا را مجسم می‌سازد. پیکره باشکوه سوریه، خدای خورشید درگوالیور (لوح ۳۵ - الف)، سیمای دیگری از چشم‌انداز عصر را نشان می‌دهد. در این جا خدای خورشید، درشت‌اندام، قوی و درحالی که لبخندی شادمانه بر لب دارد نموده شده است که مستقیماً به جلو، به پرستشگران خود می‌نگرد، و دست راست را به حالت تبرک بالا برده است - خدای قومی شاد و نیکو سرشت. مجسمه دل‌انگیز دختر رقاصه، همراه با دختران نوازنده، که در پاویا، نزدیک گوالیور (لوح ۳۵ - ب) پیدا شده است، به همین اندازه از لحاظ نمودن روح عصر گوپته اهمیت دارد، اگرچه تراشکاری آن به کمال مجسمه خدای خورشید نمی‌رسد. مجسمه مشابهی که احتمالاً از قرن نهم ولی ادامه سنت هنری عصر گوپته می‌باشد، پیکره نیم‌تنه سانچی^۱ است که پیکر یک بودهی ستوه را به ظرافت با بدنی خوشتراش مجسم ساخته، و خطوط منحنی، هموار طرح بدن آن را گردنبند جواهر کنده‌کاری شده، و کمربند و شالی از پوست‌آهو که از روی شانه چپ آویخته شده است، بهتر و نمایان‌تر نشان می‌دهد (لوح ۳۶).

شاید مجسمه‌ای که در وهله اول بیننده را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد، گراز بزرگی باشد که به صورت نقش برجسته در نزدیک مدخل غاری در اودیگیری، در نزدیکی بهیلسا، حجاری شده است (لوح ۳۵ - پ). پیکر ویشنو که برای نجات زمین از اقیانوس کیهان به صورت گرازی نیرومند درآمد (ص ۴۴۶)، احساسی از یک نیروی ازلی قدرتمند در بیننده برمی‌انگیزد که به یاری نیکی بر ضد نیروهای آشوب و ویرانی به

۱. Sanchi Torso: عقیده بعضی بر آن است که این مجسمه یک اثر استثنایی از سلسله پاله است [۱۰].

پا خاسته است، و پیام‌آور امید، نیرو و اطمینان است. عظمت این خدا در مقایسه با مخلوقاتش با پیکره کوچک زنی که تجسم زمین است نموده شده که به دندان نیش گراز چنگ زده است. احساس عمیقی که الهامبخش تراشیدن این مجسمه بوده، آن را به صورت یگانه مجسمه ددسانی در جهان هنر درآورده است که پیامی به راستی دینی را به بشر امروزی ابلاغ می‌کند.

مجسمه‌های قرون وسطایی چندان زیاد است که نمی‌توان در این جا به تفصیل درباره آن‌ها سخن گفت. در این زمان قواعد تمثال‌نگاری تثبیت شده بود. هر خدایی صفات و سجایای خاص خود را داشت که مرتب به آن صورت نموده می‌شد؛ تناسب بدن با اندام‌ها و دست‌ها و پاها و چهره ضابطه‌مند شده بود و با دقت هر چه بیشتر رعایت می‌شد. با این حال، مجسمه‌ساز هندی موفق شد که تنوع چشمگیری در هنر خویش که اینک تقریباً به صورت هنر باستانی مقدسی درآمده بود، به وجود آورد.

در دوره شاهان سلسله‌های پاله و سنه در بهار و بنگال (قرن‌های هشتم تا دوازدهم)، هم هندوها و هم بودایی‌ها تمثال‌های ظریفی ساختند که غالباً از سنگ بازالت سیاه محلی بود. خصوصیت ویژه هنر پاله پرداخت ظریف آن است؛ پیکرها کاملاً مزین و به خوبی صیقلی شده‌اند، و غالباً چنین به نظر می‌رسد که از فلز ساخته شده‌اند نه از سنگ.

مجسمه‌های اُریسا بزرگ‌تر از مجسمه‌های پاله بود. حجاری‌های معابد بهوبنسر و کنارک (لوح‌های ۴۹ - ۵۳) حاکی از ستایش شهوانی عمیق اندام انسانی و بیان حالتی است که به آن‌ها زیبایی مخصوص خودشان را می‌بخشد. ظریف‌ترین مجسمه‌های اریسایی آن‌هاست که اکنون در حیاط معبد خورشید در کنارک دیده می‌شود، جایی که اسب‌های نیرومند (لوح ۵۳) و فیل‌ی تنومند که تبهکاری را با خرطومش درهم می‌شکنند (لوح ۵۲)، حجاری شده است. این مجسمه‌ها چنان قدرت تراش و پرداخت، و چنان احساسی برای تصویر اندام حیوان نشان می‌دهند که در هنر جهان نادر است، و یادآور مجسمه‌های سرامیکی حیوانات از سلسله تانگ در چین می‌باشد.

معابد کهاجوراهو پوشیده از پیکره‌های خدایان و جفت عشاقی است که با ظرافت و زیبایی اعجاب‌انگیزی تراشیده شده است (لوح‌های ۴۲ و ۴۳)، و در بسیاری از قسمت‌های دیگر شمال هند آثار زیبایی برجای مانده است، هرچند معدودی از آن‌ها می‌توانند با مجسمه‌های اریسایی رقابت کنند.

در دکن مکتب‌های فردی مجسمه‌سازی نیز پیدا شد. معابد آیهول و بادامی دارای کارهای ظریفی از قرن ششم به بعد هستند، کارهایی که تأثیر سبک گوپته را با گرایش به بلندقامت نشان دادن - که احتمالاً از سبک امراوتی به ارث برده است - نشان می‌دهد. مهم‌تر از این‌ها، مجسمه‌های مامله‌پورم است که زینت‌بخش معبد‌های شگفت‌انگیزی است که شاهان پلوه کانچی در صخره درآورده‌اند. جالب‌ترین این حجاری‌ها نقش برجسته ریزش رود گنگ است (لوح ۳۸) که سنگی به درازای ۲۴/۴ متر و بلندای ۹/۱ متر را فرا گرفته است. یک شکاف طبیعی در صخره برای نشان دادن رود مقدس استفاده شده که از هر سو در معرض دید خدایان، نیمه‌خدایان، زاهدان و فیلهایی است که فروریختن رود را از سر شیوا نظاره می‌کنند، و ارواح شهوی مارها (ناگه‌ها) در آب‌هایش شناورند. هنرمندانی که این نقش برجسته باشکوه را طرح انداخته‌اند ذوق مطایبه‌آمیز طعنه‌انگیزی داشته‌اند، زیرا در میان زاهدان و پرستشگران آن، گریه مکاری را نیز تصویر نموده‌اند که برای فریفتن موشان بدبخت، در حال توبه رسانی است. مامله‌پورم مجسمه‌های نقش برجسته دیگری نیز دارد، از جمله چهره ایدتالی مهندره ویکرمه‌ورمن، شاه مقتدر و ملکه‌هایش (لوح ۳۹ - الف)، و تعدادی مجسمه‌های آزاد جانوران که به علت قدرت و زورمندی محضشان جالب هستند.

نفوذ مکتب مجسمه‌سازی پلوه تا به سیلان (لوح ۴۰ - الف)، و نیز به دکن غربی رسید. در این جا کنده‌کاری‌های بودایی غارهای آجنتا، اگرچه واجد اهمیت هستند، در برابر نقاشی‌های دیواری شگفت‌آور آن‌جا حقیر و ناچیز می‌نمایند. از طرف دیگر، کنده‌کاری‌های غارهای بعدی الورا، مخصوصاً کنده‌کاری‌های معبد کیلاسانته (ص ۵۲۵)، از زمره ظریف‌ترین مجسمه‌های هند می‌باشند. این‌ها عمدتاً به صورت نقش برجسته‌های عمیق هستند که به شکل مجسمه‌های مستقل جلوه می‌کنند و صحنه‌های اساطیری را نشان می‌دهند (لوح ۴۰ - ب). مشخصه این مجموعه از کنده‌کاری‌ها، طرح متوازن و نیروی بدیع آن‌ها است که با آثار هنری امراوتی قرابت دارد. مجسمه‌های غار الفتا نیز که متعلق به یک قرن بعد است، از همین مکتب است. صخره معبد شیوا یک رشته نقش برجسته‌های عمیق دارد که همه آن‌ها از لحاظ اهمیت در برابر مجسمه سه چهره عظیم «تریمورتی» کوتاه و حقیر می‌نمایند. این مجسمه شاید معروف‌ترین مجسمه از میان همه مجسمه‌های باستانی هند باشد (لوح ۴۰ - پ). نیم‌تنه سه چهره شیوا، آرام با آرامش ابدی‌اش، چنان گیراست و چنان با الهام دینی تراشیده شده است که نیاز به

توصیف و تفسیر ندارد. این خدای مهربان با چهره آرامش، شاید والاترین نمایش تجسمی مفهوم الوهیت در اندیشه هندو باشد.

پس از مامله پورم، الورا و الفانته، مجسمه‌های سنگی بسیاری در شبه‌قاره هند ساخته شده، و با آن‌که غالب آن‌ها ارزشمندند، فاقد ژرفی و زیبایی کارهای مکتب‌های قدیم‌ترند. مجسمه‌های مفرغی سلسله چوله و جانشینان آن، برجسته‌ترین آثار هنرمندان دراویدی در اواخر سده‌های میانه است.

مجسمه‌های سفالین

همان‌طور که اغنیا و ثروتمندان پیکره‌های سنگی، فلزی یا عاجی را دوست می‌داشتند، مردمان فقیرتر هم خویشتن را به تمثال‌های کوچک و لوحه‌هایی که از گل پخته درست شده بود، و البته در اصل با رنگ‌های شفاف و درخشان نقاشی شده بود، خرسند می‌ساختند. ظاهراً، این محصولات به مقدار بسیار تهیه می‌شد و بیشتر نمونه‌های ظریف را با قالب می‌ساختند.

تقریباً در همه جاهایی که کاوش‌های باستان‌شناسی صورت گرفته، از دوران هرپا به بعد، مقدار زیادی از این اشیای گلی یا سفالی به دست آمده است، که بیشتر آن‌ها جنبه مذهبی دارد. تمثال‌های گلین الاهگان - که ظاهراً صور اولیه دورگا هستند و قبل از آن‌که به خیل خدایان سنتی درآیند، مورد پرستش طبقات فرودست بودند - فراوان است، و یادآور پیکره‌های کوچک و خشن‌تر مادر، خدای هرپا (شکل ۲، ص ۲۰)، است. اشیای دیگر اهمیت مذهبی کمتری دارند - یا هیچ ندارند -، اگرچه ممکن است پیکره‌هایی افسونی یا نذری باشند. مجسمه‌های کوچک مادر و فرزند که نوعی نادر در میان مجسمه‌هاست، این‌طور به ذهن می‌آید که نذورات مادران بدون فرزند باشد، حال آن‌که مجسمه‌های فراوان یک مرد و یک زن (لوح ۵۷-ب) که با حالت محجوبی ایستاده‌اند، و یادآور مجسمه‌های اهداکنندگان غارمعبد است، ممکن است طلسم‌هایی برای یک عروسی سعادت‌آمیز بوده باشند. اگرچه بیشتر مصنوعات گلین خشن و خام است، تعدادی هم کارهای هنرمندانه ظریف و زیبا وجود دارد. به بعضی از چهره‌ها کاملاً شخصیت داده شده، و سرتندیس‌های خدایان گاه به زیبایی طرح‌ریزی شده است (لوح ۵۷-پ، ت). لوحه‌های گلین غالباً جاذبه بسیار دارند.

بیشتر مصنوعات گلین یا سفالین که تاکنون پیدا شده است به دوره زمانی ماوریه تا

گروپته مربوط می‌باشد، لیکن هنر مدل‌سازی باگل می‌بایست قبل از این تاریخ هم شناخته شده بوده باشد، و مسلماً بعداً هم ادامه یافته، زیرا در ساحت‌های باستان‌شناختی بودایی در بهار، لوحه‌های نذری بسیاری از قرون وسطا به دست آمده است که ارزش هنری زیاد ندارند.

مجسمه‌های فلزی و حکاکی

آثار هنری چندی از فلز در شمال-غرب هند پیدا شده است که سبک آن‌ها کاملاً هلنیستی، و تاریخشان متعلق به قرون نخستین مسیحی است. بعضی از این آثار کاملاً غیرهندی است و امکان دارد که از خارج آورده شده باشد یا استادکاران خارجی ساخته باشند. از جمله این‌ها جواهرنشان کاری صندوق زرین خاکستر بودا از بیماران^۱ (لوح ۸۱-الف) است. کمی دورتر از آن، در آسیای مرکزی شوروی [پیشین] و در افغانستان، جام‌های سیمین زیبا و اشیای دیگری کشف شده، و با نقشمایه‌هایی تزیین یافته که از لحاظ اصول فنی و الهام‌گیری معمولاً هلنی‌مآبانه است، لیکن به‌وضوح آثار کار و هنرمندی در آن‌ها نمایان می‌باشد (لوح‌های ۷۹-۸۰). باستان‌شناسان شوروی [پیشین] معتقدند که این آثار محصول مملکت یونانی باکتریاست، و آن‌ها را به قرن سوم و دوم قبل از میلاد مربوط می‌دانند. بدین ترتیب، واضح است که با مجسمه‌سازی گندهاره در قرون نخستین مسیحی به‌هیچ‌وجه ارتباطی ندارد. ظرفی مسی از کولو،^۲ واقع در مرز کشمیر، که با مراسم تشریفاتی شادی کننده کاری شده (شکل ۲۳)، و از دوران پیش از عصر گروپته است، سبکی کاملاً هندی دارد.

از دوران گروپته تعدادی پیکره‌های مفرغی و مسی باقی مانده که بیشتر آن‌ها بودایی است. گیراترین این آثار «بودای سلطان‌گنج»^۳ (لوح ۵۸) است که ارتفاعش به ۲/۳۰ متر می‌رسد. این مجسمه که اکنون در موزه بیرمنگام است، پیکره‌ای است باوقار که جبه‌ای به رنگ روشن به تن دارد. این اثر نیز مانند غالب کارهای این دوره، در بیننده احساس زنده بودن برمی‌انگیزد، و این احساس نه بر اثر توجه به جزئیات و تناسب‌های واقع‌گرایانه آن می‌باشد، بلکه بر اثر احساس حرکتی است که در بدن اندکی متمایل او، و انگشت‌های ظریفش که لبه‌های جامه را به نرمی گرفته است به چشم می‌خورد، و نیز



شکل ۲۳ - ظرف مسی از کولو، حدود قرن‌های اول و دوم میلادی (با اجازه موزه ویکتوریا و آلبرت)

صورتش که در عین خونسردی متقارن، و با این همه، سرشار از حیاتی است که از ساخت و قالبگیری ظریف اعضای آن سرچشمه می‌گیرد.^۱ «بودای سلطان‌گنج» در بهار، یعنی مهم‌ترین مرکز آیین بودایی پیدا شد، و در همین ناحیه بود که دو مکتب بزرگ قرون وسطایی فلزکاری، با حمایت شاهان سلسله پاله به وجود آمد. مجسمه‌های مفرغی پاله چندان زیاد است که باید گفت، بدون تردید به روش تولید انبوه تهیه می‌شده است. این مجسمه‌ها به آسیای جنوب شرقی - که هنوز هم در آنجا یافت می‌شود - و نپال و تبت صادر می‌شد، و در این‌جا سرمشق مکتب‌های بومی قرار گرفت. از خصوصیت این مجسمه‌ها ظرافت طرح و جزئیات تزئینی آن‌هاست، ولی عموماً ضبعه ژرف مذهبی ندارند (لوح‌های ۵۹). نخستین مجسمه‌های مفرغی نپال که قدمتشان به آغاز دوره ما می‌رسد، از لحاظ طرح تزئین کمتری دارند، ولی غالباً زران‌دودند، و با سنگ‌های نیمه‌قیمتی مرصع شده‌اند، و احساسی از تابناکی شدید و نرمی و لطافت در انسان برمی‌انگیزند.

۱. تاریخی که معمولاً برای «بودای سلطان‌گنج» قائل بودند، اخیراً مورد تردید قرار گرفته است. احتمال دارد که این مجسمه اثری از قرن نهم باشد.

در سایر قسمت‌های هند نیز مجسمه‌های فلزی ساخته می‌شد، لیکن بسیاری از آن‌ها که باقی مانده‌اند از لحاظ هنری ارزشی ندارند. تاملیلی‌ها هنوز هم برای مجسمه‌هایی که در معابد می‌گذارند، یا برای پرستش در خانه به کار می‌برند، فلز را بر سنگ ترجیح می‌دهند، و این در جنوب هند، خاصه در قلمرو سلسلهٔ چوله بود که بزرگ‌ترین آثار هنری فلزی هند به یاری مکتبی از مفرغ‌ریزان ساخته شد. کار اینان در سطحی است که تاکنون در دنیا برتر از آن دیده نشده است. مجسمه‌های مفرغی جنوب هند از حیث اندازه متفاوتند، و بعضی از ظریف‌ترین و زیباترین نمونه‌های آن بسیار بزرگ و سنگینند، و در پایهٔ آن‌ها چوب‌هایی تعبیه شده است تا بتوان آن‌ها را در مراسم مذهبی حمل کرد. بهترین نمونهٔ فلزکاری‌های جنوب هند از زیبایی و سادگی چشمگیری برخوردارند، زیرا با آن‌که مجسمه‌ها دارای تزیینات بسیار می‌باشند، این تزیینات در بیشترین و بهترین مجسمه‌های هند، به علت آن قسمت‌هایی از بدن مجسمه که گوشت صاف محض است، چندان توی ذوق نمی‌خورد. ویژگی‌های بدنی، خطوط چهره و اعضا ساده شده و به فرم‌های آرمانی درآمده است؛ تناسب قسمت‌ها بر پایهٔ قوانین وضع شده در متون تمثال‌نگاری تثبیت شده است، و صفات و سجایایی که تمثال خدایان مطابق آن ساخته می‌شود، با ضابطه‌های عرفی و قراردادی مشخص شده است. جای شگفتی است که استادکاران تاملیل، با آن‌که به رعایت قوانین و دستورهای دقیق رسمی مقید بوده‌اند، توانسته‌اند آثاری با آن همه زیبایی بیافرینند که از فردیت قابل توجهی برخوردارند. مکتب تاملیل، علاوه بر مجسمهٔ خدایان و الاهگان، تمثال‌های بسیار دیگری نیز ساخته است که باز نمایانگر قدیسان خداپرست، و پیکره‌های پرتره‌مانند شاهان و ملکه‌هایی است که از جنبهٔ نظری، خود خدایانی محسوب می‌شدند، و پیکره‌هایشان را در معابد، اغلب در بین خدایان کوچک‌تری گرداگرد خدای اصلی را گرفته بودند، جای می‌داده‌اند. از طبقهٔ اخیر، جالب‌ترین مجسمه‌ها از آن شاه کریشنه دوه‌رایه و دو تن از ملکه‌هایش می‌باشد (لوح ۶۹) که به اندازهٔ طبیعی و در قرن شانزدهم ساخته شده، و هنوز در معبد تیرومله^۱ برپاست. چهرهٔ ملکه‌ها کاملاً متعارف ولی بسیار زیباست، لیکن صورت شاه بزرگ یقیناً به نیت آن پرداخته شده است که شمه‌ای از وضع و قیافهٔ حقیقی او را بنمایاند. دست‌های پیکره‌ها به علامتی که انجلی^۲ نامیده می‌شود برهم فشرده شده، و منظور از آن ادای احترام و کرنش به خدایان است. چشمان درشت آنان نیمه‌بسته است، و چنین

می‌نماید که این سه صورت بزرگوار نمایانگر همه چیزهایی است که در ایدئال هندوان قدیم خوب و شریف تلقی می‌شده است، و هنگامی که به آن‌ها نگاه می‌کنیم به خوبی درمی‌یابیم که چرا پادشاه چنان ژرف بر نمایندگان پرتغالی تأثیر گذاشته بوده است (ص ۵۱۱ و ۵۱۲).

بزرگ‌ترین و موفق‌ترین دستاوردِ مفرغ‌ریزی تامیل، بدون شک مجسمه شیوای رقصنده است که نمونه‌های بسیاری از آن، از قرن یازدهم به بعد وجود دارد (لوح ۶۱). وی در این مجسمه، خدای رقص (ننه‌راجه، ص ۴۵۵) است، و استادان تامیل به‌ویژه علاقه داشته‌اند که وی را در این چهره مجسم سازند. خدای رقص به صورت جوان زیبا و خوش‌اندامی با چهار بازو ساخته شده که هر یک در حالتی دلکش قرار گرفته است، و از کف یکی از دستان بازش شعله‌ای سر می‌کشد و هاله‌ای از شعله گرداگردش را فراگرفته است. یک پا را محکم بر پشت دیوی گذاشته، و پای دیگر را به وضعی که در رقص هندو کاملاً معلوم می‌باشد نگه داشته است. بدین ترتیب، خدا به صورت جوهر حیات، جنبش منظم، جوانی جاوید و فروغ ابدی ظاهر می‌شود. البته، تصور و دریافت غریبان از برترین مرتبه الوهیت این نیست، اما وقتی که زمینه مذهبی لازم درک شود، حتی غریبان نیز می‌توانند در زیباترین نمونه‌های شیوای رقصنده الهام اصیل مذهبی‌ای بیابند. شیوای رقصنده به یاری هنر تجسمی، کوشش کاملاً موفقی در نشان دادن حقیقت الاهی، زیبایی و شادی است.

یک مکتب کهن مفرغ‌ریزی در سیلان وجود داشت که آثاری نظیر مجسمه‌های جنوب هند تهیه می‌کرد. زیباترین محصول فلزی سیلان، بدون تردید صورت زیبا و دوست‌داشتنی الاهی است که عموماً آن را تارای بودایی تصور می‌کنند، ولی ممکن است که صورت پاروتی، زن شیوا باشد (لوح ۶۰).^۱ این مجسمه زیبا و دوست‌داشتنی که اکنون در موزه بریتانیایی است، می‌تواند با بزرگ‌ترین دستاوردهای مفرغ‌کاری جنوب هند برابری کند.

تقریباً همه آثار مفرغی هندی به طریقه «ریخته‌گری» ساخته شده است. در این طریقه نخست مدلی مومی طراحی می‌شد، و با پوششی از گل آن را می‌پوشاندند، سپس حرارتش می‌دادند. بر اثر حرارت موم آب می‌شد و می‌سوخت، و قالب باقی می‌ماند که

۱. این تمثال در سیلان به منزله تجسم الاهی پتینی (Pattini) پرستیده می‌شد، و آن تجلی الاهی کَنَگی (Kannagi)، زن باوفای افسانه‌ای تامیلی (ص ۱۷۸۸-۱۸۱۰)، و مظهر فداکاری و محبت زنانه است.

آن را با فلز مذاب پر می‌کردند. مجسمه‌های بزرگ ایستاده نظیر «بودای سلطان‌گنج» را که وزنش حدود یک‌تن می‌باشد، قطعه قطعه قالبگیری می‌کردند، آن‌گاه آن‌ها را به هم جوش می‌دادند.

نقاشی

به‌طوری‌که از نوشته‌ها برمی‌آید، نقاشی در هند قدیم هنری کاملاً پیشرفته بوده است. کاخ‌های شاهان و خانه‌های ثروتمندان با نقاشی‌های دیواری زیبایی تزین شده بود، و نقاشی‌های کوچک‌تر را بر تخته و مقوای پرورده می‌کشیدند. نه فقط هنرمندان حرفه‌ای در فن نقاشی وجود داشتند، بلکه بسیاری مردان و زنان تحصیلکرده نیز بودند که می‌توانستند به‌خوبی نقاشی کنند.

آثار نقاشی باقی مانده از هند قدیم با آن‌که اکنون در وضع بدی است، برای اثبات این‌که هنر نقاشی آن عصر هنر موفقی بوده است، کافی به نظر می‌رسد. این آثار به‌طورکلی منحصر به نقاشی‌های دیواری در بعضی از غارمعبدهاست. تردیدی نیست که بیشتر معابد به نحوی نقاشی، و مجسمه‌ها با رنگ‌های درخشان رنگ‌آمیزی می‌شدند، همچنان‌که امروز هم در معابد هندو چنین می‌کنند، و در گوشه و کنار معبد طرح‌های استادانه‌ای از نقاشی و تزیینات دیواری به کار گرفته می‌شد. تعداد اندکی از غارهای دوردست دارای طرح‌هایی از نقاشی است که از جنبه هنری چندان ارزش ندارند، و بیشترشان در سبک ابتدایی و بدوی هستند، و به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران این آثار ممکن است به دوران‌های پیش از تاریخ مربوط باشد. اما در بعضی از غارهای مصنوعی که وقف امور و مقاصد مذهبی شده است، نمونه‌هایی از کارهای بسیار پیشرفته دیده می‌شود و عده‌ای برآنند که این آثار از بزرگ‌ترین نقاشی‌های باقیمانده از تمام تمدن‌های باستانی است.

نقاشی‌های غار اجنتا (لوح‌های ۷۰-۷۳) را غالباً ترجیح می‌دهند که فرسکو بنامند، اما اصطلاح فرسکو در این مورد درست نیست، زیرا فرسکو یعنی نقاشی روی دیواری که تازه بر آن گچ کشیده باشند و هنوز خشک نشده باشد، حال آن‌که نقوش دیواری اجنتا پس از تکمیل و خشک شدن دیوار کشیده شده است. دیوارها را قبلاً با لایه‌ای از گل رس یا تپاله گاو که با افزودن گاه یا مو بدان چسبندگی و به هم پیوستگی داده بودند، می‌پوشانیدند، سپس با گچ سفید پرداخت می‌کردند. با توجه به آب و هوای هند، سطح

دیوار به خوبی دوام آورده، لیکن در بسیاری از جاها گچ پوسته پوسته شده و فرو ریخته است، و از زمانی که در قرن گذشته از آن‌ها برای نخستین بار نسخه برداری شد، وضع نقاشی‌ها خراب‌تر شده است. از طرف دیگر، رنگ‌های لعابی هنوز شفافیت و تازگی خود را حفظ کرده‌اند؛ این نقاشی‌ها به صورت اصلی‌شان می‌بایست درخشندگی فوق‌العاده‌ای می‌داشته‌اند، و رنگ‌هایشان هنوز روشن و متمایز از یکدیگر است. احتمالاً هنرمندان در غارهای تاریک، زیر نوری که از خارج به کمک آینه‌های فلزی تابانیده می‌شد، کار می‌کرده‌اند.

نقاشی‌های غار شکل ۱۰ را تقریباً با اطمینان از دوره‌ای قبل از آغاز مسیحیت دانسته‌اند، حال آن‌که نقاشی‌های غارهای ۱ و ۱۶ احتمالاً به حدود شش قرن بعد از آن مربوط می‌باشند. نقاشی‌های قدیم‌تر با دقت و روشنی بیشتری طرح‌ریزی شده‌اند، ولی کارهای بعدی مدلسازی دقیق‌تری دارند. با این حال، دلیل روشنی برای پیشرفت تدریجی سبک نقاشی، نظیر کار مجسمه‌سازی آن عصر در دست نیست، و تفاوت‌ها را می‌توان در رعایت سلیقه‌های شخصی هنرمندانی دانست که بر کارگاه‌های مربوط هر غار نظارت داشته‌اند. نقش‌های دیواری عمدتاً صحنه‌هایی از زندگی بودا، و داستان‌های جاتکه را نشان می‌دهند. بین هر دو صحنه متوالی هیچ حد فاصلی نیست، بلکه صحنه‌ها در هم تداخل پیدا می‌کنند، و تصاویر و طرح‌های کوچک در کمال مهارت چشم را به سوی اشخاص اصلی هر صحنه می‌کشانند. از مناظر و مریایا به هیچ‌وجه استفاده‌ای نشده، لیکن با قرار دادن صور پس‌زمینه بر بالای صور پیش‌زمینه، تا حدی صبغه‌ای از عمق به صحنه داده شده است. تأثیر این قاعده در نقاشی تا حدی نظیر عکسی است که با دوربین تلسکوپی گرفته شده باشد، و چنین می‌نماید که اشکال از دیوار خارج شده‌اند و به طرف بیننده پیش می‌آیند.

نقاشی‌های دیواری اجتناباً اگرچه برای مقاصد مذهبی کشیده شده‌اند، بیش‌تر پیامی دنیوی القا می‌کنند نه مذهبی. در این‌جا کل زندگی هند باستان را، حتی سرزنده‌تر از سانچی، به صورت یک دورنمای بزرگ می‌بینیم. شاهزادگان در کاخ‌های خود، بانوان در حرم‌هایشان، باربران با بارهایی که بر دوش نهاده‌اند، گدایان، روستاییان و زاهدان همه با هم در کنار بسیاری از حیوانات، پرندگان و گل‌های هند، و در واقع سراسر زندگی آن دوره، به صورتی جاودانه، با دست‌های توانای هنرمندان بر دیوارهای تاریک غارها نقش شده است. همه چیز زیبا و استادانه و با مهارت طراحی و پرداخته شده است.

در بین شاهکارهای متعدد اجنتا، باید از تصویر مرد جوان و زیبایی نام ببریم که بدنش را اندکی به حالت موسوم به تربهنکه خم کرده است - وضعی که فوق‌العاده مورد توجه مجسمه‌سازان و نقاشان هندی بوده است - تاجی از جواهر بر سر دارد، و نیلوفر سفیدی در دست راست. خطوط هموار و صاف چهره‌اش نشانی از غم و رنج دارد، و چشمانش مشفقانه، چنان‌که گویی به چیزی دور در پایین پایش می‌نگرد، متوجه پایین است (لوح ۷۰). اطرافش را اپسرس‌ها، یا دوشیزگان آسمانی، و خنیاگران ایزدی که همگی کوچک‌تر از تصویر اصلی هستند فرا گرفته‌اند. این تصویر اصلی نقش بودهی ستوه اولوکی‌تسوره پدمه‌پانی است، یعنی: خدایی که با شفقت به پایین می‌نگرد (ص ۴۶۲). در این جا بار دیگر اثری با احساسات عمیق مذهبی در میان صحنه‌های شاد و هوس‌آلود زندگی روزمره دیده می‌شود. بودهی ستوه، با تمام جواهرات و جوانی سرشار از آرامش، در غم و رنج دنیا با مردم شریک است، و چشمان بزرگوار و مهربانش عصرهای بسیار زیادی از رنج و درد را دیده است، و لب‌هایش که بسیار ظریف و خوش حالت نقاشی شده است، بارها و بارها سخنان تسلیبخشی به رنج‌دیدگان بی‌شمار گفته است. نقاش بودهی ستوه پیام خود را به بهترین وجه بیان کرده است - عالم به رنج‌ها و کوشش‌های مخلوقاتش بی‌توجه نیست.

احساسات مذهبی از نوعی متفاوت در نقاشی بودای شکوهمند دیده می‌شود، که نان روزانه خود را از زن و کودکی به دریوزه می‌گیرد - تصور می‌شود که این زن همسر خودش یسوده‌را، و آن کودک پسرش راهوله باشد. چهره دوست‌داشتنی دو تمثال کوچک، در برابر عظمت شاهانه تصویر استاد - که سیمای آرام و بدن در لباس پوشیده‌اش، نظیر بودای سارنات، صفا و آرامش از خویشتن فرا رفتن را القا می‌کند - چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد (لوح ۶۸).

چند نقاشی دیگر نیز در سایر نقاط یافت می‌شود. نقاشی‌های دیوارهای ایوان غار باغ، در حدود دویست کیلومتری شمال اجنتا، صفی از فیل‌ها را نشان می‌دهد، و نیز صحنه دل‌انگیزی از یک رقااص و زنان خنیاگر را، که احتمالاً از لحاظ ترکیب‌بندی جالب‌تر از همه نقاشی‌هایی است که اجنتا عرضه داشته است (لوح ۷۴). آثاری به سبک نقاشی‌های اجنتا در غارهای دیگر دکن، به‌ویژه در بادامی و الورا دیده شده است. در جنوب این ناحیه، در مملکت تامیل، در یک غار جینی در محلی موسوم به سیننه‌وسل،^۱

نقاشی‌های دیواری ظریفی به دست آمده که متأسفانه بسیاری از آن‌ها خراب شده است. و به تازگی هم نقاشی‌هایی عالی از عصر سلسله چوله، در زیر لایه‌هایی از گچ، در معبد راجه راجشوره،^۱ در تانجوور کشف شده است.

بعضی از نقاشی‌های این مکتب‌ها که بهتر محفوظ مانده در سیلان باقی است. در وسط جزیره صخره بزرگی است موسوم به سیگیریه،^۲ یا «کوه شیر»، که با شیب تندی به ارتفاع ۱۸۰ متر از دشت اطراف سربرافراشته است. در این جا در پایان قرن پنجم، کاشیه^۳ اول شاه پدرکش، کاخ و دژی برای خود بنا کرد. کاشیه که مسلماً بیماری خودبزرگ‌بینی داشت، چنان به الوهیت خویش اعتقاد پیدا کرده بود که می‌کوشید تا دژ خود، ساخته بر صخره را با آسمان یکی بداند. از این رو دستور داده بود تا تصویر نیمه‌خدایان و موجودات آسمانی را بر دیواره‌های عریان صخره نقاشی کنند، تا به اتباع خود نشان دهد که وی از همه آن‌ها برتر است. تقریباً همه این نقاشی‌ها بر اثر آفتاب سوزان و باران‌های موسمی از میان رفته است. لیکن بر نیمه فوقانی صفحه صخره که تخته‌سنگی پیش آمده بر آن سایه افکنده، صورت بیست و یک افسرس سالم مانده است که از کمر به پایین در توده‌های ابر محو شده‌اند.^۴ این بانوان فریبا که دارند با تانی و آهستگی با گل‌ها بازی می‌کنند (لوح ۷۷)، چنان خوب و تازه باقی مانده‌اند که کسی نمی‌تواند باور کند که ۱۵۰۰ سال قبل نقاشی شده‌اند.

بیشتر آثار باقیمانده از نقاشی‌های قرون وسطای هندو در ویجیه‌نگره، پولون‌نرووه در سیلان، و جاهای دیگر نشان می‌دهد که پس از قرن هشتم، هنر نقاشی از جنبه فنی دستخوش انحطاط شده است. خطوط طرح‌ها تندتر شده، و برجسته‌نمایی ظریف دوره‌های پیشین از بین رفته، لیکن هنوز توفیق به دست آمده درخور ملاحظه است. سنت نقاشی دیواری تا زمان حمله مسلمانان ادامه یافت.

پس از گسترش نفوذ اسلام، نقاشان هندی هم خود را عمدتاً به مینیاتورسازی و مصور کردن کتاب معطوف کردند، و در این کار از آثار ایرانی بسیار الهام گرفتند. شواهد ادبی نشان می‌دهد که نقاشی به سبک مینیاتور مدت‌ها قبل از آمدن مسلمانان به هند

1. Rājārājeśvara

2. Sīgiriya

3. Kāśyapa

۴. زمانی چنین تصور می‌شد که این‌ها چهره‌های ملکه‌ها و همخوابه‌های کاشیه می‌باشند، و بعضی از چهره‌ها چنین می‌نمود که دارای خصوصیت‌های فردی است. ممکن است هنوز تنی از صاحب‌نظران با فرضیه قدیمی موافق باشند، اما زمینه نقاشی‌ها تردیدی باقی نمی‌گذارد که این تعبیرها را که نخستین بار دکتر س. پره‌نوی‌تانه ابراز کرده است، صحیح می‌باشد.

وجود داشته، و نمونه‌های چندی از این آثار از قرن‌های یازدهم و دوازدهم میلادی از بهار، بنگال و نپال باقی مانده است (لوح ۷۶- الف). در این تصویرهای کوچک ظرافت و مهارت بسیار به کار رفته است، لیکن فاقد واقع‌گرایی آثار اجنتا هستند، و اشخاص به‌طور کلی از بُعد و عمق برکنارند. آن‌ها محصول بودایت رسمی‌شده‌ای هستند که الهامات مذهبی در آن‌ها ضعیف است، و از تماس با زندگی روزمره فاصله گرفته‌اند، و بر خلاف نقش‌های دیواری اجنتا، احتمالاً کار راهبان است، نه استادکاران دنیایی.

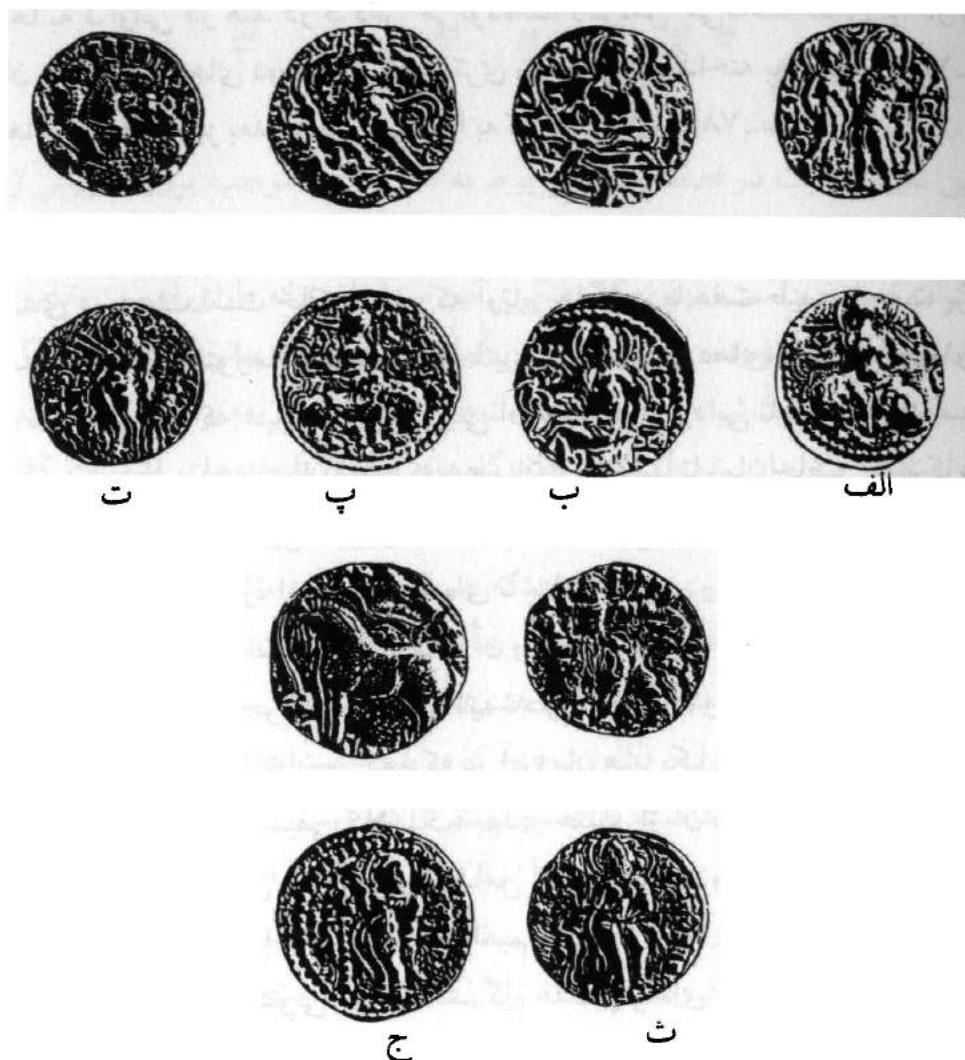
شن‌های خشک آسیای مرکزی نقاشی‌هایی را حفظ کرده است که اگرچه دقیقاً هندی نیستند، از هند زیاد الهام گرفته‌اند. قدیم‌ترین این نقاشی‌ها در اطراف یک مجسمه بزرگ بودا، بر صخره‌ای در بامیان افغانستان تراشیده و نقاشی شده‌اند (لوح ۷۵)، و دیرینه‌تر از نقاشی‌های اجنتا هستند. نقاشی‌های دیواری متعدد، و نقاشی‌های روی تخته و مقوا که در ترکستان چین و سایر قسمت‌های آسیای مرکزی یافت شده، عمدتاً از زمان‌های بعد است، و انحراف بیشتری از سرمشق‌ها و نمونه‌های هندی را نشان می‌دهند، اگرچه هنوز دین آن‌ها به مکتب هند آشکار است. این نقاشی‌ها از دوره‌ای است که راه تجارتی چین کاملاً باز بود، و این دین هنر چینی را به هند، به‌رغم خصوصیت‌های اصیل و فردی آن اثبات می‌کند.

هنرهای کوچک‌تر

جواهراتی که از کاوش‌های تکسشیل و محل‌های باستانی دیگر در شمال-غرب هند به دست آمده است نشان می‌دهد که هنر جواهرسازی (لوح ۷۶- ب) با سنگ‌های نیمه‌قیمتی که در مليله‌ای از طلاکار گذاشته می‌شده، در هند معمول بوده است، و این همان طریقه‌ای است که جواهرسازان امروزی هند به کار می‌برند. صندوق زرین بیماران (لوح ۸۱- الف) و تعداد کمی آثار زرین و سیمین، و نیز درج‌های بلورین جای خاکستر بودا که در بسیاری از قسمت‌های هند پیدا شده، جملگی با استادی هر چه تمام‌تر ساخته شده است. جواهرات حکاکی‌شده به‌دست‌آمده از کاوش‌های باستان‌شناختی در شمال-غرب هند، معمولاً چندان ارزش هنری ندارند. تقریباً در همه این اشیای کوچک هنری، تأثیر مدل‌های غربی نمایان است، و حتی بعضی از آن‌ها ممکن است از آن‌جا به هند صادر شده باشد.

بر روی عاج هم کارهای زیبای زیادی انجام گرفته، اگرچه اندکی از آن‌ها برجای مانده است. نام صنف عاج‌کاران در کتیبه‌ها آمده، و حرفه آنان از قرار معلوم خوب حمایت می‌شده و پیشه‌ای شریف به شمار می‌آمده است. برجسته‌ترین اثری که از عاج‌کاری باقی مانده - اما نه زیباترین نمونه آن - مجسمه کوچک الاهی است که در هرکولانوم پیدا شده است (لوح ۸۱-ب)، و تردیدی نیست که با ادویه و منسوجات ظریف از راه مصر به آن‌جا برده شده است. زیباتر از این مجسمه، لوحه‌های عاجی است که در اصل به درپوش درج‌ها و سطح جانبی وسایل منزل و جعبه‌ها چسبانده می‌شده، و در کاوش‌های باستان‌شناختی کوشان در پِگرام (۸۰ کیلومتری غرب کابل) پیدا شده است. اگرچه این اشیاء در محلی کشف شده که به روی نفوذ غربی باز بوده است، نقش و طرح‌های روی این لوح‌های تزئینی مطلقاً صبغه هندی دارند. این اشیاء مستقیماً از هند وارد شده، یا به دست استادکارانی ساخته شده است که هنر خود را از استادان هندی آموخته بوده‌اند (لوح ۸۱-پ). تصویرها با خطوط حک‌شده عمیق طرح‌اندازی شده‌اند، و با آن‌که چندان بُعد و برجستگی ندارند، احساس شگفتی عمیقی در انسان برمی‌انگیزند. زیبایی و ظرافت آن‌ها به حدی است که در هنر هند باستان نظیری ندارد. هنرکنده‌کاری روی عاج، هم در هند و هم در سیلان (لوح ۸۲)، تا زمان حاضر ادامه یافته، اما هرگز آثاری بدین زیبایی و ظرافت پدید نیآورده است.

از آن‌جا که این هنرمندان از ریزه‌کاری و ظرافت‌گری، و پرداختن به جزئیات لذت می‌بردند، و به پرداخت آثار خود بسیار اهمیت می‌دادند، جای شگفتی است که هندیان در سکه‌زنی هیچ‌گونه هنرمندی از خود نشان نداده‌اند. سکه‌های قدیم هندی زمخت و زشت است. تنها در دوران پادشاهان سلسله گوپته بود که ضرب سکه نیز تا حدی جنبه هنری به خود گرفت؛ با این حال، حتی سکه‌های طلای شاهان گوپته از لحاظ هنری کارهای درجه دوم هستند، اما اصالت و جاذبه دارند. مثلاً چندره گوپته اول با نگاهی مشتاقانه به کوماردوی، ملکه خونیش خیره شده؛ سمودره گوپته بر تخت خود نشسته است و چنگ می‌نوازد؛ چندره گوپته دوم کرگدنی را می‌کشد؛ و کوماره گوپته اول سوار بر فیل مجللی است (شکل ۲۴). اما از این به بعد، هنر سکه‌زنی به سرعت راه انحطاط پیمود، و پادشاهان دوره قرون وسطا که هنرمندان و استادکاران بزرگی را زیر حمایت خود داشتند، به بدترین نوع و شکل سکه‌ها قانع بودند.



شکل ۲۴- سکه‌های طلای پادشاهان گوپته

الف) چندره گوپته اول و ملکه‌اش کوماردوی. ب) سمودره گوپته در حال نواختن چنگ. پ) چندره گوپته دوم شیری را می‌کشد. ت) کوماره گوپته اول کرگدنی را از پا درمی‌آورد. ث) کوماره گوپته اول سوار بر فیل مجلل. ج) سکه یادبود کوماره گوپته اول در مراسم قربانی اسب. (با اجازه پروفیسور ا. س. التکر و انجمن سکه‌شناسی هند).

در این مورد باید سکه‌های بزرگ سیمینی را که شاهان یونانی باکتریا ضرب کرده بودند مستثنا دانست. بعضی از این سکه‌ها نقش زیباترین چهره‌های روی سکه را در جهان بر خود دارند (لوح ۷۸ - الف - پ). لیکن این سکه‌ها صیغه هلنی مآبانه محض

دارند، و بدون شک، استادکاران یونانی طراحی و ساخته‌اند. احتمال نمی‌رود که این سکه‌ها به فراوانی در هند در گردش می‌بوده‌اند، (گردش می‌داشته‌اند)، زیرا در آن‌جا شاهان یونانی سکه‌های دو زبانی زمخت‌تری را به جریان انداخته بودند (لوح ۷۸-ت). سکاها و کوشان‌ها نیز بعداً همین سبک را به کار بردند (لوح ۷۸-ث).

موسیقی

شواهدی در دست است حاکی از این‌که آریایی‌ها گامی با هفت طنین یا هفت پرده را می‌شناخته‌اند، و دستورهایی که دربارهٔ با طنین خواندن سرودهای نیایش سلمه ودا وجود دارد، نشان می‌دهد که سبک خواندن آیینی آن‌ها در ادوار ودایی تا حدی مانند سرایش سادهٔ قرون وسطا بوده، و همان است که برهمنان آن را دقیقاً تا زمان حاضر حفظ کرده‌اند. بین آن دوره و قرون نخستین مسیحیت اطلاعات چندانی دربارهٔ سیر موسیقی هندی در دست نیست. اما در دورهٔ اخیر، نویسندگانی ناشناس کتابی درسی دربارهٔ درام، موسیقی و رقص تدوین کرد، و بنابر رسم آن زمان، آن را به فرزانه‌ای باستانی به نام بهارته^۱ نسبت داد. این اثر که اکنون موجود است، بهارته نایه‌شاستره^۲ نام دارد، و قدیم‌ترین سند دربارهٔ این سه هنر در هند است، و نشان می‌دهد که در آن زمان هند یک دستگاه موسیقی گسترده و پیشرفته‌ای داشته که «موسیقی کلاسیک» بعدی هندی از آن تحول پذیرفته است. چون موضوع کاملاً جنبهٔ فنی دارد، و درک کامل آن مستلزم پرورش خاص است، ما از موسیقی باستانی هند به اجمال سخن خواهیم گفت.

گام اصلی موسیقی کنونی شمال هند، گام هفت پرده‌ای است، و هفت نت آن به سدجه،^۳ ریشبهه،^۴ گاندهاره،^۵ مدیه‌مه،^۶ پنجمه،^۷ دهی‌وته^۸ و نیساده^۹ موسومند که به اختصار سه، ری، گه، مه، په، دهه، و نی گفته می‌شوند، و به ترتیب با نت‌های گام مازور اروپاییان متناظرند. این پرده‌ها با افزایش نیم‌پرده‌هایی با فواصل متفاوت، برحسب تعداد شروتهایی که در هر گام وجود دارد رده‌بندی می‌شوند. شروتهی یک فاصلهٔ نظری است و هر گام مشتمل بر ۲۲ شروتهی (یا ربع پرده) است. برحسب نظریهٔ جدید موسیقی هندی، ۲۲ شروتهی به صورت زیر تقسیم می‌شود:

1. Bhārata	2. Bharata Nāṭyaśāstra	3. sadja
4. ṛṣabha	5. gāndhāra	6. madhyama
7. pañcama	8. dhaivata	9. nisāda

$\frac{sa}{\frac{1}{2}}$... $\frac{ri}{\frac{1}{2}}$... $\frac{ga}{\frac{1}{2}}$ $\frac{ma}{\frac{1}{2}}$... $\frac{pa}{\frac{1}{2}}$... $\frac{dha}{\frac{1}{2}}$ $\frac{ni}{\frac{1}{2}}$ $\frac{sa}{\frac{1}{2}}$

این تغییر عجیب در اصطلاحات مربوط به گام هندی، موجب بروز تشویش زیادی در تفسیر متون موسیقی قدیم هند شده است. علاوه بر گام مذکور در بالا که به سه-گرامه^۱ موسوم است، بهارته گام دیگری نیز می‌شناخته که دارای اهمیت خاص بوده معادل و مه-گرامه^۲ نامیده می‌شده که تقریباً با نت‌های سفید پیانو از علاوه بر G تا G است. این‌ها، امکان داشت که هر یک از نت‌های هفت‌گانه را به منزله یک نت اصلی گام مورد استفاده قرار داد. بدین ترتیب، نظام گام‌های هندی با مقام‌های موسیقی کلیسایی غربی در قرون وسطا متناظر بوده است.

از روی نمودار به‌خوبی می‌توان دید که هر نت ممکن است سه درجه قوت داشته باشد. ربع‌پرده‌های موسیقی هندی مخصوصاً در ریزه‌کاری‌های موسیقی مجلسی به کار می‌رود، لیکن در ملودی هم می‌توان تا حدی از آن‌ها استفاده برد.

علاوه بر گرامه که آن را به «گام» ترجمه کرده‌ایم، تقسیم‌بندی بنیادی دیگری نیز در باب انواع گوشه‌ها وجود داشت که عمده‌ترینش راگه^۳ است. راگه رشته‌ای از پنج، شش یا هفت نت است که ملودی بر پایه آن‌ها استوار است. راگه به‌مثابه اصطلاح فنی تنها در متون موسیقی پس از بهارته به کار رفته است، اما در قرن دهم راگه‌ها کاملاً تثبیت شده بودند. بنابر نظریه سنتی قرون وسطا، شش راگه اصلی هست و بقیه راگینی^۴ هستند که مانند زنِ راگه‌ها می‌باشند. شش راگه اصلی به شکل‌های مختلف ارائه شده، و صورت زیر یکی از قدیم‌ترین رده‌بندی‌هایی است که همراه نت‌ها مطابق نظریه جدید صورت گرفته است.

1. sa-grāma

2. ma-grāma

3. rāga

4. rāgiṇī

بود، و نشان فرخندگی و خجستگی تلقی می‌شد؛ آن را از سر بریده‌شده‌اش می‌نواختند. سازهای کوبی متعدد و متنوع بود. طبل‌های کوچک را که اکنون با انگشت نواخته می‌شود، برای اجرای هر نوع موسیقی سازی اساسی می‌شمردند. از طبل‌های بزرگ برای مراسم دولتی استفاده می‌شد، و انواع مختلفی از جرس، سنج و زنگ یا درای هم مرسوم و متداول بود.

شواهد بهارته نشان می‌دهد که فرد هندی از دوهزارسال قبل هم مانند امروز، آوازخواندن از گلو را که طبیعی‌تر از آن نوعی است که مغرب‌زمین به آن ارج می‌نهد، ترجیح می‌داده است. صدای آواز غالباً خود به‌منزله یک ساز یا آلت موسیقی در نظر گرفته می‌شد؛ آوازخوان بر روی یک ملودی ساده، بر پایه یک جمله یا عبارت واحد که عموماً در ستایش خدایی بود، تغییرات فی‌البداهه متداومی به صدای خود می‌داد.

در اواخر دوره قرون وسطا، موسیقی ملک‌طلق موسیقیدانان حرفه‌ای شد، و اگرچه در میان مردم مرفه خواستاران فراوانی داشتند که آن‌ها را استخدام می‌کردند، بیشترشان یا مسلمان بودند یا از طبقات (کاست‌های) پایین. البته در دوران مجد و عظمت هند وضع چنین نبود؛ در آن موقع دانستن موسیقی یکی از صفات اساسی هر والاتبانو اشراف‌زاده‌ای به شمار می‌رفت. یک ضرب‌المثل قدیم هندی می‌گوید: «مردی که از ادبیات، موسیقی و هنر بهره‌ای ندارد، حیوان بی‌شاخ و دمی است».

رقص

رقص هندی نیز مانند موسیقی آن طی قرن‌ها چندان تغییری نکرده است، و بهترین رقصان جدید هند، از قبیل اودی شنکر^۱ و رام گوپال^۲ هنوز هم مطابق قواعد بهارته ناتی‌شاستره می‌رقصند. رقصیدن (نری‌تیه)^۳ با هنرپیشگی (ناتیه)^۴ کاملاً وابسته بود؛ در واقع این دو صور مختلف یک کلمه هستند، منتها ناتیه واژه‌ای با صبغه پراکریتی است، و هر دو جنبه‌های متفاوت هنر واحدی، یعنی ابهینی^۵ یا نمایش دادن عواطف هشتگانه هستند (ص ۶۱۵ و ۶۱۶). درام عمدتاً از گفتار و حرکت استفاده می‌کند، و رقص به‌ویژه از موسیقی و حرکت. درام هندی که در فصل بعد از آن بحث خواهیم کرد، مانند درام در بسیاری از تمدن‌های دیگر، از لال‌بازی آیینی و آواز و رقص پدید آمده است.

1. Uday Shankar

2. Rām Gopāl

3. nr̥tya

4. nāṭya

5. abhinaya

رقص هندی صرفاً حرکت دادن دست و پای تنها نیست، بلکه حرکت و جنبش سراسر بدن است. هر حرکت، اعم از حرکت انگشت کوچک یا ابرو دارای معنا و اهمیت است، و باید کاملاً کنترل شود. حالات و حرکات به تفصیل تقسیم‌بندی شده است، حتی در بهارته ناتی‌ه‌شاستره، سیزده وضع برای سر، ۳۶ تا برای چشم، نه تا برای چانه، ۳۷ تا برای دست، و ده تا برای بدن برشمرده شده است. متون متأخر حالات و حرکات بیشتری را تشریح و توصیف کرده‌اند، که هر یک از آن‌ها احساس خاصی یا شیء معینی را نمایش می‌دهد. با امکانات بی‌شماری که از ترکیب و تلفیق این حالات و حرکات پدید می‌آید، هنرمند رقص می‌تواند داستان کاملی را بازگوید، که برای بیننده‌ای که با رسوم و قراردادهای آن آشناست، به سهولت قابل درک و فهم است.

جالب‌ترین جنبه رقص هندی بدون تردید اشارات دست (مودرا) است. با استفاده از مجموعه پیچیده و زیبایی از اشارات و حرکات، دست به تنهایی نه فقط می‌تواند رشته وسیعی از عواطف را نمایش دهد، بلکه قادر است خدایان، آدمیان، مناظر طبیعی، اعمال و غیره را نیز مجسم سازد. در متون متأخر، صدها نوع حرکت و اشارات دست (مودرا) توصیف و رده‌بندی شده است، و این حرکات نه فقط در رقص، بلکه به‌طوری‌که ذکر کردیم، در مراسم عبادی و تمثال‌نگاری هم استفاده می‌شود.

این سبک کاملاً پیشرفته رقص مستلزم سال‌ها ممارست و تمرین بوده است، و احتمالاً همواره افراد حرفه‌ای انجام می‌داده‌اند، اگرچه در منابع ادبی از شاهزادگانی سخن رفته است که خود و بانوانشان در کاخ‌های خویش به رقص می‌پرداخته‌اند. هند قدیم از لحاظ رقص‌های عامیانه و محلی که در جشن‌ها اجرا می‌شد، بسیار غنی بود. در روزگاران بعد، تنها در نزد اعضای کاست‌های پایین، فکر رقصیدن در انتظار به ذهنشان خطور می‌کرده است، اما به نظر نمی‌آید که هیچ‌گونه منع اجتماعی برای این هنر در روزگار باستانی وجود می‌داشته است؛ شاید یگانه‌استثنا در مورد برهمنان شاغل بود.

فصل نهم

زبان و ادبیات

(۱) زبان

سنسکریت

از دیرباز عموماً بر این باور بوده‌اند که زبان سنسکریت با همهٔ زبان‌های اروپایی – به‌استثنای زبان‌های فنلاندی، استونیایی، مجارستانی، ترکی و باسک – خویشاوندی دوری دارد. دیگر زبان‌های اروپایی، مجموعه‌ای از گویش‌هایی را که قبایل ساکن استپ‌های جنوب روسیه در ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد بدان‌ها تکلم می‌کردند، نیای مشترک خود می‌شمردند. رابطهٔ زبان سنسکریت را با زبان‌های غربی مشابهت‌های آشکاری چون *pitṛ* (پدر) و *mātr* (مادر) و بسیاری از کلمات دیگر که دارای وضوح کمتری هستند نشان می‌دهد. مثلاً کلمهٔ سنسکریت *śvan* (سگ) با واژهٔ یونانی *κύων*، لاتینی *canis*، آلمانی *Hund*، و انگلیسی *hound* هم‌زاد است – *h* آلمانی نمایانندهٔ یک *k* اصلی است. واژهٔ سنسکریت *cakra* «چکره» با واژهٔ *wheel* در انگلیسی به معنای «چرخ» خویشاوند است، و این هر دو از کلمه‌ای به وجود آمده‌اند که تلفظ آن چیزی شبیه *kwekulo* بوده است، و آن خود نیای واژهٔ یونانی *kukyos*، لاتینی *circus*، و انگلیسی کهن *kweogol* بوده که کلمهٔ «wheel» امروز از آن اشتقاق یافته است. صدها رابطه از این نوع که در وهلهٔ اول آشکار نیست، با یقین کامل اثبات و تثبیت شده است. خواننده‌ای که مختصر آشنایی با زبان لاتینی یا یونانی داشته باشد، بی‌درنگ به مشابهت میان دستگاه افعال آن‌ها با زبان سنسکریت پی می‌برد. مثلاً زمان حال فعل *as* به معنای «بودن» در سنسکریت، در حالت مفرد و جمع چنین صرف می‌شود:

<i>smas</i> : هستیم؛	<i>asmi</i> : هستم؛
<i>sitha</i> : هستید؛	<i>asi</i> : هستی؛
<i>santi</i> : هستند.	<i>asti</i> : هست؛

سنسکریت ودایی از بسیاری جهات بیش از هر زبان دیگر هندواروپایی، به زبان یا زبان‌هایی که نیای زبان‌های هندواروپایی بود نزدیک‌تر است، و این تنها پس از کشف زبان سنسکریت بود که بوپ،^۱ راسک^۲ و دیگر پژوهندگان نیمه اول قرن گذشته، به وضوح رابطه میان زبان‌های گروه هندواروپایی را اثبات کردند، و علم فقه اللغة تطبیقی را به وجود آوردند و پروردند.

ارتباط قدیم‌ترین صورت موجود زبان سنسکریت، یعنی زبان ریگ‌ودا با سنسکریت کلاسیک، مانند ارتباط زبان هومر با یونانی کلاسیک می‌باشد. سنسکریت در همه مراحل تکامل خود زبانی پرتصریف بوده است، لیکن وداها در بردارنده صورت‌های زبانی متعددی هستند که بعداً از کاربرد افتاده‌اند. فعل در زبان سنسکریت دارای ساختمان پیچیده‌ای است که با پیچیدگی ساختمان فعل در زبان یونانی پهلوی می‌زند، و رشته‌ای دراز و گیج‌کننده از وجوه و حالات دارد که بعداً بسیار ساده شده است. اسم در سنسکریت ودایی، مانند سنسکریت متأخر هشت حالت دستوری دارد؛ فعل و اسم، هر دو، علاوه بر مفرد و جمع، صورت تثنیه هم دارند.

یکی از وجوه شگفت‌انگیز سنسکریت ودایی، داشتن تکیه آهنگین است. هر واژه مهمی در این زبان یک هجای تکیه‌بر دارد، که لزوماً تکیه شدت نیست، بلکه ارتفاع صوت در آن، مانند یونانی کلاسیک بالا می‌رود. تکیه آهنگین یک واژه سنسکریت، به استثنای مواردی که ناشی از قواعد خاص زبان‌هاست، مانند تکیه واژه یونانی همزاد آن می‌باشد.

یکی از خصوصیت‌های سنسکریت و بیشتر زبان‌های منشعب از آن، داشتن

۱. Bop (1867-1791): فرانتس بوپ، ۱۷۹۱-۱۸۶۷، زبان‌شناس آلمانی و مؤسس دانش فقه اللغة تطبیقی. در پاریس به تحصیل زبان سنسکریت پرداخت (۱۸۱۲). در کتاب گرامر تطبیقی خود (۱۸۳۳-۱۸۵۲) رابطه زبان‌های هند و اروپایی را با یکدیگر ثابت کرد. - م.

۲. Rāsmous Christiān Rāsk (1832-1787): راسموس کریستیان راسک (۱۷۸۷-۱۸۳۲) زبان‌شناس دانمارکی. در سفر هند مقدار زیادی نسخه‌های خطی ایرانی و بودایی همراه آورد. کتاب‌ها و رساله‌های متعددی در باب زبان‌های اروپایی و آسیایی نوشته است. - م.

صامت‌ها یا همخوان‌های دمیده است، مثلاً صدای k، اگر بدون خروج محسوس نفّس تلفظ شود، برای یک نفر هندی به کلی متفاوت از صدای kh است که با دم زدن شدید، تقریباً مانند صدای اول واژه come در زبان انگلیسی ادا می‌شود. برای فرد عادی اروپایی این اختلاف به دشواری محسوس است. اما ریشه این تمایز به زبان‌های هند و اروپایی بازمی‌گردد، و یونانی کلاسیک نیز همخوان‌های دمیده و نادمیده داشته است، هرچند در آن زبان نویسه‌های θ, ϑ و x تلفظ اصلی خود را قبل از آغاز مسیحیت از دست داده‌اند. از ویژگی‌های آوایی دیگر سنسکریت ودایی که در زمان حاضر نیز باقی مانده است، یک رشته آواهای «برگشته» یا «دماغی» است. این صداها در زبان سنسکریت با فشار دادن نوک برگشته زبان به کام ادا می‌شوند، و عبارتند از: ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ. این همخوان‌ها برای یک فرد هندی به کلی از صامت‌ها یا همخوان‌های t و th و غیره که همخوان‌های «دندانی»^۱ خوانده می‌شوند، متفاوت هستند. اگرچه تمیز آن‌ها از یکدیگر برای اروپاییان، بدون تمرین و مهارت دشوار است. صامت‌های دماغی یا برگشتی هند و اروپایی نیستند، و در خیلی قدیم از زبان ساکنان بومی هند – بومیان پیش از استرالیایی‌سانان یا دراویدیان – گرفته شده است. یکی دیگر از وجوه آوایی زبان سنسکریت، تفوق مصوت‌های a و ā می‌باشد. زبان ودایی، زبان ظریف و زیبایی است که می‌تواند با قدرت و به‌طور فاخر مطلب را ادا کند.

پس از تصنیف ریگ‌ودا، زبان سنسکریت تحول و تکامل درخوری یافت. در قرن‌های نخستین هزاره اول قبل از میلاد، وجوه صرفی کهن از میان رفت، و دستور زبان تا حدی ساده شد، اگرچه هنوز بسیار غامض و درهم پیچیده بود. کلمات جدید که بیشتر آن‌ها از منابع غیرآریایی گرفته شده بود، وارد زبان گردید، درحالی‌که لغت‌های کهن فراموش می‌شد، یا این‌که معنای اصلی خود را از دست می‌داد. در چنین اوضاع و احوالی، درباره تلفظ و معنای صحیح متون قدیمی‌تر ودایی تردیدهایی پدید آمد، اگرچه عموماً چنین تصور می‌شد که چنانچه وداها با دقت تمام و با صحت کامل قرائت نشوند، نه تنها تأثیرات جادویی نخواهند داشت، بلکه برعکس ممکن است مایه ادبار و بدبختی خواننده خطاکار شوند. در نتیجه این نیاز به قرائت درست و حفظ پاکی و خلوص وداها، علوم آواشناسی و دستور زبان در هند راه توسعه و کمال پیمود. کهن‌ترین متن زبان‌شناسی هندی، نیروکته اثر یاسکه، که کلمات مهجور ودایی را توضیح می‌دهد، از قرن پنجم قبل از میلاد می‌باشد، و به پیروی

از اثر بسیار قدیم‌تری در زمینه زبان‌شناسی نوشته شده است. کتاب دستور زبان بزرگ پانینی موسوم به اشتاده‌یی^۱ (هشت‌فصل)، احتمالاً از اواخر قرن چهارم قبل از میلاد می‌باشد. با پانینی، زبان عملاً به مرحله کلاسیک خود رسید، و از آن زمان به بعد، جز در مورد واژگانش، تکامل و تحول بیشتری نیافت.

در این زمان، اصوات زبان سنسکریت با دقتی که تا قرن نوزدهم در زمینه زبان‌شناسی سابقه نداشته بود، تجزیه و تحلیل شد. یکی از بزرگ‌ترین دستاوردها و موفقیت‌های هند قدیم، الفبای ستایش‌انگیز آن است که با مصوت‌ها آغاز می‌شود، و سپس صامت‌ها به دنبال مصوت‌ها می‌آیند، و این همه برحسب نحوه تولیدشان به صورتی کاملاً علمی طبقه‌بندی شده‌اند؛ این الفبا در تضاد کامل با الفبای نابسند و پریشان رومی است، که به صورت بنیادی برای مدت سه‌هزار سال تحول و تکامل پیدا کرده است. تنها پس از کشف سنسکریت به یاری غرب بود که علم آواشناسی در اروپا پیدایش یافت.

دستور زبان بزرگ پانینی که زبان سنسکریت را به نحوی مؤثر و قاطع تثبیت و استوار کرد، مستلزم کار بسیاری از دانشمندان دستور زبان قدیم‌تر است. این استادان موفق شده بودند به ریشه به‌منزله عنصر اصلی هر کلمه پی‌ببرند، و ۲,۰۰۰ ریشه یک‌هجایی را طبقه‌بندی و فهرست کردند، و معتقد بودند که این ریشه‌ها همراه پیشوندها، پسوندها، و میانوندها می‌توانند تمام لغات زبان را به وجود آورند. با آن‌که کار ریشه‌شناسان نخستین از نظر اصولی درست بود، اشتباهات زیادی نیز مرتکب شدند و اشتقاق‌های غلطی پیشنهاد کردند، و پیشینه‌ای گذاشتند که نتایج جالبی در بسیاری از رشته‌های اندیشه هندی به بار آورد (ص ۱۲۰).

اگرچه شهرت دستور زبان پانینی به علت طبیعت خاص آن بسیار محدود مانده است، تردیدی نیست که این کتاب یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای فکری و عقلانی دنیای قدیم، و دقیق‌ترین و علمی‌ترین دستور زبانی است که قبل از قرن نوزدهم در سراسر عالم به رشته تحریر درآمده است. کتاب بیش از ۴,۰۰۰ قاعده دستوری را در بر دارد، که به صورت نوعی تندنویسی تنظیم شده است، و برای اسامی حالات، وجوه، اشخاص، زمان‌ها و غیره حروفی مفرد یا هجاهایی به کار آمده که با آن‌ها پدیده‌های زبان‌شناختی طبقه‌بندی گردیده است. ایجاز و اختصار عظیم شیوه نگارش پانینی موجب آن شده است که پیروی و به‌کار بستن قواعد وی، بدون داشتن تحصیلات و اطلاعات مقدماتی،

1. *Aṣṭādhyayī*

دسترسی به تفسیری مناسب دشوار بنماید. دستور زبان‌های بعدی هند غالباً تفسیرهایی بر اثر پانینی است، و عمده‌ترین آن‌ها «تفسیر بزرگ»^۱ (مهاباشیه)^۲ پتنجلی (قرن دوم قبل از میلاد) و «تفسیر بنارس»^۳ (کاشیکا ورتی)،^۴ اثر جیادیتیه^۵ و وامنه (قرن هفتم) می‌باشد. بعضی از عالمان دستور زبان بعدی هند، در پاره‌ای نکات با پانینی موافق نبودند، اما دستور زبان پانینی چنان مورد قبول قرار گرفته بود که هیچ نویسنده یا خطیب سنسکریتی، چه در دربار و چه در حوزه برهمنان، جرئت آن نداشت که به طور جدی به نقض قواعد آن بپردازد. با پانینی زبان تثبیت یافت، و فقط توانست در چارچوب قواعد او تکامل و تحول پذیرد. از زمان پانینی به بعد بود که این زبان، در مقابل پراکریت‌ها^۶ «طبیعی»، سمسکریت^۷ «کامل» یا «منقح» نام گرفت. پراکریت به لهجه‌های عامیانه‌ای اطلاق می‌شد که به صورت طبیعی تحول و تکامل یافته بودند.

سنسکریت پانینی اگرچه ساده‌تر از سنسکریت ودایی است، باز هم زبانی بسیار دشوار است. هر فرد مبتدی برای تسلط یافتن بر قواعد پانینی، درباره ترکیبات خوش آهنگ آوایی که سندهی^۸ خوانده می‌شود، با مشکل بزرگی روبه‌روست. این گرایش به تلفیق صداها حتی در دوره وداها نیز در زبان وجود داشته است. هر واژه‌ای در جمله تحت تأثیر واژه‌های مجاور خود قرار می‌گیرد. مثلاً *na-avadat* (او نگفت) به صورت *nāvadat* درمی‌آید. اما *na-uvāca* (به همان معنی) به صورت *novāca* بیرون می‌آید؛ کلمه *Rāmas-uvāca* (راما گفت) می‌شود *Rāma uvāca*، و عبارت *Rāmas-avadat* می‌شود *Rāmo v'adat*؛ لیکن کلمه *Haris-avadat* (هری گفت) به صورت *Harir-avadat* درمی‌آید. قواعد بسیاری از این نوع وجود دارد که حتی به طور ساختگی بر رنگ ودا اعمال شده است، به قسمی که خواننده اغلب باید لغات اصلی را در لابه‌لای این دگرگونی‌های آوایی بازابد، تا بتواند وزن صحیح را پیدا کند.

پانینی برای تثبیت زبان سنسکریت، احتمالاً اساس کار خود را بر زبانی قرار داد که در شمال-غرب بدان تکلم می‌کردند. این زبان که به منزله لینگوا فرانکا،^۹ یا زبان همگانی

1. Great Gommentary

2. *Mahābhāṣya*

3. *Banāras Commentary*

4. *Kāśikā Vṛtti*

5. *jayāditya*

6. *prākṛtas*

7. *Saṃskṛta*

8. *sandhi*

۹. *lingua franca* به زبانی گفته می‌شود که برای مراوده میان کسانی که زبان مشترکی ندارند به کار می‌رود. غالباً مخلوط است، ولی گاه زبان‌های کاملی را نیز به مناسبت رواج و تداول فراوان آن‌ها، لینگوا فرانکا می‌نامند.

و مشترک طبقه روحانیان بود، به تدریج زبان طبقه حاکم نیز شد. شاهان سلسله ماوریه، و نیز بیشتر سلسله‌های هندی تا زمان سلسله گوپته، در اطلاعیه‌ها و احکام رسمی خود از زبان پراکریت استفاده می‌کردند. نخستین سلسله مهمی که زبان سنسکریت را به کار گرفت، سلسله سکاه‌ها در اوجین بود، و کتیبه رودردامن در گرنر (ص ۹۲) کهن‌ترین سند موجودی است که به زبان سنسکریت نوشته شده است — به استثنای تعدادی کتیبه‌های قدیم‌تر که مختصر و بی‌اهمیت هستند.

هر زبان تا هنگامی که در گفتن و نوشتن به کار می‌رود، گرایش به بسط و تکامل دارد، و تکامل آن معمولاً در جهت آسان‌تر شدن آن است. با توجه به وجهه و اعتبار پانینی، زبان سنسکریت نمی‌توانست آزادانه به این طریق گسترش یابد. پاره‌ای از قواعد کوچک پانینی، مانند قواعد مربوط به استعمال زمان‌هایی که دلالت بر گذشته می‌کردند، بی‌سروصدا نادیده گرفته شد، و نویسندگان بی‌هیچ تفاوتی ماضی استمراری، ماضی بعید، و ماضی غیرمعین را به کار می‌بردند؛ اما قواعد تصریفی پانینی می‌بایست دقیقاً مراعات می‌شد. یگانه طریقی که زبان سنسکریت می‌توانست از شر تصریفات بگریزد و تحول یابد، به کار بردن و ساختن اسم‌های مرکب بود تا جای بندها یا جمله‌های تابع جمله اصلی را بگیرند.

در ادبیات ودایی و حماسی اسم‌های مرکب کاملاً فراوان است، اما عموماً از دو یا سه جزء تشکیل می‌شود، مانند کلمات ^۱houseboat و ^۲blackbird در انگلیسی. از سوی دیگر، در زبان سنسکریت کلاسیک، اسامی مرکب از بیست یا سی جزء هم تشکیل می‌شوند. شاعران کلاسیک قدیم مانند کالیداس، از به کار بردن کلمات مرکب تاحدی ابا می‌ورزیدند، اگرچه حتی در شعر هم ترکیبات شش جزئی به چشم می‌خورد. نخستین مدیحه‌هایی که برای شاهان به زبان سنسکریت سروده شده است، کلمات مرکب طولانی در بر دارند. مثلاً از امپراتور سمودره گوپته بدین صورت نام برده می‌شود: «با نشان دادن قدرت بازوی خویش و با [قبول] خدمتگذاری [شاهان دیگر]، همچون ادای کرنش و سرسپاری، و اهدای کنیزکان و قبول منشور او که با مهر گروده ممهور شده است، تا تملک آن‌ها را بر سرزمین‌هایشان تأیید کند، سراسر عالم را به هم می‌پیوندند» و این همه یک واژه بیست جزئی است.^۳ این استعمال عجیب از کلمات دراز مرکب ممکن

۱. کشتی سرپوشیده. — م. ۲. توکا و طرقة. — م.

3. Ātma-nivedana-kany'-opayāna-dāna-garutmad-anika-sva-visāya-bhukti-śāsana-yācan'-ādyupāya-sevā-kṛta-bāhu-vīrya-prasara-dharaṇi-bandhasya.^[۱]

است ناشی از نفوذ زبان دراویدی در زبان سنسکریت باشد، چه زبان تامل قدیم وجوه صرفی اندکی دارد، و کلماتش را زنجیروار، بدون نشان دادن ارتباط آن‌ها با یکدیگر به‌طور مشخص، در کنار هم می‌گذارد. چنانچه اجزای یک کلمه مرکب سنسکریت به صورت کلمات جداگانه تلقی شوند، مثل «جیب بالای دست راست جلیقه من» که در زبان سنسکریت می‌تواند یک کلمه مرکب باشد، ساختمان‌های جدید دوره کلاسیک زبان سنسکریت قابل فهم می‌گردد.

با زیاد شدن کلمات مرکب طولانی در زبان سنسکریت، ذوق به کار بردن جمله‌های طولانی نیز پدید آمد. آثار متثور بانه و سویندهو،^۱ که در قرن هفتم نوشته شده است، و نیز آثار بسیاری از جانشینان آنان، جمله‌های واحد منفردی را در بردارند که دو یا سه صفحه حروفچینی شده را فرا می‌گیرد. علاوه بر این دشواری‌ها، نویسندگان هر ترفند قابل تصور لفظی را به کار بستند، تا آن‌که ادبیات سنسکریت به صورت یکی از مصنوعی‌ترین و مزین‌ترین ادبیات جهان درآمد.

توجهی که هند از دیرباز به زبان نشان داده است در قرون وسطا نیز ادامه یافت. تعدادی واژه‌نامه‌های ارزشمند از این دوران باقی مانده است. این آثار را نمی‌توان با واژه‌نامه‌های الفبایی مغرب‌زمین قیاس کرد، لیکن می‌توان آن‌ها را با فرهنگ تراس‌راجت^۲ سنجید. این فرهنگ‌ها فهرست واژه‌هایی را که دارای یک معنا هستند (مترادف‌ها) یا در بافت‌های مشابهی به کار می‌روند - گاه با تعریفی مختصر - در بر دارند، و این همه در ابیایی ساده ترتیب داده شده است. مشهورترین فرهنگ‌نویس و قدیم‌ترین کسی که اثرش برجای مانده است، آمرَسینه^۳ می‌باشد که بنابر روایات از معاصران کالیداس بوده است. نوعی واژه‌نامه دیگر که بیشتر به فرهنگ‌های ما شباهت دارد، فرهنگ هم‌آواها^۴ است و کلماتی را که بیش از یک معنی دارند، طبقه‌بندی می‌کند.

دلبستگی هند به زبان شامل حال فلسفه هم شد، و پژوهش‌های جالبی درباره روابط یک کلمه با شئی که دال بر آن است صورت گرفت. مکتب میاماسا (ص ۴۸۴) که عرفان شفاهی دوران اخیر ودایی را مخلد ساخت، بر آن بود که هر کلمه بازتاب یک صورت نوعی مثالی است، و معتقد بود که معنای ذاتی و جبلی آن ثابت و ماندگار است. مخالفان این مکتب، مخصوصاً پیروان مکتب منطقی نیایه (ص ۴۷۸)، از این نظریه طرفداری

1. Subandhu

2. Roger's Thesaurus

3. Amarasingha

4. homonym

می‌کردند که رابطه هر کلمه و معنای آن صرفاً قراردادی است. به این ترتیب، ملاحظه می‌شود که مشاجره مانند مشاجره میان طرفداران اصالت واقع و اصحاب مکتب تسمیه در اروپای قرون وسطاست.^۱

سنسکریت کلاسیک احتمالاً هیچ‌گاه زبان گفتاری توده مردم نبوده است، و نه هرگز زبانی کاملاً مرده. سنسکریت زبان رسمی دین و دولت بود و طبقات بالا آن را می‌خواندند و با آن گفت‌وگو می‌کردند، و بسیاری از افراد طبقات پایین‌تر نیز کمابیش آن را می‌فهمیدند. این زبان برای همه مردم هند صورت نوعی زبان مشترک، یا لینگوا فرانکا را داشت، و حتی امروزه هم برهمنان دانشمندی که از اطراف و اکناف شبه‌قاره در زیارتگاهی گرد می‌آیند، به زبان سنسکریت گفت‌وگو می‌کنند و کاملاً سخن یکدیگر را درک می‌کنند، اگرچه تفاوت‌های محلی در تلفظ‌ها وجود دارد.

پراکريت و پالی

زبان ریگ‌ودا در زمانی که این سرودها تصنیف می‌شد زبانی مهجور و قدیمی بود، و مردم عادی قبایل آریایی به زبانی ساده‌تر تکلم می‌کردند که به سنسکریت کلاسیک نزدیک‌تر بود. در خود ودا هم شواهدی از اختلاف‌های لهجه‌ای به چشم می‌خورد. در زمان بودا توده مردم به زبان‌هایی سخن می‌گفتند که بسیار ساده‌تر از زبان سنسکریت بود. این زبان‌ها عبارت بودند از زبان‌های پراکرتی، که شواهد از چند گویش آن در دست است.

زبان روزمره مردم هند باستان عمدتاً از طریق مذاهب غیر ارتدوکس، که قدیمی‌ترین کتاب‌های مقدسشان به زبان‌هایی نوشته شده که به زبان گفت‌وگوی مردم نزدیک بود، برای ما باقی مانده است. بیشتر کتیبه‌های بازمانده از دوره پیش از گوپته، مخصوصاً مجموعه بزرگ فرمان‌های آشوکا، به زبان پراکرت است، و زنان و شخصیت‌های درجه دوم درام‌های سنسکریت، اجباراً به گویش‌های مختلفی از پراکرت رسمی سخن می‌گفتند. چند اثر ادبی غیردینی نیز به زبان پراکرت تصنیف شده است. بنابراین، برای

۱. یکی از موارد مهم اختلاف میان افلاطون و ارسطو، مسئله واقعیت خارجی داشتن کلیات یا فقط ذهنی بودن آن است. این مسئله از مسائل مهم مورد بحث در سراسر قرون وسطا بود. پیروان ذهنی بودن کلیات، نومینالیست (Nominalist) یا اهل تسمیه خوانده می‌شدند، و پیروان واقعیت خارجی کلیات، رئالیست (Realist) یا اصحاب اصالت واقع. - م.

بازسازی زبان‌های عامیانه مردم قدیم هند مواد بسیاری در دست است. پراکریت هم از نظر آوایی و هم از لحاظ دستور به مراتب ساده‌تر از زبان سنسکریت است. به استثنای پاره‌ای از ترکیب‌ها که تلفظ آن‌ها آسان بود - از قبیل صامت‌های مضاعف یا ترکیب‌هایی که در آن‌ها یک حرف غنه (خیشومی) جزو اول آن‌ها را تشکیل می‌داد - مجموعه آوای صامت فوق‌العاده ساده شده بود. آن‌هایی که در آخر کلمات بود افتاد، و در بعضی گویش‌ها حتی صامت‌های وسط کلمه نیز حذف شد. مصوت‌های مرکبی نظیر ai و au در سنسکریت از میان رفت، همچنین بودند مصوت‌های i و ! که تلفظ صحیح آن‌ها از دیرباز فراموش شده بود. در گویشی به نام ماگدهی، r به‌طور منظم تبدیل به l شد، لاجرم rājā به صورت lājā درآمد. قواعد مربوط به تلفیق آوایی عملاً نادیده گرفته شد؛ صورت تثنیه از میان رفت، و در همان حال، تصریف اسم و فعل هم بسیار تقلیل یافت.

یکی از گویش‌های اولیه بسیار مهم پراکریت، زبان پالی بود که زبان بودایی‌های فرقه استه‌ویره‌وادی‌ن گشت. بودا احتمالاً به زبان ماگدهی تعلیم می‌داد، لیکن پس از آن‌که آموزه‌هایش در سراسر هند اشاعه یافت، در هر نقطه‌ای به لهجه محلی آن‌جا بیان شد. زبانی را که فرقه استه‌ویره‌وادی‌ن به کار می‌برد، از گویش‌های غربی بود، و احتمالاً در ناحیه سانچی و اوجینی گفت‌وگو می‌شد. پالی که هنوز هم زبان مذهبی بوداییان سیلان، برمه و جنوب شرقی آسیاست، ظاهراً از زبان ودایی نسب دارد تا سنسکریت کلاسیک. ماگدهی زبان رسمی دربار ماوریه بود، و فرمان‌های آشوکا نیز به همین زبان نوشته شد، با وجود این زبانی که بدان کتیبه نوشته شده، در نقاط مختلف کشور از زبان‌های بومی محلی تأثیر گرفته است. یک زبان ماگدهی دورگه و مخلوط، که تا حدی تحت نفوذ زبان‌های پراکریت غربی قرار داشت و به اردهه-ماگدهی^۱ (نیمه‌ماگدهی^۲) موسوم بود، بعداً زبان مقدس فرقه جین شد، و آثار بسیاری بدان نگارش یافت.

از دیگر زبان‌های پراکریت باید از شورسنی^۳ که در اصل در قسمت غربی اوتارپرادش جدید بدان گفت‌وگو می‌شد، و ماهاراشتری^۴ که زبان شمال‌غربی دکن بود، نام برد. شورسنی در عمل در نمایش‌ها و درام‌ها به منزله زبان زنان و اشخاص محترم طبقه دوم به کار می‌رفت، حال آن‌که ماهاراشتری زبان ادبی، مخصوصاً برای ترانه‌های

1. Ardha-māgadhī

2. Half Māgadhī

3. Śauraseni

4. Māhārāṣṭrī

غنایی بود. گویش‌های پراکرتی دیگری نیز وجود داشت که از اهمیت چندانی برخوردار نبود. در دوران سلسله گوپته، زبان‌های پراکرت به صورت استاندارد درآمدند و صبغه محلی خود را از دست دادند. زبان‌های محلی پیش از این تحول و تکامل پذیرفته از آن‌ها در گذشته بودند. کاری را که پانینی برای زبان سنسکرت کرد، دیگران برای زبان‌های پراکرت انجام دادند، به نحوی که کم‌کم به زبانی که مردم عملاً تکلم می‌کردند، چندان شباهت نداشتند. درام‌نویسان که گویش‌های مختلف پراکرت را، بنابر رسم و قرارداد به کار می‌بردند، نخست به زبان سنسکرت می‌اندیشیدند و جملات و عبارات پراکرت خود را با پیروی از قواعد تبدیل و برگرداندن از زبانی به زبان دیگر که دستور زبان‌نویسان وضع کرده بودند، پدید می‌آوردند.

مرحله دیگر در بسط و تکامل زبان‌های هند و آریایی، تکامل زبان «اپهرمشه»^۱ (دور افتاده) بود - زبان بومی محلی‌ای در غرب هند که در قرون وسطا جنبه ادبی پیدا کرد، و نویسندگان جینی در گجرات و راجستان آن را برای سرودن اشعار خود به کار می‌بردند. از ویژگی‌های عمده این زبان کاهش وجوه تصریفی بود که جای آن‌ها را پساوندها، مانند زبان‌های جدید هندی گرفت. یک زبان پراکرتی منحط دیگر را، به همین نحو، عده‌ای از شاعران بودایی متأخر در بنگال به کار گرفتند و نیای زبان بنگالی جدید شد.

مرحله بعد شاهد تکامل زبان‌های جدید شمال هند بود که از قلمرو بحث ما خارج است، اگرچه قدیم‌ترین آثار آن‌ها اندکی متأخر از پایان دوره مورد نظر ماست. با این حال، یک زبان بومی محلی هند و آریایی در این زمان، تاریخی طولانی را پشت سر گذاشته بود، و آن زبان سینهالی (سیلاتی) است که تکامل آن را می‌توان از کتیبه‌ها و آثار و منابع قرن دوم قبل از میلاد تا زمان حاضر ردیابی کرد. این گویش پراکرتی که ساکنان قدیم سیلان بدان تکلم می‌کردند، پیش از این از سنسکرت اصلی فوق‌العاده به دور افتاده بود. زبان سینهالی که تحت تأثیر زبان‌های محلی و نیز زبان تامیل قرار داشت، به سرعت و به‌طور مستقل بسط و تکامل یافت. خیلی زود حروف صامت دمیده که از مختصات بیشتر زبان‌های هند و آریایی است، به فراموشی سپرده شد. مصوت‌ها کوتاه شدند؛ و مصوت‌های کوتاه ð و ð که در بیشتر زبان‌های هند و آریایی وجود نداشت، و نیز یک مصوت به کلی تازه، ã که صدای آن در این زمان تا حدی نظیر صدای مصوت a در واژه hat انگلیسی بود، ظاهر شدند. واژه‌های بسیار از بومیان و تامیل‌ها به‌وام گرفته

1. Apabhramśa

شد. در آغاز دوره مسیحی، زبان سینهالی دیگر یک زبان پراکرتی نبود، بلکه زبانی متمایز به شمار می‌رفت. نوشته‌ها، آثار و منابع بازمانده سینهالی از قرن نهم میلادی است، لیکن مسلم است که آثار قدیم‌تری هم وجود داشته که اکنون از بین رفته است.

زبان‌های دراویدی

درحالی‌که زبان‌های جدید هند و آریایی، به‌استثنای زبان سینهالی، از زمان حمله مسلمانان در آثار ادبی به کار نرفته‌اند، زبان‌های دراویدی قرن‌ها، همچنان به رشد و شکوفایی خود ادامه داده‌اند.

از زبان‌های دراویدی، چهار زبان – تامیل، کناره‌ای، تلگو و ماله‌یالم^۱ – دارای خطی مخصوص و آثاری مکتوب می‌باشند. تامیل در جنوب، از دماغه کومورین تا مدرس، کناره‌ای در میسور و قسمت‌هایی از آندهراپرادش، تلگو در قسمت‌های شمالی مدرس تا مرزهای آریسا، و ماله‌یالم در کرالا به کار می‌رود. تامیل مسلماً کهن‌ترین این زبان‌هاست، و آثار مکتوب آن به قرن‌های نخستین میلادی می‌رسد.

بعضی از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که زبان‌های دراویدی وابستگی دوری به گروه زبان‌های فینو- اویغوری^۲، مشتمل بر زبان‌های فنلاندی و مجارستانی دارند [۲]. اگر چنین باشد، این امر متضمن نتایج جالبی درباره حرکت‌های نژادی در دوره پیش از تاریخ خواهد بود؛ اما این فرضیه مسلم نیست. گروه زبان‌های دراویدی دسته‌ای از زبان‌های مستقل با خصوصیتی متمایزند. دستگاه صوتی آن‌ها از لحاظ داشتن صامت‌های برگشی یا دماغی که بدان خصیصه‌ای خشک و پیچیده می‌دهد، غنی است، و مصوت‌های متنوع آن (از جمله ħ و ǝ) که در سنسکریت وجود ندارد، آن را از زبان‌های شمالی – که در آن‌ها مصوت‌های a و ā تفوق دارند – متمایز می‌سازد. زبان‌های دراویدی نیز مانند سنسکریت، دستگاه پیچیده‌ای از اعلال و ادغام دارند. در آن‌ها صامت‌های دمیده زبان‌های هند و آریایی وجود ندارد – بنابر قوانین خاص آوایی زبان تامیل، واژه سنسکریت *bhūta* (شبح) در تامیل به صورت *pūda* درمی‌آید.

تامیل فاقد تصریف، به معنایی که در سنسکریت وجود دارد، می‌باشد. لیکن ارتباط کلمه‌ای با کلمه دیگر، و عدد، شخص و زمان افعال با پسوندهایی نشان داده می‌شود که

1. Malayālam

۲. Finno-Ugrian: دسته‌ای از زبان‌های اورال و آلتایی. – م.

می‌توان آن‌ها را به‌طور نامحدود، یکی پس از دیگری به کار برد. سنسکریت از همان ابتدا بر زبان تامیل اثر گذاشت، و در قرون وسطا، دانشمندان زبان تامیل به پسوندهای زبان خود، به قیاس سنسکریت، به صورت خاتمه‌های صرفی اسمی و فعلی می‌نگریستند. به هر حال، در کهن‌ترین متون از استعمال این پسوندها مضایقه شده است، و واژه‌های وابسته به هم به صورت مجموعه‌ای در کنار هم نشانده می‌شد، بی‌آن‌که چیزی ارتباط آن‌ها را با یکدیگر نشان دهد، یا اگر نشان می‌داد، اندک بود - و این همان شیوه کلمات مرکب بزرگ در زبان سنسکریت است که برای همه کس، جز افراد متخصص، موجب اشکال فراوان می‌شود.

قدیم‌ترین آثار ادبی تامیل نسبتاً لغات عاریتی کمتری از زبان سنسکریت در بر دارند، و کلماتی هم که دارند عموماً با نظام آوایی زبان تامیل تطبیق پیدا کرده است. افزایش تدریجی نفوذ آریایی‌ها، به وام گرفتن لغات بیشتری در قرون وسطا - آن‌هم به صورت صحیح و دقیق سنسکریت خود - منتج شد. زبان‌های تلوگو و کناره‌ای که در قسمت‌های شمالی‌تر بدان‌ها تکلم می‌شود، طبیعتاً از زبان سنسکریت تأثیر بیشتر و عمیق‌تری پذیرفته‌اند. زبان کناره‌ای نخست در کتیبه‌هایی از اواخر قرن ششم به کار رفته است، و قدیم‌ترین نوشته‌های باقی‌مانده از آن متعلق به قرن نهم میلادی است. زبان تلوگو تا قرن دوازدهم زبانی ادبی نبود، و تنها در عصر امپراتوری ویجیه‌نگره بود که واقعاً اهمیت پیدا کرد. زبان ماله‌یالم، که با زبان تامیل قرابت نزدیک دارد، در قرن یازدهم به صورت زبان مستقلی درآمد.

خط

چنان‌که دیدیم، مردم فرهنگ هریا خطی داشتند که تاکنون خوانده نشده است. از هنگام سقوط هریا، یعنی ۱۵۵۰ قبل از میلاد تا اواسط قرن سوم قبل از میلاد، هیچ‌گونه اثر مکتوبی در هند به جا نمانده است. در کتاب‌های مقدس بوداییان که به زبان پالی است، و نیز در سوتره‌ها اشاراتی به خط شده، ولی در وداها، براهمنه‌ها یا اوپنیشدها صریحاً از آن سخن به میان نیامده است. با این حال، این دلیل منفی کاملاً قاطع نیست، و در دوران بعدی ودایی ممکن است بازرگانان نوعی خط را به کار می‌برده‌اند. کتیبه‌های آشوکایی که کهن‌ترین اسناد مکتوب مهم هند به شمار می‌روند، به دو خط نوشته شده‌اند که با تلفظ اصوات هندی کاملاً تطبیق می‌کنند. عموماً چنین تصور می‌شود که این خطوط

سال‌ها، شاید قرن‌ها قبل از روزگار آشوکا در حال تکامل بوده‌اند.

مهم‌ترین خط آشوکایی که در سراسر هند، به‌استثنای نواحی شمال-غرب به‌کار می‌رفت خط «براهمی» بود. دربارهٔ مبدأ و منشأ این خط دو نظریهٔ مختلف وجود دارد. بیشتر صاحب‌نظران هندی بر این عقیده‌اند که این خط از خط هریایی گرفته شده، لیکن بسیاری از اروپاییان و بعضی از هندیان برآنند که از یک خط سامی گرفته شده است. نظریهٔ اول را که با حدس و گمان توسط سرالگزاندراکانینگم پیشنهاد کرده بود، و س. لنگدن^۱ [۳]، استاد آشورشناس، پروراند، دارای اشکالات بسیاری است. تا هنگامی که تلفظ ۲۷۰ علایمی را که در هریا یافت شده است ندانیم، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که حروف خط براهمی (حدود دوازده حرف یا در همین حدود) که تا حدی به آن‌ها شباهت دارند از آن‌ها گرفته شده است، و با کثرت عظیم علایم هریایی بعید می‌نماید که به‌طور کلی شباهتی وجود نداشته باشد. شاید مشابهت میان خط براهمی و بعضی از خطوط سامی شمالی چشمگیرتر باشد، به‌خصوص که این خط تنها ۲۲ حرف برای انتخاب دارد [۴]، اما مشابهت‌ها هنوز چندان قوی نیست که بتواند کاملاً متقاعدکننده باشد، و بنابراین، کل مسئله همچنان ناگشوده باقی می‌ماند.

خط براهمی (شکل ۲۵)، مانند خطوط اروپایی، معمولاً از چپ به راست خوانده می‌شود، حال آن‌که خط سامی از راست به چپ. تعدادی کتیبه‌های بسیار معیوب و ناقص آشوکایی در یره‌گودی،^۲ واقع در آندهرپرادش وجود دارد که قسمت‌هایی از آن‌ها به طریقهٔ «شیار شخمی» (بوستروفه‌دون)^۳ است، یعنی متناوباً از چپ به راست، و از راست به چپ خوانده می‌شود. به‌علاوه، یک کتیبهٔ بسیار قدیمی سینه‌الی، و نیز یک سکهٔ قدیمی از ایران در مدهیاپرادش موجود است که از راست به چپ خوانده می‌شود [۵]. واقعیت‌های مذکور این فکر را به ذهن انسان می‌آورد که جهت اصلی خط براهمی نیز از راست به چپ بوده است، اگرچه مدارک کافی برای اثبات این نظریه کفایت نمی‌کنند. این مدرکی برای آغاز و منشأ آن نیست، زیرا باور برآن است که خط هریایی نیز از راست به چپ خوانده می‌شده است.

1. S. Langdon

2. Yer ragudi

۳. boustrophedon: لفظی یونانی، مشتق از bous، به معنای گاو، و strephein، به معنای چرخیدن است. علت این وجه تسمیه آن است، همچنان‌که گاو زمین را شیار می‌کند، چون به انتهای خط می‌رسد، در جهت عکس بر می‌گردد و شیار دیگری ایجاد می‌کند علی‌هذا، این‌گونه خطوط نیز یک سطر از چپ به راست، و سطر بعد از راست به چپ نوشته می‌شد. آن را به فارسی می‌توان طریقهٔ «شیار شخمی» گفت. - م.

مبدأ و منشأ واقعی خط براهمی هرچه باشد، این خط چنان استادانه و با مهارت با اصوات زبان‌های هندی مطابقت داده شده است که بسط و تکامل آن، دست‌کم تا حدی باید سنجیده و از روی حساب بوده باشد. این خط به صورتی که اینک در دست ماست نمی‌تواند ساخته و پرداختهٔ بازرگانان باشد، بلکه نتیجهٔ کار برهمنان و دانشمندان دیگری است که به علم آواشناسی و دایی‌آشنایی داشته‌اند. ممکن است در ابتدا به صورت الفبای بازرگانان، به تقلید از شکل حروف سامی یا براساس خاطرهٔ مبهمی از خط هریایی، آغاز شده باشد، لیکن در زمان آشوکا، اگرچه هنوز کمال نیافته بود، علمی‌ترین خط جهان به‌شمار می‌رفت.

واژه‌های زبان‌های سامی بیشتر بر ریشه‌های سه‌حرفی صامت مبتنی هستند که با تغییر مصوت‌های درونی صور جدید پیدا می‌کنند و نیاز چندانی به نمودن مصوت‌ها برای جلوگیری از ابهام ندارند، و تا همین ایام اخیر، مصوت‌ها تنها در آغاز کلمات، و آن هم نه به صورت کامل نشان داده می‌شد. یونانیان هنگام اقتباس الفبای فنیقی آن را طوری جرح و تعدیل کردند که بتواند مصوت‌هایی غیر از *a* را هم بیان‌کند، و این کار را با افزودن نشانه‌هایی چند میسر ساختند. از آن سوی، هندیان مصوت‌های خود را با تغییر و اصلاح حرف اصلی که تصور می‌شد ذاتاً دارای مصوت کوتاه *a* است، نشان دادند. مثلاً حرف + براهمی *k* نیست، بلکه *kā* است. مصوت‌های دیگر نیز با علامت‌هایی که در بالا یا پایین حروف گذاشته می‌شد، نشان داده می‌شد، مثل *kā*، *ki*، *kī*، *kū*، *ku*، *ke*، *ko* و دو حرف صامت با هم را با قرار دادن یکی در زیر دیگری نشان می‌دادند؛ مثل *ka* + و *ya* ↓ با هم ترکیب می‌شد و به صورت *kya* در می‌آمد. هیچ کلمه‌ای در زبان پراکریت به حرف صامتی جز *m* ختم نمی‌شود که آن را با نقطه‌ای نشان می‌دهند، مانند *kam*. در خط سنسکریت، در دوره‌های بعد، در زیر حرف صامتی که به جمله‌ای یا شعری خاتمه می‌بخشید خط مایل کوچکی می‌گذاشتند، مثل *k*. واژه‌های یک جمله معمولاً جدا از هم نوشته نمی‌شدند، بلکه حرف آخر یکی در حرف آغاز دیگری ادغام می‌شد. این

رویه با تغییراتی هنوز هم در مورد سنسکریت به کار می‌رود، اگرچه در زبان‌های جدید چنین نیست، و این خود بر مشکلات زبان برای مبتدی می‌افزاید.

تنوع در خط براهمی حتی در دوره آشوکا نیز واضح و آشکار است. در قرن‌های بعد این تفاوت‌ها گسترده‌تر شد، تا این‌که الفباهای متمایزی پدید آمد. قبل از آغاز دوره مسیحی، حکاکان شمال که بدون شک از روش دبیران و کاتبان پیروی می‌کردند، علامت‌های کوچکی (علامت‌هایی که در اصطلاح چاپ غربی «سریف»^۱ نامیده می‌شود) به حروف افزودند، تا آرایش‌های خطی از انواع مختلف پدید آوردند. این گرایش به آرایش خط طی قرن‌ها افزون شد، تا این‌که در قرون وسطا، علایم بالای حروف به هم متصل شد و خط پیوسته‌ای به وجود آورد که ناگری^۲ (الفبای شهر) و نیز دوه‌ناگری^۳ (الفبای شهر خدایان) نامیده شد که در حال حاضر سنسکریت، پراکریت، هندی و مراتهی با آن نوشته می‌شود. گونه‌های محلی به تکامل خطوط مستقلی در پنجاب، بنگال، اریسا، گجرات و نقاط دیگر منتهی شد.

در خلال این احوال، خطوط دکنی حتی پرآرایه‌تر و مزین‌تر از دوه‌ناگری شد. در هند مرکزی، در قرن‌های پنجم و ششم خطی پدید آمد که به جای علایم بالای حروف در الفبای شمالی، چهارخانه‌های کوچکی به کار می‌برد، و چندین ابتکار تزئینی دیگر نیز به خرج داده بود. الفبای دکن جنوبی و سیلان رفته‌رفته صورت حلقوی پیدا کرد، تا آن‌که در قرون وسطا به صورت کنونی خود درآمد. از طرف دیگر، تامیلی‌ها خطی گوشه‌دار ابداع کردند که به گرنته^۴ موسوم است، و هنوز هم گاهی در کشور تامیل برای نوشتن سنسکریت به کار می‌رود، و از همین خط است که الفبای جدید تامیل به وجود آمده است. بدین ترتیب، در اواخر دوره مورد مطالعه ما، الفباهای هند با وضع کنونی خود چندان تفاوت نداشتند.

1. serif

2. Nāgarī

3. Devanāgarī

4. Grantha

مالایا پیدا شده به قرن‌های چهارم و پنجم متعلق است، به زبان سنسکریت نسبتاً درستی نوشته شده، و به خطی است که به خط اوایل سلسلهٔ پلوه شبیه است. خطوط جنوب شرقی آسیا، با آن‌که ظاهراً بسیار متفاوت از یکدیگر به نظر می‌رسند، همگی - به استثنای خطوط عربی و رومی که در ماله و اندونزی معمول است - ریشه در الفبای براهمی دارند. خطوط از نوع هندی در سمت شرق تا جزایر فیلیپین هم رواج و تداول داشته است.

ریشهٔ خطِ دیگر آشوکایی، موسوم به خروشتهی^۱ (اصطلاحی عجیب به معنای خربل^۲) (شکل ۲۶) روشن است. این خط مسلماً از الفبای آرامی گرفته شده است، که در ایرانِ عصر هخامنشیان رواج کامل داشت، و نیز در شمال-غرب هند شناخته شده بود. بسیاری از حروف خط خروشتهی شباهت کاملی با الفبای آرامی دارد، و نظیر این خط از راست به چپ نوشته می‌شود. خط خروشتهی از طریق ابداع حروف تازه و استفاده از نشانه‌هایی برای مصوت‌ها که در زبان آرامی وجود نداشت، با صداهای زبان‌های هندی تطبیق داده شد. غالباً چنین تصور می‌شود که خروشتهی تحت تأثیر و نفوذ خط براهمی پدید آمده است، اما اولویت یکی از این دو خط بر دیگری مطلقاً مسلم و روشن نیست. خروشتهی پس از قرن سوم در خودِ هند دیگر زیاد به کار نمی‌رفت، اما تا چند قرن بعد از این تاریخ در آسیای مرکزی استفاده می‌شد، و از آن‌جا اسناد پراکرت زیادی به خط خروشتهی به دست آمده است. خروشتهی بعداً در آسیای مرکزی جای خود را به نوعی الفبای گوپته سپرد که خط کنونی تبت از آن پدید آمده است.

ماده‌ای که برای نوشتن به کار می‌رفت، برگ نوعی نخل (تالپتره)^۳ به زبان تامیل اولای^۴) بود که آن را خشکانیده صاف می‌کردند، و اندازه می‌زدند و می‌بریدند و به صورت ورقه‌هایی درمی‌آوردند. برای تهیهٔ کتاب، تعدادی از این ورقه‌ها را روی هم می‌گذاشتند و نخ‌های را از سوراخ وسط برگ می‌گذرانیدند؛ در مورد کتاب‌های بزرگ، دو طرف برگ را سوراخ می‌کردند و نخ‌هایی از آن‌ها عبور می‌دادند. سپس، برای محکمی کتاب، جلدی چوبی که عموماً لعابکاری و نقاشی شده بود، روی آن می‌گذاشتند (لوح ۷۶ - الف). برگ‌های نخل هنوز هم به منزلهٔ وسیلهٔ نوشتن در قسمت‌های دوردست

1. Kharoṣṭhī

2. Ass-lip

3. tālapatra

4. ōlai

جنوب هند به کار می‌رود. در نواحی هیمالیا که به دست آوردن برگ‌های خشک نخل دشوار بود، از پوسته داخلی درخت غان برای نوشتن استفاده می‌کردند. این پوسته‌ها وقتی که کاملاً تمیز و صاف می‌شدند ماده‌ای عالی برای نوشتن بودند. علاوه بر این مواد، پنبه، ابریشم و ورقه‌های نازک چوب یا خیزران نیز برای نوشتن به کار می‌رفت. اسناد مهم بر لوحه‌های مسی حکاکی می‌شد (لوح ۸۳). کاغذ که ظاهراً در قرن دوم میلادی در چین اختراع شد، احتمالاً در شمال هند شناخته شده بود، و در آسیای مرکزی یقیناً به فراوانی استفاده می‌شد. [۶]

در بیشتر قسمت‌های هند، مرکب را با دوده چراغ یا زغال درست می‌کردند، و با قلم نی می‌نوشتند. در جنوب، حروف را معمولاً روی برگ نخل با قلم تیز می‌کنند، آنگاه برگ را با دوده نرم چراغ مالش می‌دادند. این روش نوشتن، به حروف طرحی ظریف و دقیق می‌داد، و از این رو، نوشتن خطوط بسیار ریز را میسر ساخت. احتمال دارد که این شیوه خط‌نویسی سبب تکامل صورت‌های زاویه‌دار در الفبای تامیل شده باشد.^۱

(۲) ادبیات

ادبیات ودایی

قبلاً از وداهای چهارگانه، براهمنه‌ها و اوپنیشدها در جاهای مختلف سخن به میان آوردیم، و قسمت‌هایی از آن‌ها را نیز نقل کردیم (صص ۳۳۸ و بعد). بسیاری از این نوشته‌ها از لحاظ ادبی دارای ارزش بسیارند، مخصوصاً بعضی از سرودهای ریگ‌ودا و نیز برخی قسمت‌های اوپنیشدهای قدیم؛ از طرف دیگر، بسیاری از آن‌ها هم خشک، بی‌روح و خسته‌کننده هستند، و تنها پس از تلاش فراوان و به کار انداختن قوه تخیل می‌توان آن‌ها را ستود.

۱،۰۲۸ سرود نیایش ریگ‌ودا کار مؤلفان و گویندگان بسیار است، و از لحاظ ارزش ادبی و سبک، تنوع زیادی در آن‌ها دیده می‌شود. با آن‌که تصنیف این سرودها ممکن است چندین قرن به طول انجامیده باشد، حتی قدیم‌ترین این اشعار حاصل سنتی طولانی است، و برطبق یک نظام عروضی دقیق و قواعد و اسلوب‌های ادبی جا افتاده، سروده شده است.^۲

۱. برای اطلاعات بیشتر در باب الفبای هندی.

۲. برای یادداشت‌های مربوط به عروض در شعر قدیم هندی.

این مجموعه به ده حلقه (مندله) یا کتاب تقسیم می‌شود. از این‌ها کتاب‌های دوم تا هفتم به خانواده‌های معینی از فرزندان نسبت داده شده است و نخستین سرودها را در بر دارند. کتاب‌های یکم، هشتم، و دهم، به‌ویژه بخش‌هایی از کتاب دهم به زمان متأخر مربوط است؛ کتاب نهم با استخراج سرودهای مربوط به خدای سومه از سایر قسمت‌های ریگ‌ودا گردآوری شده است. در سرودها بسیاری مطالب تکراری دیده می‌شود، و اکثر آن‌ها از لحاظ مدلول و مفاد یکنواختند. با توجه به زبان مهجور و ابهام اشارات و کنایات آن‌ها، بسیاری از قسمت‌های این مجموعه نامفهوم است. قطعاً خواننده با آنچه تاکنون از این سرودها ذکر کرده‌ایم تا حدی به سبک نگارش ریگ‌ودا، تا آن‌جا که ترجمه لفظی بتواند مبین و معرف سبک آن باشد، پی برده است. اینک نیز ترجمه چند قسمت دیگر از سرودها را که دارای ارزش ادبی‌اند، ذکر می‌کنیم.

نخستین ترجمه توصیف نبرد ایندرا با ابر-اژدهایی به نام وریتره است. این سرود ظاهراً به افسانه معروفی اشارت دارد که بعدها فراموش شده است. ولی این افسانه احتمالاً گونه‌ای از اسطوره آفرینش در بین‌النهرین می‌باشد که در آن مردوک خدای بزرگ، اژدهای هرج و مرج و آشوب، یعنی تیه‌مت،^۱ را از پای درمی‌آورد و جهان را خلق می‌کند. در این‌جا هم کار ایندرا به منزله خدای باران‌ساز آشکار است، و اگر داستان در اصل از بین‌النهرین گرفته شده باشد، ظاهراً بسیار متحول شده و از صورت اصلی خود بسی دور افتاده است. نکته جالب اشاره‌گذاری به ترس ایندرا است که از آن معلوم می‌شود جنگ با اژدها آن قدرها مطابق میل او نبوده است. بند آخر را یقیناً گوینده دیگری اضافه کرده است.

«بگذار از کارهای دلیرانه ایندرا آوا سردهم،
نخستین کاری که کرد، آن سازنده آذرخش،
چون اژدها را بکشت، آب‌ها را آزاد ساخت،
و شکم کوه‌ها را از هم بدرید.

وی اژدهایی را که در کوهساران آرمیده بود از پا درآورد،
زیرا یوشتری،^۲ برایش صاعقه‌ای آسمانی ساخته بود.
ناگهان آب‌ها، به کردار گله‌گاو که غریو برکشند،

1. Tiamat

۲. وولکن ودایی.

از کوه فرو ریخت و به سوی اقیانوس روان شد.

با همه قدرتش، سومه را پیش کشید -
و از سه جام پیایی عصاره آن را بنوشید.
[آن‌گاه] آن را بخشاینده آذرخش خود را برگرفت،
و اژدهای نخستین را بکشت.

ای ایندرا، هنگامی که تو نخستین اژدرزاد را فروافکندی،
و ترفند جادوگران و ساحران را تباه ساختی،
و خورشید و آسمان و شفق را بیافریدی،
دیگر دشمنی نبود که در برابر تو ایستادگی کند.

ایندرا وریتره را کشت، و ویمسه^۱ را که از وریتره قوی‌تر بود،
با آذرخش، با سلاح نیرومندش بکشت.
همچون شاخسارهای درختی که از ضربه تبر بیفتند
اژدها بر خاک فرو افتاد.

اژدها مانند ترسویی که آتش خشمش برافروخته باشد، تازش آورد،
بر آن قهرمان بزرگ، قهار، خوارکننده زورمندان، تازیدنی.
اما نتوانست از شدت ضربات او جان به‌در برد،
دشمن ایندرا، به هنگام سقوط ابرها را برهم فرو کوفت.

اژدها پابریده و دست‌بریده، به جنگ با ایندرا ادامه داد،
تا آن‌گاه که آذرخش با تمام قدرت بر پشتش فرود آمد.
گوساله‌ای بود که می‌خواست با نره گاوی درافتد،
وریتره فرو افتاد، و اعضایش به اطراف پراکنده شد.

آب‌ها که برای خیر و رفاه بشر روان شده بود، از روی او می‌گذرند،
وی همچون نی شکسته‌ای فرو افتاده است.

در زیر آب‌هایی که جلو آن‌ها را سد کرده بود،
اینک وریتره نیرومند، آن اژدهای دمان، آرمیده است.

نیروی مادر وریتره تحلیل رفت،
این‌درا سلاح او را در ربود.
مادر در بالا و پسر در زیر فرو افتاد.
دانو^۱ مانند گاوی کنار گوساله‌اش دراز کشید.

در میان نهر افتاده بود،
نه می‌توانست متوقف شود و نه آرام گیرد،
سیلاب‌ها جسم نهفته وریتره را در خود غرقه ساختند.
دشمن این‌درا در ظلمت محض فرو خفت.

آب‌ها زیر فرمان داسه‌ها و در حفاظت اژدها
همچون گاوهایی بودند که گاوپانی آن‌ها را در حصار نگه‌دارد.
راه خروج آب‌ها بسته بود، اما اینک
کشنده اژدها روزنه‌ها را بگشود.

ای این‌درا، هنگامی که او با نیزه‌اش حمله کرد،
تو به صورت توده‌ای از ابر درآمدی.^۲
ای قهرمان تو بر گاو و بر سومه پیروز شدی،
و آب‌های هفت‌گانه را آزاد ساختی.

نه رعد به درد او خورد و نه آذرخش،
و نه مهی که در اطراف پراکنده بود، و نه تگرگ.
هنگامی که این‌درا و اژدها با هم جنگیدند، این‌درا پیروز شد،
همچنان‌که آن سخاوتمند در آینده نیز پیروزمند خواهد بود.

ای این‌درا، هنگامی که او را کشتی ترسی به دلت راه یافت،

۱. Dānu: مادر خدایان. ۲. در لفظ به معنای «دم اسب»؛ احتمالاً منظور توده ابر است.

آن‌گاه که نودونه رود را زیر پا گذاشتی،
 بسانِ بازِ مرعوبی که در آسمان‌ها پرواز می‌کند بودی،
 آیا کسی را به نظر آوردی که بخواهد انتقام ازدها را از تو بستاند؟

این‌درا شاه همه چیزهاست: همه آن‌ها که در حرکتند، همه آن‌ها که ساکنند،
 همه آن‌ها که اهلی‌اند، همه آن‌ها که وحشی‌اند؛ او افکننده صاعقه است.
 او شاه‌العالمیان است و بر آن‌ها حکومت می‌کند،
 نظیر حلقه چرخ‌ی که پره‌ها را در بر گرفته،
 او همه عالم را در بر گرفته است» [۷].

در تعدادی از سرودها احساسات عمیقی به طبیعت بیان می‌شود، و معروف‌ترین این
 نوع سرودها، آن‌هاست که برای اوشه، الاله سپیده‌دم، سروده شده است؛ اما سرودهای
 اوشس احتمالاً در زیبایی به پای یگانه سرودی که برای راتری، مظهر شب، گفته شده
 است نمی‌رسند.

«الاله شب به بیرون نگاه می‌کند
 و با چشمانش همه چیز به نزدیک کشیده می‌شود.
 او خود را با همه جلال و شکوهش آراسته است.

الاله جاویدان اینک فضای بیکران را
 پر کرده است: همه‌جا؛ بلندها و ژرفاها را،
 و پرتوش ظلمت را می‌تاراند.

با نزدیک شدنش، الاله شب
 خواهرش سپیده‌دم را بیرون می‌راند.
 اکنون تاریکی نیز ناپدید می‌شود.

و به این ترتیب تو به ما نزدیک شده‌ای،
 ما با آمدنت، به خانه آمده‌ایم،

همچون پرندگان که به آشیانه‌های خود بر سر درخت باز می‌گردند.

خانواده‌ها برای استراحت به خانه رفته‌اند،
هم چهارپایان، هم پرندگان،
حتی بازی که در آسمان به طلب طعمه پرواز می‌کند.

ای الاهی شب، ما را از گرگ‌های نر، از گرگ‌های ماده در امان بدار،
ما را از دزدان در امان بدار،
و گذر خود را بر ما به خیر و نیکی بگردان.

زیرا ظلمت که همه‌جا می‌گسترده به نزدیک من رسیده است،
سیاه و سودنی.
ای سپیده، آن را مانند وام‌های من محو کن.

ای شب، بدان‌سان که گاوی به تو پیشکش می‌کنند،
ای دختر سپهر، من سرودم را به تو تقدیم می‌کنم.
ای شب، آن را به مثابه نیایش پیروزمندی از من بپذیر» [۸].

همچنین، سرود کوتاهی که برای ارنیانی،^۱ روح افسونگر جنگل سروده شده است،
حالت طبیعت را با احساس کامل بیان می‌کند.^۲

«ای بانوی جنگل! ای بانوی جنگل!
که گویی در دوردست‌ها از نظر محو می‌شوی،
چرا هیچ‌گاه به روستا نمی‌آیی؟
مسلماً تو از آدمیزاد هراسی نداری!
آن‌گاه که زنجره به گله‌ای که از دوردست
غریو می‌کشد پاسخ می‌دهد،

1. Aranyāni

۲. معنای دقیق بعضی از کلمه‌ها و عبارت‌های این سرود دقیقاً روشن نیست. به هنگام ترجمه من معنایی را که به نظرم درست‌ترین بوده است برگزیده‌ام، و برای آن‌که معنا روشن‌تر باشد عبارت‌های مستتر را هم آورده‌ام.

گویی که به صدای جلنگ جلنگ زنگ‌ها
بانوی جنگل شادمانی سر می‌دهد.

گاهی به یک نگاه او رامی‌بینی، و می‌پنداری که گله‌ای است که
چرامی‌کند،
یا خانه‌ای است در فاصله‌ای دور،
و شب‌هنگام صدای بانوی جنگل رامی‌شنوی،
مانند صدای دور آریه‌هایی که حرکت می‌کنند.

صدایش مانند صدای مردی است که گله خود را فرامی‌خواند،
یا صدای شکستن درختی که فرو می‌افتد.
اگر شب را در جنگل بمانی،
صدای او را چون صدای گریه دوردستی می‌شنوی.

اما بانوی جنگل کسی را نمی‌کشد،
مگر آن‌که دشمن نزدیک شود.
از میوه‌های خود و شیرین خوراکی می‌خورد،
و هر جا که دلش بخواهد می‌آرمد.

اینک من بانوی جنگل رامی‌ستایم،
بانویی که با بلسان، و عطریات خوشبوست،
بانویی که خوب غذا می‌خورد، ولی کشت نمی‌کند،
او مادر همه چیزهای وحشی است، [۹].

چندتایی از سرودهای ودایی، بنابر معیارهای ما، در درجه اول غیرمذهبی هستند. از جمله این‌ها، سرود «مویه قمارباز»^۱ شهرتی بسزا دارد. احتمالاً این شعر افسونی برای حصول اطمینان از بُرد در بازی، و خطاب به خود مُهرها (ویسه‌ی دکه)^۲ سروده شده است. شاعری گمنام به مناسبت اشاره‌ای که سویتری، یکی از خدایان، دارد آن را به

صورت شعری اختارآمیز درآورده است، که قمارباز را به راه راست هدایت کند، از این رو جایی برای خود در ریگ ودا باز کرده است.

«مهره‌های غلتان آن‌جا زاده شده‌اند که باد بر درخت سربلند می‌وزد،
 مرا از غلتیدنشان بر تخته بازی شادمان می‌کنند.
 ویهی دکه‌های سرخوش مرا مسرور می‌کنند،
 مانند جرعه‌ای سومه از کوه موجه‌ونت.^۱»

زنم مرا سرزنش نمی‌کرد، از جا در نمی‌رفت.
 به من و دوستانم مهربان بود.
 اما چون طاس یک نفر خیلی بالا رفت،
 من زن محبوبم را طرد کردم.

مادرش از من نفرت دارد، و زن مرا طرد می‌کند —
 هیچ‌کس دلش به حال مردی گرفتار نمی‌سوزد.
 آنان می‌گویند، من دیگر به کار قمار نمی‌آیم،
 من چون اسبی فرتوتم که فقط به درد فروختن می‌آید.

آن‌گاه که طاس پیروز مایملک او را در ربود،
 دیگران زن قمارباز را در آغوش می‌گیرند.
 پدر و مادر و برادرانش به برنده می‌گویند:
 ما او را نمی‌شناسیم! او را به غلامی ببر!

من با خود گفتم: با دیگران نمی‌روم!
 و هنگامی که دوستانم برای بازی می‌روند، من برجای می‌مانم و
 نمی‌روم!
 اما آن‌گاه که آن گندمگون‌ها^۲ [مهره‌ها را می‌گویم] صدایشان را
 بلند می‌کنند،
 و من همچون معشوقه‌ای که نزد عاشق خود می‌شتابد، سوی بازی
 می‌شتابم.

1. Mūjavant

۲. ویهی دکه، منظور همان فندق یا طاس است. — ص ۳۰۱ و ۳۰۲.

قمارباز به تالار بازی می‌رود.

از خود می‌پرسد: آیا برنده خواهم شد؟ سرا پا می‌لرزد.
طاس‌ها برخلاف میل او قرار می‌گیرند،
و بختِ برد را نصیب حریفش می‌کنند.

طاس‌ها مسلح به قلاب‌ها هستند و برانند،
فریبنده و داغ و سوزانند.

مانند کودکان می‌دهند و بازی می‌ستانند، و به روی فاتح خود ضربه
می‌زنند،

و با جادویی که در کار قمارباز می‌کنند، گویی به شیرینی عسل
آغشته‌اند.

در دسته‌های سه‌تایی پنجاه دست بازی می‌کنند.

مانند خدای سویتری، به قوانین خود وفادار و صادقند.
از خشم هیچ قدر تمندی نمی‌هراسند،
حتی شاه نیز در مقابل آنان سر فرود می‌آورد.

طاس می‌غلند، در هوا می‌جهد،

بدون سلاح در برابر مردان مسلح می‌ایستد.

تکه‌زغال‌هایی از آسمانند که بر روی تخته بازی ریخته می‌شوند،
و با این که سرد هستند، دل را می‌سوزانند.

همسر فراموش‌شدهٔ مرد قمارباز رنج می‌برد،

و مادر که پسرش آوارهٔ دوردست‌هاست.

مقروض و مرعوب و نیازمند پول،^۱

لاجرم شب به خانهٔ دیگران می‌رود.

قمارباز با دیدن هر زنی غمگین می‌شود،

۱. در اصل «ثروت». این مسلم است که در زمان سرودن این اشعار، پول مسکوک در هند وجود نداشته است.
(ص ۳۲۰).

زنان مردان دیگر در خانه‌های گرم و با نشاط خود هستند.
 بامدادان اسب‌های بلوطی‌رنگ را لگام می‌کند،^۱
 و شب هنگام، همچون گدایی، کنار اجاق می‌افتد.

من به سردار لشکر بزرگ تو و به آن کس
 که شاه است و سرور میزبان توست،
 درحالی که ده انگشتم را به طرف او باز کرده‌ام می‌گویم:
 من همه چیز خود را به مخاطره می‌افکنم! من حقیقت را می‌گویم!

با طاس بازی مکن، برو مزرعه خود را شخم بزن!
 از دارایی خود لذت ببر، قدر آن را بدان!
 مراقب گله خود و همسر خویش باش،
 ای قمارباز! سویتری مراجنین می‌گوید.

پس با ما دوست، و با ما مهربان باش!
 با افسون خشم‌گینت بر ما فشار می‌آورد
 بشود که اکنون خشم و قهر تو فروکش کند!
 باشد که هیچ‌کس در دام این طاس‌های قهوه‌ای نیفتد» [۱۰].

در این جا لازم است اندکی هم از ابیات ودایی متأخر سخن گفته شود. ائروه‌ودا، اساساً مجموعه‌ای یکنواخت از وردها، افسون‌ها و طلسم‌هاست، و اشعار ارزشمند آن بسیار اندک. براهمنه‌های منشور و تحریرهای مختلف یجورودا، به طور کلی فاقد هرگونه ارزش ادبی هستند، اگرچه به زبان ساده و سرراست و به سبکی متفاوت از سنسکریت کلاسیک نوشته شده‌اند. در این جا و آن جا، افسانه‌هایی با ایجاز تمام و با نثری عصبی آورده شده که تأثیرشان معلول اقتصاد و صرفه‌جویی شدید آن‌هاست. در این جا به ذکر داستان پورووَس و اوروُشی^۲ می‌پردازیم که در شته‌پته براهمنه^۳ آمده و جزئی از تعالیم مربوط به گندهروه شدن (ص ۳۴۷) با قربانی سحرآمیز است. این داستان مانند خود

۱. منظور طاس‌های قهوه‌ای‌رنگ است.

2. Urvaśī

3. Śatapatha Brāhmaṇa

ریگودا قدیمی است، زیرا یکی از سرودهای ریگودا [۱۱] متضمن گفت و گویی است میان یک عاشق خاکی و زمینی و معشوقه آسمانی وی، و ابیاتی که در متن شته پته براهمنه آورده شده از آن سرود گرفته شده است. این داستان در دوره‌های بعد بسیار مقبول مردم بوده و موضوع یکی از نمایشنامه‌های کالیداس نیز قرار گرفته است.

«اوروشی، پری دریایی،^۱ عاشق پوروژوس پسر ایدا^۲ بود. هنگامی که با او ازدواج کرد به وی گفت: باید روزی سه بار مرا در آغوش بگیری، و هیچ‌گاه برخلاف میل من با من نخوابی. علاوه بر این، هرگز نباید من بدن برهنه تو را ببینم، زیرا شیوه درست پرخورد با ما زنان چنین اقتضای می‌کند!

پری دریایی مدت‌های دراز با او زندگی کرد، آنقدر طولانی با او زیست که از او حامله شد. آن‌گاه گندهروه‌ها (خنیاگران آسمانی) به یکدیگر گفتند: «این اوروشی مدت زیادی است که در میان آدمیان به سر می‌برد! باید راهی پیدا کنیم که او را به نزد خود باز آوریم!» اوروشی میشی را با دو بره‌اش نگهداری می‌کرد و آن‌ها را به تخت خود بسته بود. گندهروه‌ها یکی از آن بره‌ها را ربودند. او فریاد زد: «آن‌ها دارند بچه مرا می‌برند. مثل این است که در این‌جا هیچ مردی و هیچ جنگجویی نیست!» آن‌گاه گندهروه‌ها بره دوم را نیز ربودند، و او بار دیگر به همان شیوه فریاد برآورد.

مرد با خود گفت: «چگونه ممکن است در جایی که من هستم نه مردی باشد و نه جنگجویی؟» و همان‌طور که برهنه بود به دنبال آن‌ها دوید، چه اندیشید تا بخواهد جامه بر تن کند خیلی دیر شده است.

در این هنگام، گندهروه‌ها پرتو برقی برآوردند، و اوروشی مرد را به وضوح، چنان‌که گویی روز است، دید — اوروشی ناگاه ناپدید شد...

مرد به تلخی گریست و سراسر کوروکشته^۳ را پوید. در آن‌جا دریاچه نیلوفری بود که انبیه پلکش^۴ نامیده می‌شد. مرد به کنار آن رفت، و در آن‌جا پریان دریایی را دید که به صورت قو در آن شنا می‌کردند.

اوروشی هم او را دید و گفت: «این است مردی که من با او زندگی می‌کردم!» پریان گفتند: «بیایید خود را به او نشان دهیم». اوروشی موافقت کرد. آن‌گاه قوها به صورت واقعی‌شان خود را به او نشان دادند.

مرد اوروشی را بشناخت و به التماس گفت:

1. nymph

2. Idā

3. Kurukṣetra

4. Anyatāḥplakṣā

ای زن محبوبم، که این همه سنگدلی،
درنگ کن تا با هم سخن گوئیم،
چه اگر اسرارمان گفته نشود،
در آینده روزهای خوشی نخواهیم داشت!...

و زن در پاسخ گفت:
از صحبت من با تو چه حاصل!
من مانند سپیده دم از نزد تو رفتم.
ای پوروروس، به خانه برگرد!
من همچون باد هستم که نمی توان آن را گرفت. ...

مرد با گریه گفت:
امروز دلدار تو از دست می رود،
او به دورترین نقطه جهان خواهد رفت، و هیچ گاه باز نخواهد گشت.
او در آغوش بدبختی خواهد مرد،
و گرگان وحشی او را از هم خواهند درید. ...

اوروشی جواب داد:
پوروروس، تو نباید بمیری! تو نباید دور شوی!
نباید بگذاری گرگان تو را از هم بدرند!
در زنان دوستی و وفایابی و معنایی ندارد،
آنان دلی مثل دل شغال نیمه اهلی دارند!

و به گفته خود چنین افزود:
آن گاه که من به صورت مبدل در میان آدمیان می زیستم،
و شب های چهار پاییز را پشت سر گذاشتم،
روزی اندکی روغن خوردم،
و اکنون اشباع شده ام! ...

با این همه دلش به حال او سوخت و گفت: «در آخرین شب سال بیا؛ وقتی که پسر متولد

شد، شبی با من خواهی خفت».

مرد در آخرین شب سال آمد، و کاخی زرین در آن جا دید. به او دستور داده شد که داخل شود. آن گاه اوروشی را به نزدش آوردند.

زن گفت: «فردا گندهروه‌ها از تو خواهند خواست که آرزویی بکنی یا چیزی بخواهی. تو باید انتخاب خود را بکنی». مرد در پاسخ گفت: «تو از طرف من انتخاب کن»، و اوروشی جواب داد: «بگو می‌خواهم من هم یکی از شماها بشوم».

بامدادان گندهروه‌ها گفتند که از آنان چیزی بخواهد، و او گفت: «بگذارید من هم یکی از شماها بشوم».

آنان در پاسخ گفتند: «نزد آدمیان آتشی نیست که چندان مقدس باشد که آدمیزاد بتواند با قربانی کردن با آن یکی از ما بشود». پس آتشی در ماهی تابه‌ای قرار دادند و گفتند: «با قربانی کردن با این آتش تو یکی از ما خواهی شد».

مرد ماهی تابه و پسرش را برداشت و به سمت خانه به راه افتاد. در راه آتش را در جنگل رها کرد و با پسرش به دهکده رفت. هنگامی که بازگشت آتش ناپدید شده بود، و به جای آن یک درخت پیال (انجیر معبد)، و به جای ماهی تابه نیز یک درخت ابریشم رویده بود. ناچار به سوی گندهروه‌ها بازگشت.

آنان گفتند: «مدت یک سال برای ما چهار نفر باید [هر روز] پلو پزی، و هر بار [که غذا می‌پزی] باید آتش را با سه کنده از درخت انجیر معبد که روغن بر آن‌ها مالیده‌ای روشن کنی... آتشی که به وجود می‌آید [در پایان سال] آتشی خواهد بود که تو را به یکی از ما تبدیل خواهد کرد». آن گاه به سخن خود چنین افزودند: «اما این کار دشوار است، ناچار بهتر است که شاخه‌ای از بالای درخت انجیر معبد جدا کنی و شاخه‌ای نیز از پایین درخت ابریشم. آتشی که از آن‌ها به وجود می‌آید آتشی خواهد بود که تو را به یکی از ما تبدیل خواهد کرد. ولی این کار نیز دشوار است. بنابراین، بهتر است که یک شاخه از بالای درخت انجیر معبد، و یکی از پایین آن برگزینی، و آتشی که تو را به یکی از ما تبدیل خواهد کرد برافروزی».

وی نیز چنین کرد. دو شاخه از بالا و پایین انجیر معبد جدا کرد و آتش را برافروخت. آتشی که چنین به دست آمد، آتشی بود که می‌بایست وی را به یکی از آن‌ها تبدیل کند. با این آتش او قربانی کرد و یک گندهروه شد [۱۲].

اوپه‌نیشدها از جنبه ادبی در سطحی عالی قرار دارند، لیکن اهمیت آن‌ها عمدتاً از لحاظ مذهبی است، و ما به حد کافی درباره آن‌ها صحبت کرده و قسمت‌هایی از آن‌ها را به همان مناسبت ذکر کرده‌ایم.

ادبیات حماسی

قدیم‌ترین ادبیات غیردینی هندی عبارت از دو حماسه بزرگ است: مهابهاراته و رامایانه، که اگرچه سلسله‌ای از ویراستاران برهمین بر روی آن‌ها کار کرده‌اند و آن‌ها را به دلخواه خود پرداخته‌اند، به وضوح نشان از آن دارند که در اصل افسانه‌هایی پهلوانی و جنگی بوده‌اند. اهمیت مذهبی آن‌ها نخست در آیین قربانی شاهانه، و بخشی از آن متضمن گفتن داستان‌های پهلوانان گذشته است. همین امر سبب شد که چکامه رزمی در اختیار پرستاران قرار گیرد، و آن‌ها در انتقال آن به نسل‌های بعد اغلب صیغه و سبجه ظاهری آن را دگرگون ساختند، و قطعات بلندی درباره‌ی الاهیات، آموزه‌های اخلاقی و مملکتداری بر آن افزودند.

از این دو حماسه، مهابهاراته مهم‌تر از دیگری است. این حماسه مشتمل بر ۹۰,۰۰۰ بند است که بیشتر آن‌ها بر وزن ۳۲ هجایی است، و بنابراین، طولانی‌ترین منظومه منفرد در ادبیات جهان به شمار می‌رود. بنابر روایات، سراینده آن فرزانه‌ای است ویاسه^۱ نام، و چنان‌که گفته می‌شود آن را به شاگردش ویشم‌پایه‌نه^۲ املا کرده است. شخص اخیر، بنابر روایات، آن را برای نخستین بار در مراسم قربانی بزرگی که شاه جنمه‌جیه، نوه ارجونه، یکی از پهلوانان داستان، برپا کرده بود برخواند. این منظومه – چنانچه داستان‌های فرعی و افزوده‌های آن را کنار بگذاریم – داستان جنگ داخلی بزرگی است که در قلمرو کوروها، در ناحیه‌ای که مطابق با دهلی جدید می‌باشد، و سابقاً کوروکشره نامیده می‌شد، در گرفته است.

تاج و تخت کوروها که پایتختشان هستیناپوره^۳ بود، به دست دهرته‌راشتره افتاد، لیکن او کور

1. Vyāsa

2. Vaisampāyana

۳. درباره‌ی کور بودن دهرته‌راشتره چنین گفته شده است: بیاس‌یاداس در جنگل می‌زیست و زندگی زاهدانه‌ای داشت. پس از آن‌که برادر تنی‌اش درگذشت، و دو بیوه – امبکه و امبلیکه – از خود بر جای گذاشت، سنیوتی، مادر بیاس از وی خواست تا سنت جاری زمان را اجرا کند، و با بیوگان برادر ناتنی خود که دختران پادشاه کاشی بودند نزدیکی کند.

قیافه بیاس بر اثر ریاضت‌های شاق بسیار وحشت‌آور شده بود، و وقتی بیوگان مزبور او را دیدند وحشت‌زده شدند. هنگامی که بیوه بزرگ‌تر با بیاس هم‌بستر شد، از فرط بیم و وحشت چشمان خود را فرو بست و، در نتیجه پسری (دهرت‌راشتر) زایید که نابینا بود. بیوه کوچک‌تر هم از ترس رنگ رخسارش پرید، و پسری زردگونه زایید که او را پاندو (زرد چهره) نامیدند. (نقل از مقدمه مهابهاراته) – م.

بود، و بنا بر رسوم جاری قانوناً نمی‌توانست پادشاهی کند.

از این رو، برادر کهنترش پاندوه^۱ پادشاه شد. اندکی بعد، پاندو بر اثر نفرین عابدی از سلطنت کناره‌گیری کرد، و به صورت راهبی با دو همسر خود در کوه هیمالیا عزلت گزید، و دهرته‌راشتره را بر تخت سلطنت بر جای گذاشت. چون پاندو درگذشت، پنج پسر او: یوده‌یشتهیره، بهیمه،^۲ ارجونه، نکوله^۳ و سه‌دوه^۴ هنوز کودک بودند، لذا آن‌ها را به هستیناپوره بردند تا با صد پسر دهرته‌راشتره به تحصیل پیردازند. یوده‌یشتهیره پس از رسیدن به سن بلوغ به نام ولیعهد تقدیس شد. اما پسران دهرته‌راشتره به رهبری برادر بزرگ خود دوریودهنه، با پاندوه‌ها (پسران پاندو) از در مخالفت درآمدند و بر ضد آنان توطئه‌چینی کردند. دوریودهنه قانوناً نمی‌توانست به سلطنت برسد، زیرا از طرفی پدرش نابینا بود، و از طرف دیگر در حکومت وی فاصله ایجاد شده بود. پس از توطئه‌های چندی که به جان آنان شد، برادران پنج‌گانه تصمیم گرفتند که سرزمین خود را ترک کنند. آن‌ها از دریاری به دربار دیگر رفتند و همچون «سرباز سرنوشت» (سرباز مزدور) به خدمت شاهان مختلف درآمدند، تا این‌که ارجونه در کاخ شاه قبیله پنچاله توانست ضمن مراسم سویم‌وره، شاهدخت دروپدی را به چنگ آورد، و دروپدی، برای جلوگیری از نزاع شاهزادگان، زن مشترک هر پنج برادر شد. در این‌جا آنان با دوست و مددکار خود کریشنه، رئیس قبیله یادوه، ملاقات کردند. اندکی پس از آن، دهرته‌راشتره نابینا آنان را فرا خواند، از سلطنت کناره گرفت، و قلمرو خویش را بین آنان و پسران خود تقسیم کرد. پنج برادر پایتخت جدیدی برای خود در ایندره‌پرسته، نزدیک دهلی کنونی ساختند.

لیکن پسران دهرته‌راشتره به این وضع راضی نبودند. دوریودهنه، یوده‌یشتهیره را به مسابقه قمار بزرگی دعوت کرد، و به کمک عمویش شکونی،^۵ که به همه رموز طاس و قوف داشت، بر یوده‌یشتهیره پیروز آمد، و از او در بازی همه قلمرو مملکتش، برادرانش و زن مشترکشان را برد. مصالحه‌ای برقرار شد و بر اساس آن، پنج برادر و دروپدی موافقت کردند که سیزده سال در تبعید به سر برند، سال آخر را هم به صورت ناشناس بمانند. پس از آن بازگردند و مملکت خویش را پس بگیرند.

آنان پس از پایان سیزده سال اعلام کردند که دارند بازمی‌گردند، و طبق توافقنامه، از دوریودهنه مملکت خویش را مطالبه کردند اما وی پاسخی نداد. پس برادران آماده جنگ شدند. آنان در میان شاهان هند دوستان بسیار داشتند، از این رو توانستند سپاه عظیمی گرد آورند. در همان حال کوروها (دوریودهنه و برادرانش) نیز به جمع‌آوری و تجهیز سپاه

1. Pāṇḍu

2. Bhīma

3. Nakula

4. Sahadeva

5. Śakuni

پرداختند. شاهان سراسر هند، و حتی سرزمین‌های یونانی، باکتریایی و چینی هر کدام جانب یکی از دو طرف محاصره را گرفتند. دو لشکر عظیم در دشت کوروکشره در برابر هم قرار گرفتند.

جنگ مدت هجده روز به شدت تمام ادامه یافت، تا این که هیچ سردار بزرگ و مهمی جز پنج برادر و کریشنه زنده نماند. یودهیشتیره به پادشاهی نشست، و سال‌های بسیار او و برادرانش در شکوه، و صلح و صفا حکمرانی کردند. سرانجام یودهیشتیره از سلطنت کناره گرفت، و پریشیت،^۱ نوه ارجونه را به جای خود به پادشاهی نشاند. پنج برادر با زن مشترکشان (درویدی) پیاده به سوی هیمالیا عزیمت کردند، در آن‌جا از کوه مرو^۲ بالا رفتند و به شهر خدایان درآمدند.

اگر مطالب الحاقی و اضافات مه‌بهاراته را نادیده بگیریم، سبک آن صریح و روشن است، هر چند جمله‌های تکراری و اوصاف و القاب قالبی بسیاری در بر دارد که در ادبیات حماسی سستی در همه جای دنیا به چشم می‌خورد. قهرمانان اصلی کتاب با خطوط بسیار ساده‌ای طراحی و توصیف شده‌اند، اما با چنان فردیتی که آن‌ها را اشخاصی واقعی جلوه می‌دهد. دهرته‌راشتره نابینا مرد ضعیف‌النفسی است که مشتاق آن است کار درستی انجام دهد، اما به آسانی در پرداختن به کار نادرست اغوا می‌شود. از پنج برادر، برادر بزرگ‌تر، یعنی یودهیشتیره پارسا، درستکار و مهربان است، ولی شخصیتی نسبتاً منفی دارد؛ ارجونه شهنشاه و رزم‌آوری نمونه است: نجیب، سخی و دلیر است؛ حال آن‌که بهیمه، شخصیتی خشن‌تر دارد؛ شکمباره و قوی است، اما هوشمند نیست و از حيله و تزویر بری است. درویدی، همسر مشترکشان، زنی است با روحیه که حتی از سرزنش و توبیخ پنج شوهر خود در صورت ضرورت پروایی ندارد. بر چهره دوربودنه نابکار و همدستانش، به کلی قلم سیاه کشیده نشده است، بلکه چیزهایی از نجابت و شجاعت هم در خصلتشان دیده می‌شود.

بعضی از داستان‌های فرعی الحاقی دارای ارزش ادبی زیادی می‌باشند، حال آن‌که پاره‌ای دیگر فاقد چنین ارزش هستند. طولانی‌ترین آن‌ها، شانتی پرون^۳ رساله‌ای درباره ملکداری و اصول اخلاق است که بهیسمه^۴ سیاستمدار ارشد کوروها، درحالی که پس

1. Parikṣit

2. Meru

3. Śānti Parvan

4. Bhīṣma

از جنگ بزرگ بر روی توده‌ای از تیر افتاده و در حال جان دادن بوده، سراییده است (ص ۱۱۶). ما درباره این قطعه در جای دیگر بحث کرده‌ایم، و از نظر کار ادبی چندان ارزش ندارد. از به‌گودگیتا، اندرزهای کریشنه به ارجونه، قبل از آغاز جنگ، نیز قبلاً بحث و مطالبی از آن را نقل کرده‌ایم (صص ۴۴۴، ۴۴۵ و ۵۰۵). قطعات کلامی و اخلاقی، و نیز داستان‌های فرعی روایی بسیار دیگر در مهابهاراته هست. از داستان‌ها، بعضی افسانه‌های خدایانند، ولی بقیه جنبه دینی ندارند، از آن جمله‌اند داستان‌های معروف رامنا و سیتا (ص ۶۰۸ و بعد)، شکونتلا (ص ۶۴۵) و ساویتری (ص ۲۶۳). طولانی‌ترین این داستان‌ها، داستان نله و دمیتی^۱ است که در دوره تبعید یوده‌یشتهیره برای او نقل می‌شود تا وی را به مضرات قمار متقاعد سازد. در این داستان آمده است که چگونه نله شاه، شاهزاده‌خانم دمیتی را در مراسم سویموره به دست آورد. در این مراسم، شاهزاده‌خانم او را بر خدایانی که دلباخته او بودند ترجیح داد و به شوهری برگزید، اما نله مملکت و ملکه خود را در قمار از دست داد؛ ولی پس از یک سلسله حوادث مهیج، بار دیگر آن‌ها را به دست آورد. این داستان طولانی احتمالاً به اندازه قدیم‌ترین قسمت‌های حماسه کهن است، و به شعری کاملاً ساده سروده شده است. به عنوان نمونه‌ای از شیوه داستان‌سرایی مهابهاراته، در این جا به شرح انتخاب شاهزاده‌خانم دمیتی می‌پردازیم. در مراسم سویموره (همسرگزینی)، در میان خواستگاران شاهزاده‌خانم چهارتن از خدایان نیز حضور داشتند، و چون می‌دانستند که آن دختر مصمم است که نله را برگزیند، جملگی خود را به صورت نله درآوردند، بدین امید که شاهزاده‌خانم، به اشتباه یکی از آنان را برگزیند.

«روز فرخنده و ساعتی سعد برای خواستگاری برگزیدند،
 و راجه‌های اطراف عالم در مجلس حاضر شدند،
 هر کدام از راجه‌ها گوناگون لباس پوشیده،
 خود را در نظر دمیتی جلوه می‌دادند.

این شاهان هنگامی که از عروسی باخبر شدند،
 چون همه دلدادۀ دختر بودند،
 به عجله خود را به مقر وی رسانیدند،

تا مگردمیتی را به دست آورند.

راجه‌ها چون شیران به تالار پا نهادند،
تالاری که بارواق‌هایی با شکوه،
و ستون‌های زرین درخشان،
آرایش یافته بود.

راجه‌ها هر یک بر تخت‌های مرصع خود
جلوس کردند. هر کدام حلقه گلی بر گردن،
و نشان‌های گوهرنشانی داشتند،
و کمریندشان از جواهرات می‌درخشیدند.

بازوهای ستبرشان
همچون شمش‌های آهن می‌نمود،
خوش تراش و صاف،
همچون مارهای پنج‌سر.^۱

طره‌هایشان درخشان، بینی‌ها خوش تراش،
چشمان براق و ابروها سیاه،
چهره شاهان همچون ستاره‌های
آسمانی می‌درخشید.

دمیتی زیبا نیز که خود را به انواع
زیورها آراسته بود، در مجلس حاضر شد،
با روشی که دل زاهدان و پارسایان را برد،
و همه اهل مجلس از نظاره او حیران شدند.

هنگامی که نظر خواستگاران بر اندام دختر افتاد،
بر او خیره شدند،

۱. مار پنج‌سر در اساطیر هند مظهر نرمی و خوش تراشی است. م.

نگاهشان ثابت ماند و
مطلقاً از او رو بر نمی‌گرفتند.

پس از آن‌که نام راجه‌ها اعلام شد،
دختر بهیمه دید که
پنج‌تن به یک شکل و یک صورت
در مجلس حضور دارند

* * *

به هر کدام که نظر می‌دوخت
نله را می‌دید؛ از خود می‌پرسید که
منظور نظرش کدام است،
و مقصود دل از این میان کیست؟

با خود گفت، از همه علایم الوهیتی که
از بزرگان آموخته‌ام،
در هیچ‌یک از اینان که در برابرم ایستاده‌اند،
دیده نمی‌شود.

پس از مدت‌ها تفکر و
خیره نگریستن به آنان،
با خود گفت که لحظه تصمیم فرا رسیده است،
باید از خداوند استمداد کنم.

از زبان آن قوهای سفید شنیدم که
نله مرا به عنوان عروس خود برگزیده است،
خداوندا، اگر چنین است،
او را بر من ظاهر ساز!

در عمر خود صرفاً و عملاً
مرتکب گناهی نشده است،
خداوندا، اگر چنین است،
او را بر من ظاهر ساز!

خدایان شاه نشاده^۱ را،
به شوهری من برگزیده‌اند،
خداوندا، اگر چنین است،
او را بر من ظاهر ساز!

* * *

باشد که خدایان بزرگ، حامیان عالم،
به صورت واقعی خود در آیند،
تا من بتوانم شاه مردان
نیک آوازه را بشناسم!

هنگامی که خدایان سخنان غم‌انگیز
و رقت‌آوردمیتی را شنیدند،
طبق نظر او رفتار کردند،
و به صورت واقعی خویش درآمدند.

دمیتی خدایان چهارگانه را بشناخت،
آنان سایه نداشتند، آنان چشم بر هم نمی‌زدند،
تاج گلشان تر و تازه و عاری از غبار بود،
و قدمشان به زمین نمی‌رسید.

اما شاه نشاده سایه داشت،
تاج گلش پژمرده شده بود،

۱. Niṣadha: نام ولایتی که پایتخت نله‌شاه در آن بود. بعدها نام آن به مالوا تغییر کرد. م.

بدنش پوشیده از گرد و غبار و عرق بود،
و چشم بر هم می‌زد.

شاهزاده خانم زیبای درشت‌چشم
دامن لباس او را بگرفت،
حمایلی از گل را که در دست داشت،
بر گردن راجه نله انداخت.

آن دختر زیبا و خوش‌سیما،
نله را به شوهری خود برگزید.
خدایان جملگی با هم
کف زدند و شادباش گفتند.

خدایان و فرزنانگان نیز همگی
فریاد مبارک‌باد برآوردند.
و به مبارکی این ازدواج فرخنده هورا کشیدند.
و نله‌شاه رانیایش کردند، [۱۳].

حماسه دوم، رامایانه، هم از لحاظ سبک و هم از نظر محتوا با مهابهاراته تفاوت دارد. از نظر حجم، اندکی بیش از یک‌چهارم حماسه نخست است. از هفت کتاب آن، کتاب‌های یکم و هفتم مسلماً بعداً به آن اضافه شده است. این منظومه نیز نظیر مهابهاراته، قسمت‌هایی اضافی و الحاقی دارد، لیکن این قسمت‌ها کوتاه و مختصر، و به‌طور کلی هم ادبی و هم آموزنده است. از قسمت اصلی منظومه چنین مستفاد می‌شود که باید اثر طبع یک نفر باشد - کار شاعری که سبکش براساس سبک حماسه نخستین بود، اما با سبک اشعار سنسکریت کلاسیک هم قرابت داشت.

اگرچه رامایانه به اندازه مهابهاراته نکات و وجوه مهجور و کهن ندارد، از آن چنین برمی‌آید که بعد از حماسه اول سروده شده است؛ مهابهاراته، داستانِ راما را به‌مثابه یکی از داستان‌های فرعی خود در بر دارد، و این داستان به صورتی است که نشان می‌دهد ویراستار آخرین تحریر مهابهارته از رامایانه آگاهی داشته است. مهابهارته به صورت کنونی

خود احتمالاً بعد از رامایانا تدوین شده است، ولی قسمت‌های داستانی اساسی آن مسلماً بسیار قدیمی‌تر از رامایانه است.

بنابر روایات، مؤلف رامایانه فرزانه‌ای است به نام والمیکی^۱ که با پهلوان حماسه معاصر بوده است. افسانه رامایانه صرف‌نظر از کتاب‌های اول و آخر آن، احتمالاً اندکی قبل از آغاز دوره مسیحی به وضع کنونی خود، به صورت منظوم درآمدی است. صحنه اصلی داستان آیودھیا، پایتخت قدیم مملکت کسله می‌باشد، و از قرار معلوم، در فضایی که در شرق محیط حوادث مهابهاراته بوده، پرورده شده و تکامل یافته است.

دشرتیه، پادشاه کسله از سه زن خود چهار پسر داشت به نام‌های راما، بهارته، لکشمنه، و شتروگهنه. هر چهار پسر در دربار شاه‌جنکه در ناحیه دیده به سر می‌بردند؛ در همین جا بود که راما شاهزاده‌خانم سیتا، دختر شاه‌جنکه را در یک مسابقه تیراندازی به همسری برد. راما و سیتا با هم ازدواج کردند و مدتی به شادی و خوشی در دربار دشرتیه زیستند. (در این قسمت از داستان، که موضوع کتاب اول حماسه است، راما صریحاً به منزله تجسد ویشنو توصیف شده، ولی واضح است که متن اصلی بعداً مورد جرح و تعدیل قرار گرفته و قسمت‌هایی بر آن افزوده شده است).

دشرتیه پس از رسیدن به دوران کهولت، راما را به جانشینی خویش تعیین کرد. لیکن همسر دومش کی‌کی،^۲ وعده‌ای را که مدت‌ها قبل دشرتیه به او داده بود به وی یادآور شد، و اجرای آن را که متضمن تبعید راما و انتخاب بهارته در مقام وارث تاج و تخت بود، از وی درخواست کرد. اگرچه دشرتیه و بهارته، هر دو به این امر اعتراض کردند، راما از پدر اجرای تعهد خویش را خواستار شد، و به اتفاق سیتا و برادر خود لکشمنه به میل خویش راه تبعید در پیش گرفت. وقتی دشرتیه درگذشت، بهارته زمام امور مملکت را به دست گرفت، اما فقط نایب‌السلطنه راما در تبعید بود.

در این میان راما، سیتا و لکشمنه به صورت زاهدانی در جنگل دندکه^۳ می‌زیستند؛ در همین جا بود که راما بسیاری از دیوان را که موجب وحشت و هراس زاهدان و روستاییان می‌شدند، از پای درآورد. راونه، دیوی که پادشاه لنکا (سیلان) بود، تصمیم گرفت تا انتقام خون بستگان خویش را از راما بگیرد. سرانجام، هنگامی که راما و لکشمنه به شکاری رفته بودند، به صورت مبدل و در لباس زاهدی به زاویه آنان درآمد، سیتا را ربود و او را با اربابه هوایی خود ویمانه^۴ به لنکا برد. برادران پس از بازگشت همه‌جا را به دنبال سیتا گشتند، حتی از

1. Vālmiki

2. Kaikeyī

3. Daṇḍaka

4. Vimāna

سوگریوه،^۱ شاه بوزینگان، و هنومن، سردار دلیر باوفایش کمک گرفتند. هنومن به جست و جوی سیتا برخاست، از ترعه‌ها گذشت، به همه‌جا سر می‌کشید، سرانجام او را در کاخ راونه یافت. راما با کمک سپاه بزرگی از بوزینگان، گذرگاهی سنگی بر روی دریای لنکا ساخت. پس از جنگی شدید، راما، لکشمه، و متحدان آن‌ها، راونه و سپاهیان را نابود و سیتا را آزاد کردند.

سیتا در مدت اسارت مورد احترام رباینده خود بود، و به هیچ وجه به چاپلوسی‌های او تسلیم نشده بود. لیکن چون در خانه مرد دیگری به سر برده بود، راما مطابق قانون مقدس چاره‌ای نداشت جز این که او را رها سازد. سیتا خود را به میان آتشی که برای سوختن مرده افروخته بودند انداخت، لیکن آگنی، خدای آتش، از پذیرفتن و سوزاندن وی امتناع ورزید. پس از اثبات پاکدامنی‌اش بار دیگر به راما پیوست، و زن و شوهر به آیودها بازگشتند. در این جا هم، بهارته از سلطنت دست کشید، راما تاجگذاری کرد، و مدتی دراز با راستی و درستی به شاهی پرداخت.

کتاب آخر که مسلماً بعداً تألیف شده، ذیلی ناضرور بر داستان است که احتمالاً از سر تعصبات فزاینده ستگرایان، و شبهه‌هایی که درباره وفاداری و پاکدامنی سیتا، پس از اقامت اجباری‌اش در خانه رباینده خود در گرفته بود، بدان اضافه شده است. مردم زمزمه‌ها می‌کردند، زیرا ملکه آن‌ها به اجبار عهد وفاداری زناشویی خود را زیر پا گذاشته بود. شایعاتی که در مورد پاکی و عفاف وی برخاسته بود به هیچ وجه فروکش نمی‌کرد. حتی آزمایش به درون آتش رفتن نیز نتوانست سوءظن مردم را بر طرف سازد. اگرچه راما به پاکی و عفاف سیتا اطمینان کامل داشت چون وظیفه اصلی‌اش «جلب رضایت مردم» بود، برخلاف میل قلبی خود، و با دریغ و درد مجبور شد او را از خود براند. سیتا به زاویه‌والمیکی پناه برد و در آن جا دو طفل همزاد به نام‌های کوشه^۲ و لوه^۳ به دنیا آورد. سال‌ها بعد، راما بار دیگر سیتا را یافت و کودکانش را رسماً به فرزندی خود پذیرفت. سیتا برای اثبات نهایی بی‌گناهی خود، از مادر خویش، زمین^۴ استمداد جست، و خواست تا او را فرو بلعد. زمین دهان بگشود، و سیتا ناپدید شد. اندکی بعد راما نیز به آسمان بازگشت و به صورت ویشنو درآمد.^۵

1. Sugrīva

2. Kuśa

3. Lava

۴. سیتا به معنای «شنخم» است، و سیتا قهرمان حماسه، بعضی از صفات و سجایای الاهی کشاورزی را دارد. بنابر روایات، وی دختر واقعی جنکه شاه نبود، بلکه هنگامی که شاه در مزرعه‌ای مشغول به کار بود، از خیش وی بیرون جسته بود. بدیهی است که این ماجرا به دورانی بازمی‌گردد که در آن رئیس قبیله نیز حاضر بود دست یاری به قبیله خویش بدهد، و دوشادوش آنان به کار بپردازد.

۵. این پایان بی‌رحمانه و شوم، رضایت خاطر بعضی از صاحبان طبع لطیف را فراهم نساخت. از این رو، ←

این واقعیت که بوداییان فرقه ترواده، در داستان‌های جاتکه روایتی از داستان را حفظ کرده‌اند که در آن از ربودن سینا و جنگ با دیوها، که مهیج‌ترین قسمت متن والمیکی است، ذکری به میان نیامده است، این فکر را به خاطر می‌آورد که مؤلف دو روایت مختلف از داستان را درهم آمیخته است: نخست، روایت شاهزاده درستکاری که به خطا به تبعید افتاده، و دوم، ماجرای فتح سیلان. بدین ترتیب، داستان ماجراهای رامای در تبعید هیچ‌گونه پایه و مبنای تاریخی ندارد، حتی اگر ما سپاه بوزینگان او را به قبایل بومی تعبیر کنیم که توت‌م آن‌ها بوزینه بوده است.

سبک رامایانا به ناهمواری شیوه مهابهاراته نیست. در حماسه اخیر گاه‌گاهی اشتباه‌های دستوری و عروضی به چشم می‌خورد، حال آن‌که در رامایانه این‌گونه لغزش‌ها اندک یا هیچ است. این حماسه اثر هنری بزرگ‌تری است، اما شدت و صلابت کمتری دارد، هر چند قطعات دراماتیک و نوشته‌های توصیفی زیبا در آن فراوان است که مهابهاراته فاقد آن می‌باشد. اینک ترجمه بسیار کوتاه‌شده‌ای از شرح مردنِ راونه را، که نمونه نوعی توصیف نبرد در هر دو حماسه است، در زیر می‌آوریم.

آن‌گاه راما گفتارِ
ماتلی^۱ را به خاطر آورد؛
خدنگ آتشبار خود را
چون ماری صفیرکشان، برگرفت. ...

وردی بر آن خواند،
چنان‌که در ودا مقرر شده بود.
آن دلاور تیر بزرگی پر قدرت را
در کمان گذاشت. ...

دمان و کف بر لب
کمان را رو به راونه کشید،
هدف را نشانه کرد، و رها ساخت

→

به‌بهونی در اوترا مجرته (*Uttarā macarita*)، اثری از قرن هشتم، داستان را با آشتی کامل راما و سینا به پایان می‌رساند.

آن تیر اندرونه شکاف را. ...

تیر مرگ‌زا
با شتاب زیاد پرواز گرفت،
و قلب راونه بدکار را
از هم بدرید.

آن‌گاه رنگین از خونِ راونه و شتابان،
آن تیر بدن شکاف،
آن ریابنده دم حیات از راونه،
بر صفحه خاک فرو افتاد... .

تیر و کمان راونه نیز
به سرعت از کفش رها شد،
و با آخرین نفس زندگی‌اش،
بر خاک فرو افتاد.

سلطان نیرومند دیوها
بی نفس، و با شتابی هراسناک،
از ارابه‌اش بر زمین افتاد،
بدان سان که وریتره^۱ با ضربه آذرخش از پای درآمد.

هنگامی که دیوان فرو افتادن او را دیدند،
باقیمانده دیوان شب
که شاهشان نابود شده بود،
با وحشت به هر سوی گریختند. ...

با ضربه بوزینگان، به زمین فرو می‌افتادند،
از ترس و وحشت به لنکا فرار کردند،

چهره‌شان در اشک شناور بود،
و از این‌که پناه خود را از دست داده بودند وضعی رقت‌انگیز داشتند.

بوزینگان از شادی،
فریاد پیروزی برکشیدند،
و فتح رام را اعلام داشتند،
و نیز کشته شدن راونه را به دست او.

در آسمان هم طبل
خدایان به صدا درآمد،
نسیمی ملایم وزیدن گرفت،
و عطری بهشتی به همراه آورد.

بارانی از گل از آسمان
برزمین فرو بارید،
گل‌هایی کمیاب و دوست‌داشتنی،
ارابه رام را گلباران کرد» [۱۴].

به کار بردن سبک و وزن حماسی برای ادبیات تعلیمی از هر نوع، به صورت عادی درآمد. به بسیاری از این نوع نوشته‌ها، مانند پورانه‌ها، دهرمه‌شاستره‌ها، و متون دیگر، در جای دیگر اشاره کرده‌ایم. در آن‌ها قطعاتی هست که ارزش ادبی فوق‌العاده‌ای دارند، اما ما باید به علت پیکره عظیم ادبیات دریاری، از آن‌ها درگذریم.

شعر کلاسیک سنسکریت

قدیم‌ترین اشعار باقیمانده سنسکریت از نوع کلاسیک، سروده‌های اشوگوشه^۱ شاعر بودایی است که ظاهراً در پایان قرن اول میلادی می‌زیسته است، و هموست که زندگینامه منظومی از بودا (بوده‌چریته)^۲ به سبکی نسبتاً ساده و کلاسیک سروده است. کتیبه رودردامن در گرنا متعلق به سال ۱۵۰ میلادی، کهن‌ترین نمونه موجود از نشر

1. Āśvaghoṣa

2. Buddhacarita

درباری سنسکریت است. به این ترتیب، سبک دریاری تحولی نسبتاً متأخر در ادبیات هندی است، هر چند می‌بایست قبل از تاریخی که ذکر کردیم، مدتی طولانی در حال تحول بوده باشد.

روی هم‌رفته ادبیات کلاسیک سنسکریت در مغرب‌زمین به‌خوبی درک نشده و مقبول واقع نگردیده است. اگرچه آثار کالیداس، گوته را محفوظ ساخت،^۱ ادبیات سنسکریت به‌طور کلی تصنعی، بیش از حد مزین، و فاقد احساسات واقعی تلقی می‌شد، یا حتی نمونه نبوغی به هدر رفته و منحرف‌گشته شمرده می‌شد. هندیان خود نیز همیشه از آن راضی نیستند، به همین علت صاحب‌نظری جدید چنین می‌نویسد: «بر اثر تقاضای خاص جوّ دریاری، خودآفرینی و جوشش طبیعی قریحه شاعر رو به کاهش می‌رفت... به دانش و سازواری با مقتضیات، بیش از جریان زلال ذوق و نبوغ اهمیت داده می‌شد... در نتیجه شعر سنسکریت نه فقط مصنوعی شد، بلکه قالب‌های توصیفی سنتی را پی گرفت و از ابتکار و خلاقیت بازماند... جادوی زبان سنسکریت... نیز شاعر را به بیراهه کشانید، و او را به لفاظی و توجه به بازی با کلمات و خوشاهنگی اصوات مشغول کرد» [۱۵].

این قضاوت که مؤلف آن را بعداً محدود و مقید به شرایطی کرده، تا حدی صحیح است، به‌علاوه، حاکی از آن است که هند جدید تا چه حد تحت تأثیر معیارهای زیباشناسی اروپایی قرار گرفته است، زیرا اگر بر مبنای این معیارها قضاوت شود، بیشتر آثار ادبی کلاسیک هند به‌راستی مصنوعی و ساختگی است. این آثار عمدتاً برای نقالی و روایتگری، یا به صورت نمایش اجرا کردن در دربارها، یا قرائت در محافل ادبی نسبتاً کوچک، که همه مستمعان آن‌ها با قوانین دقیق قراردادهای ادبی به‌خوبی آشنایی داشتند، و همگی ستایشگر اصالت لفظ بودند، تصنیف شده بود. در چنین اوضاع و احوالی، انتظار این که در آثار ادبی هندی وصف جنگ‌های بومی از نوع نوشته‌های کلر،^۲ یا عرفان طبیعی وردزورث^۳ دیده شود بی‌مورد خواهد بود. شاعران هندی در جامعه‌ای

۱. گوته ترجمه شکونتلا را که سر ویلیام جونز در ۱۷۸۹ انجام داده بود، خوانده و از آن لذتی وافر برده بود. - م.
 ۲. Clare (1793-1864): شاعر طبیعت‌پرداز انگلیسی. پدرش کشاورز بود، و خود به کارهای باغبانی، چوپانی و زراعت پرداخت. در بیشتر آثار خود به توصیف طبیعت، زندگی روستایی و وضع دانداری پرداخته است. او را غالباً «شاعر دهقان» می‌نامند. - م.

۳. Wordsworth (1770-1850): شاعر انگلیسی. از نخستین پیشوایان رمانتیسیم. در ۱۸۴۳ ملک الشعرای دربار انگلستان شد. متفکری با حرارت و صادق بود. اشعارش با رقت و عشق به سادگی آمیخته است. آثارش آمیخته با تفکرات عرفانی است. - م.

تقریباً ایستا می‌زیستند، و زندگی‌شان، حتی در جزئیات، از یک رشته رسوم و قواعدی که از دیرباز مرسوم بود تبعیت می‌کرد، و مشروعیت و قداست مذهبی نیز در پشت سر داشت. آنان هیچ‌گاه سر آن نداشتند که بر ضد نظام اجتماعی خود بشورند، و امثال شلی^۱ یا سوییبنورن^۲ ها در هند وجود نداشت. قسمت بیشتر این آثار ادبی را مردانی می‌نوشتند که در جامعه خود کاملاً جا افتاده بودند، و مشکل عقده‌های روانی نویسندگان امروزی را نداشتند. از این رو، نه نگرانی و اضطراب فکری کوپر^۳ را داشتند، نه جست‌وجوگری‌های درونی دان، و نه بدبینی اجتماعی الیوت^۴ جوان را. هندیان به‌رغم آن‌که در مغرب‌زمین به بدبینی شهرت یافته‌اند، مردمی خوش‌بین هستند. اندیشه و ادبیات هندی اصولاً خوش‌بینانه است، و نمایشنامه تراژیک، یا داستانی که پایان ناخوش و غم‌انگیز داشته باشد، مقبول طبع هندیان نیست.

مهم‌ترین مواد و مصالح خام شعر هندی، عشق، طبیعت، مدح، اندرزگری و قصه‌گویی بود. موضوع‌های مذهبی به معنای افسانه خدایان، کاملاً فراوان است، لیکن احساس عمیق مذهبی در ادبیات دریاری تقریباً نادر است. شاعرانی چند، مانند بهرتریهری^۵، گاه‌گاهی با شدتی که از ایمانی عمیق حکایت می‌کند، در موضوع‌های مذهبی شعر سروده‌اند، اما با همه زرق و برق‌های اسطوره‌ای و نیایش‌های خاضعانه به

۱. Percy Bysshe Shelley (1792-1822): پرسی بیش شلی، شاعر غنایی انگلیسی. مردی ایدئالیست، فیلسوف و صاحب روحی سرکش بود. در سراسر عمر خود سودای اصلاحات سیاسی و اجتماعی داشت. از آثارش، نمایشنامه غنایی مشهور پرومتئوس بند گسته (۱۸۲۰)، منظومه آدونائیس (۱۸۲۱)، دفاع از شعر (۱۸۲۱)، به نثر) و غیره است. -م.

۲. Algernon Charles Swinburne (1837-1909): الچرن چارلز سوییبنورن، شاعر انگلیسی. آثارش ترکیبی از موضوعات کلاسیک با آراستگی‌های رمانتیک است. زندگی شوریده‌ای داشت. دیوانش بیش از ۲۵ مجلد است، و نشانه استادی او در فن شعر و صنایع شعری است. آنالانته در کالدون (۱۸۶۵) موجب شهرتش شد، اشعار و قصاید (۱۸۶۶) که از جنبه شعری مقبولیت تام یافت، ولی به سبب احساسات ضد مسیحی آن سخت مورد حمله قرار گرفت. -م.

۳. Cowper (1731-1800): شاعر بریتانیایی. دستخوش مالیخولیای شدیدی بود که در ۱۷۶۳ شدت یافت و به جنون منتهی شد. در تیمارستان گرایش شدیدی به مذهب یافت. اشعارش از لحاظ دقت در مشاهده و لطیفه‌گویی آمیخته با مهربانی مقامی بلند دارد. -م.

۴. T. S. Eliot (۱۸۸۸-۱۹۶۵): شاعر و منتقد انگلیسی. شعرهای اولیه‌اش از قبیل سرزمین بایر (۱۹۲۲) و مردان تو خالی، گویای نومیدی و یاسی است که شاعر در زندگی جدید احساس می‌کند، و وزن و آهنگی عصی و تشنج‌آمیز دارد. بعدها که به مذهب کاتولیک گرایید، شعرهایش آکنده از مفاهیم مذهبی شد. جایزه ادبی ۱۹۴۸ نوبل به وی اعطا شد. -م.

درگاه خدایان، شعر کلاسیک سنسکریت، در درجه اول شعری غیردینی است. خدایان وقتی در شعر سنسکریت ظاهر می‌شوند، عموماً خصلت‌ها و خصوصیت‌های آدمیان را دارند، آدمیانی که زیاد بزرگ شده‌اند.

همیشه عشق شهوتناک جسمانی بود، و ما قبلاً دربارهٔ این‌که شاعر هندی چگونه به این موضوع پرداخته است، در جای دیگر سخن گفته‌ایم (ص ۲۴۸ و بعد). طبیعت نظیر بیشتر ادبیات اروپایی ادوار کهن و قرون وسطا، معمولاً در ارتباط با انسان مطمح نظر شاعر بود، نه به خاطر خود طبیعت. پدیده‌هایی چون فصل‌ها، روز و شب، پرندگان، چهارپایان و گل‌ها، برای نشان دادن عواطف انسانی به کار می‌رفت، یا در زمرهٔ همتای موضوع‌های انسانی شاعر، بدان‌ها شخصیت داده می‌شد. اما در سرپای وجود ادبیات، عشق عمیق به طبیعت نهفته است، مخصوصاً در آثار کالیداس، که به همین دلیل بیش از دیگران در مغرب‌زمین شهرت و آوازه دارد. مدایحی که در ستایش پادشاهی و نیاکان او سروده شده فراوان است، و یکی از منابع عمدهٔ اطلاعات تاریخی ما به شمار می‌رود. درس اخلاق دادن و اندرز گفتن نیز یکی از عناصری است که در گفتهٔ هر شاعری مقامی والا دارد. کالیداس به‌ویژه علاقه‌مند بود که احکام کلی اخلاقی و تعلیمی در اشعار خود بیاورد، و این رویه به‌مثابهٔ یکی از «صنایع» یا المکاره‌ها یا آرایش‌های مجاز در شعر سنسکریت شناخته می‌شد. اشعار جگمی که اغلب نوعی طنز خشک خردمندانهٔ دنیوی بود، فوق‌العاده رواج داشت و مورد پسند مردم بود.

در متون مدرسی متعدد، فن شعر مورد بررسی کامل قرار گرفته و برای آن قواعد و قوانینی وضع شده بود. غرض و هدف شعر را عموماً امری عاطفی توصیف کرده‌اند؛ اما عاطفه برانگیخته شده همان ترحم یا ترس ارسطویی^۲ نیست، بلکه تجربه‌ای است معتدل‌تر، نوعی احساس و شور زیباشناختی مبتنی بر احساسی چنان متعالی که دیگر نه رنج به صورت رنج احساس می‌شود و نه عشق به صورت عشق – بنابر یک تعریف، «خوشی و لذت زیباشناختی نامتعیّن و به بیان درنیامدنی‌ای که در آن همهٔ آثار عناصر سازای... مادی آن محو شده باشد» [۱۶]. راسه^۳‌های اساسی یا چاشنی‌های بنیادی که این تجربهٔ زیباشناختی باید از آن‌ها نشئت گیرد، عموماً هشت تا دانسته شده است:

1. *alamkāra*

۲. ارسطو معتقد بود که عواطف یا مبتنی بر ترحم است یا بر ترس—م.

3. *rasa*

عشق، شجاعت، نفرت، خشم، نشاط، ترس، ترحم و شگفتی. از جنبه نظری هر شعری باید دارای یکی از این چاشنی‌ها باشد.

یکی از عناصر مهم در نظریه فن شعر سنسکریت دونی^۱ (تموج اصوات)،^۲ یعنی ایهام یا تکرار بود. کلمات به‌طور کلی، هم دلالات مطابقه‌ای دارند و هم دلالات الزامی، یعنی هم معانی اصلی و اولیه دارند، و هم معانی ضمنی یا ثانوی، و شاعر با معانی اخیر سروکار دارد. وی می‌تواند با انتخاب صحیح کلمات متناسب، از آن‌ها مفادی به‌مراتب بیش از دامنه اصلی لغات به دست آورد و با یک بیت کوتاه، رشته کاملی از عواطف و احساسات را برانگیزد. فیلسوفان ادبی هندی در این زمینه پیشرفت‌های بسیاری کردند و نظریه‌هایی درباره روان‌شناسی نقد شعر عرضه داشتند که در چشم‌انداز وسیع خود، حتی بسیاری از شاعران جدید غربی نیز مقبول و پذیرفتنی دانسته‌اند.^۳

شاید مهم‌ترین ابزار شاعران، المکاره یا صنایع لفظی بود که تشبیه و استعاره، تعمیم، تمثیل، جناس لغوی، جناس آوایی (از انواع گوناگون) و غیره را شامل می‌شد. این بخش از اصول فن شعر را نیز نظریه‌پردازان به‌دقت مورد بحث و امعان‌نظر قرار داده بودند، و استفاده آزاد از صنایع لفظی، به آراستگی و بسط صنایع بدیعی در شعر انجامید وجود کلمات مترادف و متشابه فراوان در زبان سنسکریت، و نیز گنجینه‌ای از صفات هنری، این کار را تشویق می‌کرد. این صفات هنری که فراوان و مورد قبول همه بود، شامل صفاتی می‌شد، از قبیل «معدن جواهر» (رتناکره)^۴ برای (دریا)، و (ناجبنده)، (اچله)^۵ برای «کوه»، «آسمان نورد» (کگه)^۶ برای «پرنده»، و «ضعیف» (ابلا)^۷ برای «زن» «ساکنان هوا» و «قبایل بالدار» شعر پوپ^۸ برای شاعران قدیم هند تعبیراتی کاملاً آشنا و مأنوس بود.

واحد شعر بند است که از لحاظ دستوری به ذات خود کامل است. مهاکاویه^۹ که

1. dhvani

2. reverberation

۳. مهم‌ترین و ممتدترین نظریه‌پردازان عبارت بودند از: دندین (ص ۶۵۷ به بعد) کاویادارشه، (Kāvyaḍarśa)، قرن‌های ۶ و ۷ م) بهامه (کاویالمکاره Kāvyaḷamkāra، قرن ۷ م) آنده وردهنه (دمونیا لوه Dhvanyāloka، قرن ۹ م)؛ ممت (کاویه‌پرکاشه Kāvya prakāśa، آغاز قرن ۱۲ م) و ویشونانتیه (سامیتیه درپنه) (Sāhityadarpaṇa)، قرن ۱۴ م.

4. ratnākara

5. acala

6. khaga

7. abalā

۸. Alexander pope، الکزاندر پوپ (۱۶۸۸-۱۷۴۴)، شاعر انگلیسی. - م.

9. mahākāvya

تسامحاً به حماسه ترجمه می‌شود، غالباً به صورت رشته‌ای از ابیات یا گروهی از ابیات تجزیه می‌شود که با ریسمان باریک داستان به یکدیگر بسته شده است. در ادبیات درباری که مصنوع‌تر است، طرح و ساخت شعر غالباً ضعیف‌تر، و احساس توازن در آن اندک است. بدیهی است در مورد اشعار روایی محض و خالص، از قبیل «اقیانوس داستان»^۱ که مؤلف داستان‌های خود را با امساک و فشردگی بیان می‌کند، وضع چنین نیست (ص ۶۳۶ به بعد). و غالباً حتی در مصنوع‌ترین کاویه^۲ ها، شاعر گهگاه فرصتی می‌یابد که اوج گیرد و توصیفی سرزننده و دل‌انگیز عرضه دارد، هر چند باید تصدیق کرد که شعر بلند سنسکریت غالباً خسته‌کننده و فاقد ساختمان و شکل است.

از طرف دیگر، هر قطعه شعر منفرد به تنهایی از ترکیبی متوازن برخوردار است، و به صورتی بسیار موجز و فشرده به بیان نکته‌ای می‌پردازد. شعرهای واحد و منفرد که یادآور «رباعی»^۳ در شعر فارسی یا «تنکه»^۴ در شعر ژاپنی هستند، بسیار مقبول و عامه‌پسندند، اعم از این‌که جداگانه یا در درام‌ها و آثار منثور بیایند. بسیاری از این اشعار بی‌نهایت زیبا هستند، و برای خواننده غربی، حتی به صورت ترجمه نیز جذابیتی آنی دارند. آن‌ها را در جُنگ‌ها و سفینه‌ها جمع‌آوری می‌کردند، و برخی از این مجموعه‌ها باقی مانده، و شامل هزاران قطعه شعر نغز و لطیف است که اگر در این مجموعه‌ها گردآوری نمی‌شد، اینک اثری از آن‌ها در دست نبود.

از نظر عروضی، شعر سنسکریت دارای وزن کمی و کاملاً با قاعده است. بند معمولی از چهار مصراع تشکیل می‌شد، که در طول با هم مساوی بودند، و طول‌ها میان ۸ تا ۲۱ هجا نوسان داشت، و غالباً بی‌قافیه بود. حماسه‌ها بیشتر از وزنی موسوم به «شلوکه»^۵ استفاده می‌کردند، که هر مصراع دارای ۸ هجا بود، و این دست شاعر را برای تنوع باز می‌گذاشت. لیکن شاعران کلاسیک اوزان دقیق و سخت‌تر را ترجیح می‌دادند، و بسیاری از این وزن‌ها در کتب مربوط به فن شعر فهرست شده است، اگرچه تنها ده‌دوازده‌تایی از آن‌ها مقبول عام بودند. این اوزان امکان چندانی برای تنوع نداشتند، و هجاهای آن‌ها در الگوهای پیچیده‌ای نظام داده شده بود که غالباً از زیبایی فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند.^۶

1. Ocean of Story

2. Kāvya

3. rubā'ī

4. tanka

5. Śloka

۶. برای کسب اطلاعات بیشتر در باب عروض سنسکریت.

به علت ساخت زبان سنسکریت، ترجمه لفظ به لفظ شعر کلاسیک هندی به طور کامل غیرممکن است، و مترجم هیچگاه نخواهد توانست تأثیر زیباشناختی و هنری شعر سنسکریت را به خواننده خود منتقل سازد. قطعه‌های کوتاهی که در این جا به نشر آهنگدار ترجمه شده است، تنها احساس ناچیزی از غنا و بافت کاملاً منسجم شعر اصلی یا خوش‌آوایی و طنین شگفت‌انگیز زبان اصلی را دست می‌دهد، که اگر به نحو مطلوب و با تمامی هنرنمایی‌های عروضی و بدیعی آن عرضه شود، مسلماً شکوهمندی‌ای می‌یابد که هیچ زبان دیگری یارای برابری با آن را نخواهد داشت. شعر کلاسیک هندی، مانند موسیقی و هنر هندی، در مسیر خطوط تکاملی خود تحول پذیرفته است، قوانین و قواعد آن قوانین شعر و موسیقی غرب نیست، اما ارزش‌ها و زیبایی‌های خاص خود را دارد.

نقادان ادبی هندی و اروپایی متفقاً بر این عقیده‌اند که کالیداس بزرگ‌ترین شاعر زبان سنسکریت است. وی احتمالاً در دوران سلطنت چندره‌گوپته دوم و کوماره‌گوپته اول (۳۷۶-۴۵۴) می‌زیست، و بدین ترتیب، فرهنگ درباری هند قدیم را در اوج تعالی و شکوه آن دیده بود. آثار وی نیز نظیر نقاشی‌های دیواری اجنتا، ظاهراً آن فرهنگ را به تمامی و به نحو قانع‌کننده‌ای منعکس می‌سازد. با آن‌که کالیداس عمیقاً در سنت‌ها فرو رفته بود، به سبکی آن‌ها را به کار می‌برد، و در همه آثارش، شخصیت او از زیر سنت‌ها سر بر می‌آورد. در منابع متأخر، افسانه‌های چندی در باب وی گفته شده است. اما ما اطلاعات دقیقی از زندگی و شخصیت او نداریم. از روی آثارش می‌توان حدس زد که وی مردی خوشبخت، شریف و مهربان بوده، از غم دیگران رنج می‌برده، به خصوصیات و خلق و خوی زنان و کودکان آشنایی کامل داشته، گل‌ها و درختان، چهارپایان و پرندگان را دوست می‌داشته، و از کبکبه و دبدبه تشریفات درباری لذت می‌برده است. وی مؤلف سه درام (ص ۶۴۵)، دو منظومه طولانی به نام‌های «تولد خدای جنگ»^۱ (کوماره سَمبِهوه)^۲ و «سلسله رگهو»^۳ (رگهوه‌وشه)،^۴ دو منظومه کوتاه به نام‌های «پیک ابر»^۵ (مگهدوته)^۶ و «بساک فصل‌ها»^۷ (رتوسمه‌اره)،^۸ و چند اثر دیگر که به جا نمانده است.

«پیک ابر» اثر کوچکی مشتمل بر صد بند که همواره یکی از محبوب‌ترین و

1. The Birth of the War-god

3. Dynasty of Raghu

6. Meghadūta

4. Raghuvamśa

7. Garland of the Seasons

2. Kumārasambhava

5. Cloud-messenger

8. R̥tusamhāra

مقبول‌ترین اشعار سنسکریت به شمار می‌رفته است، و مضمون آن را به انحای مختلف تعدادی از شاعران دیگر، اعم از شاعران سنسکریت زبان یا زبان‌های بومی دیگر تقلید و سرمشق قرار داده‌اند. این اثر بیش از دیگر اشعار هندی دارای وحدت و توازن است، و احساسی از کلیت و تمامیت به انسان القا می‌کند که به‌ندرت در جای دیگری یافت می‌شود. کالیداس در محدوده‌ای کوچک آن‌قدر تصاویر خیالی و صور کلامی گنجانده است که به نظر می‌رسد شعر عصاره‌کل یک فرهنگ را در خود دارد. این اثر توصیف یکشه یا نیمه‌خدایی است که در شهر آسمانی الکا، در هیمالیا مسکن دارد. وی ارباب خود، کوبره (ص ۴۶۴) را رنجانیده، و در نتیجه برای مدت یک سال به تپه رامه‌گیری،^۱ در مدهیاپرادش تبعید شده است. سخت‌ترین جنبه تبعید وی جدایی از زن زیبایش می‌باشد که او را در شهر کوهستانی جا گذاشته است. از این رو، در آغاز فصل بارانی، وقتی توده ابر عظیمی را می‌بیند که به طرف شمال، به جانب کوه‌ها در گذر است، اسرار دلش را بیرون می‌ریزد، و اندوه خویش را به ابر باز می‌گوید. پس از یکی دو بند مقدمه، بقیه منظومه سخنان یکشه خطاب به ابر است.

نخست راهی را که ابر برای رسیدن به کوهستان باید در پیش بگیرد به او می‌گوید؛ در این جا کالیداس، سرزمین‌ها، رودخانه‌ها و شهرهایی را که ابر باید از روی آن‌ها عبور کند، با اشعار بسیار نغز و زیبایی توصیف می‌کند. ما در این جا دو قطعه از آن اشعار را که در توصیف رود نرمدا و جنگل‌های کنار آن است می‌آوریم. نکته جالب در شعر اول چشم‌انداز هوایی است که در تشبیه به کار رفته است.

«لحظه‌ای بر فراز بیشه‌ها درنگ کن، بیشه‌هایی که مأمن دختران

کوه‌نشین است،

آن‌گاه مسیر خود را با گام‌های تندتر ادامه ده و بار بارانت را فرو ریز،

و رود نرمدا را خواهی دید که بر اثر برخورد با صخره‌های ناهموار

پایین ویندهیا

به صورت تنداب‌های پراکنده در می‌آید،

مانند طرح‌های باریک باریکی که از گچ بر کفل فیلی کشیده باشند.^۲

1. Rāmāgiri

۲. مصراع دوم شعر اصلی (آن‌گاه مسیر خود را با گام‌های تندتر ادامه ده و بار بارانت را فرو ریز) با به کار بردن استادانه جناس صوتی در همخوانی، احساسی از شبانگهی در وزن آرام شعر پدید می‌آورد، و ریزش قطرات

به توده گل‌های قهوه‌ای سبز قام درخت نیپه^۱ با پرچم‌های
نیم‌پرورده‌شان در ساحل بنگر،
و نیز به درختان موز که شکوفه‌های تازه خود را به نمایش گذاشته‌اند،
و خوشبوترین عطر زمین جنگل‌های سوخته را بیوی،
و هنگامی که قطرات باران را فرومی‌پاشی، گوزن راه را به تو نشان
خواهد داد، [۱۷].

آن‌گاه به ابر گرفته می‌شود که به جانب غرب رو کند، و شهر با شکوه اوجیینی را
بنگرد. کالیداس نمی‌تواند از شرینگاره رسته^۲، یا احساسات عاشقانه دست بکشد، و در
توصیفی که از شهر می‌کند، بدین احساس دامن می‌زند:
«آن‌جا که باد از روی رود شیرا، آوای نازک و گوش‌نواز درناها را
تداوم می‌بخشد،
از رایحه نیلوفرهایی که در سپیده‌دم در حال شکفتند، بوی خوش
می‌یابد،
و مانند عاشقی است که با خواهش‌های ملتمسانه خود،
خمار صبحگاهی زنان را می‌شکند، و اندامشان را شادابی و طراوت
می‌بخشد.
بدن شما با رایحه بخور، از پنجره‌های بازی که در آن‌جا زنان
گیسوان خود را آرایش می‌دهند فربه می‌شود،
طاووس‌های کاخ به شما سلام می‌دهند، و به شما، دوستانشان،
خوش آمد می‌گویند.
اگر دل شما از طول سفر خسته شده است می‌توانید شب را در
ساختمانی که با گل‌ها عطر آگین شده است بگذرانید،
ساختمان‌هایی که پیاده‌روهایش از رنگ قرمز پای دختران زیبا
نشان‌ها بر سینه دارد [۱۸].

→

باران را القا می‌کند:

*Sthitvā tasmin vanacara-vadhū-bhukta-kuñje muhūrtaṃ, toyotsarga-drutatara-gatis tatparam
vartma tīrṇaḥ, Revām drakṣyasi upala-viṣame Vindhya-pāde viśīrṇām, bhakti-cchedair iva
viracitām bhūtim aṅge gajasya.*

1. nīpa

2. śringāra rasa

آن‌گاه که ابر به هیمالیا نزدیک می‌شود، شهر افسانه‌ای رامی‌بیند:

«آن‌جا که نیمه‌خدایان با زنان دلربا و زیبا در ساختمان‌هایی سفید
اقامت دارند،
ساختمان‌هایی که ایوان‌های بلورینشان نور ستارگان را چون گل باز
می‌تابانند.
آنان از شراب عشق که از درختان جادویی گرفته شده است
می‌نوشند،
درحالی‌که طفل‌ها به آرامی، عمیق‌تر از آوای رعد تو، نواخته
می‌شوند، [۱۹].»

آن‌گاه، یک‌شه‌خانه و زن زیبای خویش را که از رنج و اشتیاق ضعیف شده است
توصیف می‌کند، و به یاری ابر پیامی برای وی می‌فرستد و به یادش می‌آورد که در
عشقش به وی هنوز ثابت و پا برجاست، و زمان وصال نزدیک است.

«من اندامت را در گیاه خزانده، نگاهت را در چشمان خیره‌کننده
آهومی‌بینم،
رخسارت را در ماه، گیسوانت را در پر و بال طاووس می‌بینم،
و درچین‌وشکن‌های کوچک رود نگاه‌هایی را که از گوشه چشم
می‌اندازی می‌بینم،
ولی افسوس، ای عزیزترین، هیچ‌جا همانند تو را به تمامی نمی‌یابم»
[۲۰].

«تولد خدای جنگ» را می‌توان شعری مذهبی تلقی کرد؛ اما با آن‌که همه
شخصیت‌های آن اشخاص فوق‌طبیعی هستند که شیوا نیز در میان آنان است، فضای
شعر به‌طور کلی غیردینی است. شعر با توصیفی زیبا از هیمالیا آغاز می‌شود که از آن
بیتی چند نقل می‌کنیم. مقایسه جسورانه سلسله کوه‌ها با میله‌های اندازه‌گیری که
مهندسان بر زمین نصب می‌کنند، شایسته ذوق شاعرانه جان دان^۱ است، و نمونه دیگری

۱. John Donne (1571-1631): شاعر و روحانی انگلیسی، سوزان‌ترین اشعارش را برای زنش سرود که از
بستگان تامس اجرتن (Thomas Egerton) بود. از ۱۶۰۱ تا آخر عمر، تصدی امور کلیسای سنت پل را برعهده
←

از شیوه نگاه کردن کالیداس به طبیعت و جهان:

«در ربیع شمالی هیمالیای مقدس قرار دارد،
خدای کوهساران،
که از اقیانوس شرقی به اقیانوس غربی می‌رسد،
محکم و استوار همچون میله‌ای که برای پیمایش زمین به کار
می‌رود. ...

در آن‌جایان خدایان در سایه ابرها می‌آرامند،
ابرهایی که چون کمربندی در زیر قله‌ها گسترده شده‌اند.
اما هنگامی که باران مضطربشان می‌سازد،
به سوی قله‌های آفتابگیر پرواز می‌کنند. ...

نی‌های تهی را،
بادی که از شکاف‌ها برمی‌آید، پر کرده است،
گویی زمینه آوازهای
خنیاگران سماوی را فراهم می‌سازند. ...

در تمام طول شب گیاهان شبتاب
در غارها با تلاکو درخشان خود می‌تابند،
و بر عشقبازی زنان کوه‌نشین
با دلدادگان‌شان روشنی می‌بخشند. ...

و باد همواره کاج‌ها را می‌لرزاند،
و ذرات آب را که از تنداب‌های گنگ جوان بر می‌آید،
و با وزیدن در میان گیسوان چون پر طاووس مرد شکارگر،
او را سرحال و شاداب می‌کند، [۲۱].

→

داشت. وی یکی از فصیح‌ترین خطیبان عصر خود، و بزرگ‌ترین سراینده اشعار مابعدالطبیعی محسوب می‌شود. اشعارش به سبب عمق، عواطف شدید، و لطافت و نکته‌سنجی ممتاز است. م.

این شعر که منظومه‌ای طولانی است، ماجرای عشق‌بازی‌ها و ازدواج شیوا و پاروتی (ص ۴۵۶)، و تولد پسرشان کوماره یا سکنده، خدای جنگ را توصیف می‌کند. کوماره پس از رسیدن به سن مردی به سرداری خدایان گمارده می‌شود، و آن‌ها را به جنگ با تارکه، دیوی هراس‌انگیز که از دیرباز سراسر جهان را به پریشانی و مصیبت گرفتار ساخته است، رهبری می‌کند. تارکه پس از آگاهی از نزدیک شدن آن‌ها، نیروهای خویش را فرا می‌خواند و به مصاف آنان می‌شتابد؛ لیکن علایم بدشگون بر سپاه دشمن پدیدار می‌شود و ادبار و شکست به آن‌ها روی می‌آورد.

کالیداس ماجرا را با چنان هنرمندی‌ای توصیف می‌کند که یادآور اثر هیبت‌انگیز رقص مرگ اثر گوستاو دوره^۱ است.

«فوجی از پرندگان اهریمنی ترسناک،
آماده لذت بردن از خوردن سپاه دیوان،
بر فراز سر سپاه خدایان به پرواز درآمدند،
و روی خورشید را به سان لکه‌ای از ابر پوشانیدند.

بادی مدام چتر و علم آنان را به سختی می‌لرزانید.
و گردبادی از غبار، چشم‌هایشان را می‌آزرد.
چنان‌که اسب‌ها و فیل‌های لرزان،
و ارابه‌های بزرگ آنان اصلاً دیده نمی‌شد.

ناگاه مارهایی غول‌آسا و سیاه چون دوده زغال،
درحالی‌که از سرهای برافراشته هراس‌انگیزشان
زهر به هر سومی پاشیدند،
در سر راه دشمن پدیدار شدند.

خورشیدقبایی هراس‌انگیز،
از مارهای عظیم و موخس درهم پیچیده، در بر کرد،

۱. Paul Gustave Doré (1833-1883): طراح، حکاک و نقاش فرانسوی. طرح‌هایی که برای کتاب‌های دون کیشوت، بهشت گمشده، کمدی الهی و سایر کتاب‌های کلاسیک تهیه کرده است شهرتی بسزا دارد. رقص مرگ از آثار اوست. - م.

چنان که گویی می‌خواست شادی خود را
در مرگ دشمن دیو صفت نشان دهد.

در برابر قرص خورشید
شغالان دسته‌جمعی زوزه می‌کشیدند،
چنان که گویی به درنده‌خویی مشتاق لیسیدن خون
پادشاه دشمنانِ خدایان بودند که در جنگ کشته شده بود.

آذرخش سراسر آسمان را،
با شعله‌هایی که به هر سو زبانه می‌کشید،
با صدای مهیبی که دل را از وحشت از هم می‌درید،
در آسمان صاف و بی‌ابر درخشیدن آغاز کرد.

آسمان سیلاب‌هایی از خاکستر داغ سرخ فرو ریخت،
که با خون و استخوان‌های آدمیان درآمیخته بود،
و تا اقصا نقاط، شعله‌ور پر از دود بود،
گویی رنگ تیره‌فام گردن الاغی را به خود گرفته بود.

مانند تهدید رعد آسای خدای خشمناک مرگ،
صدای مهیبی دیوارهای گوش را درهم شکست،
صدایی خردکننده بود که قله کوه‌ها را از هم شکافت،
و شکم آسمان را یکسره پر ساخت.

و چون زمین به لرزه درآمد، و امواج اقیانوس برخاست تا کوه‌ها را
از جای برکنند،

سپاه دشمنان درهم فرو پیچیدند،
فیل‌های بزرگ به روی درغلتیدند، اسبان فرو افتادند،

پیادگان از ترس به یکدیگر چسبیدند،
و در برابر سپاه دشمنان خدایان،

سگ‌ها پوزه‌های خود را بلند کرده به خورشید خیره شدند،
آن‌گاه با هم، با صدایی که پرده گوش‌ها را پاره می‌کرد،
از روی بیچارگی دزدانه گریختند»^۱ [۲۲].

چکامه با مرگ تارکه در مصافی تن به تن با کوماره به پایان می‌رسد.
متأسفانه مجال آن نیست که از بقیه اشعار کالیداس که تمامی آن‌ها کیفیتی نغز و جالب
دارد، بحث کنیم. منظومه «سلسله رگهو»، خاصه قطعات بسیار زیبایی از جمله روایت
کوتاهی از داستان راما در بر دارد، لیکن این اثر ظاهراً ناتمام است. در شعر «بساک
فصل‌ها»، از فصل‌های شش‌گانه سال هندی، درباره شرینگاره یا احساسات عاشقانه
سخن می‌رود، و اگرچه شعری دل‌انگیز است، سبک‌تر و گیرندگی کمتری از بقیه آثار
کالیداس دارد.

بسیاری از شاعران دیگر بعد از کالیداس هم به سرودن مهاکاویه، یا حماسه‌های
طولانی درباری پرداخته‌اند، اما اثر هیچ‌یک به قدرت و کمال آثار کالیداس نیست.

۱. کمال و پختگی زبان در سه بند آخر قطعه بالا، چندان جالب است که حتی خواننده‌ای را که با زبان
سنسکریت آشنایی نداشته باشد، تحت تأثیر قرار می‌دهد. کالیداس با به کار بردن جناس آوایی و هماهنگی میان
مصوت‌ها، به صورتی استادانه، چنان صوت و معنی را با هم تلفیق کرده که در ادبیات جهان کمتر چنین توفیقی
برای شاعری حاصل شده است:

Nirghāta-ghoṣo giri-śrīga-śātano
ghano ṁbarāśā-kuharodarambhariḥ
babhūva bhūmnā śruti-bhitti-bhedanaḥ,
prakopi-kāl' ārita-garji-tarjanaḥ.

Skhalan-mahebhamaṁ prapatat-turangamaṁ
parasparāśliṣṭa-janaṁ samantataḥ,
prakṣubhyad-ambhodhi-vibhna-bhūdharaḥ
balaṁ divṣo bhūḍ avani-prakampāt.

Ūrdhuḥkṛtāsyā ravi-datta-dṛṣṭayaḥ
sametya sarve sura-vidviṣaḥ puraḥ,
śūānaḥ svareṇa śravanānta-śātina
mitho rudantaḥ karuṇena niryayauḥ.

کوماره داسه در سرودن منظومه «هتک حرمت سیتا»^۱ (جانگی - هرنه)^۲ سنت او را ادامه می دهد، و منظومه «ارجونه و کیراته»^۳ (کیراتارجونه)^۴ اثر بهاروی^۵ که شرح دیدار ارجونه و شیوا در هیئت مبدل کیراته، یک کوه نشین وحشی، است تا حدی به صنایع بدیعی بیشتری آراسته می باشد. بهتی، شاعر قرن هفتم، منظومه دل انگیزی درباره داستان راما سرود که معمولاً به «منظومه بهتی»^۶ (بهتی کاوه)^۷ معروف است، و قطعات بسیار زیبا را در به کارگیری تمرین و تشریح قواعد دستور زبان در بر دارد. حتی مبتکرتر از او ماگه،^۸ شاعر قرن هفتم است که منظومه ای طولانی درباره یکی از حوادث زندگی کریشنه، یعنی «کشتن شیشوپاله»^۹ (شیشوپاله - ودهه)^{۱۰} سروده است. اگرچه این شعر دارای بسیاری بندهای لطیف و زیباست، داستان بد گفته شده است، و شعر بر روی هم وحدت ظاهری ندارد. در بخش نوزدهم که به شرح نبرد میان کریشنه و دشمنش پرداخته، ماگه مناسب دیده است که تبحر و استادی خود را در زبان، با آوردن بندهایی با خلاقیت و اصالتی حیرت انگیز نشان دهد. برای مثال بندی را که فقط و فقط با یک همخوان یا حرف صامت (صامت D) ساخته شده است ذکر می کنیم:

Dādado dudda-dud-dādī
dādādo dūda-dī-da-doh
dud-dādam dadade dudde
dad'-ādada-dado'da-dah.

در این بند از لغاتی بسیار نادر و مهجور، و گنگ و بسیار کوتاه استفاده شده است و می توان آن را چنین ترجمه کرد:

«بخشنده هدایا، دهنده غم به دشمنان،
عطاکننده پاکی، که بازوانش دهندگان غم را نابود می سازند،
کشنده دیوان، عطاکننده نعمت به بخشاینده و بخیل،
سلاح خویش را به روی دشمن برکشید» [۲۳].

1. Rape of Sītā

4. *kirātārjūrāya*7. *Bhaṭṭikāvya*10. *Śiśupāla-Vadha*2. *Jānakī-haraṇa*

5. Bhāravi

8. Māgha

3. Arjuna and Kirāta

6. Bhaṭṭi's Poem

9. Slaying of Śiśupāla

بند زیر نیز یک بند یا دویکشره^۱ یعنی دو صامتی که تمام واژه‌های آن از دو صامت ترکیب پذیرفته است:

Krūrāri-kārī kor eka-

Kārah kārīkā-karah

korakāāra-karah

karīrah karkaro'rka-ruk.^۲

«از پادراوردنده دشمن ستمگر، یگانه آفریدگار عالم،
دهنده محنت به بدکاران، بادستانی به سان شکوفه‌های نیلوفر،
بر اندازه‌فیلان
شرزه در نبرد، به مانند خورشید می‌درخشید» [۲۴].

بند بعد به نام سروتوبه‌دره^۳ (از هر سوی معتبر)، ترکیب پیچیده‌ی غربی است از صنعت قلب مستوی و توشیح. هر مصراع بند به صورت قلب مستوی است. چهار هجای اول مصراع اول، نظیر هجای اول هر یک از چهار مصراع است و همان ترتیب را دارند؛ چهار هجای اول مصراع دوم، نظیر هجای دوم هر یک از چهار مصراع است، و قس علی هذا. این شعر از لحاظ اصالت و ابتکار به راستی حیرت‌انگیز است، و چنانچه به زبان اصلی خوانده شود، احساسی موسیقایی پدید می‌آورد.

Sakāra-nān'āra-kāsa-

kāya-sāda-da-sāyakā

ras'āhavā vāha-sāra-

nādavāda-da-vādanā.

اینک ترجمه آن:

«سپاهش مشتاق نبرد بود،

1. dvyakṣara

۲. در این اشعار، صدای حرف آخر، «ویسرگه» (Visarga) نام دارد و به صورت h نشان داده می‌شود، به منزله یک مصوت کامل تلقی نمی‌شود.

3. Sarvatobhadra

که خدنگ‌هایشان پیکر سپاهیان گوناگون دشمنان دلیر او را تباه
می‌ساخت،
شیپورهایشان، با شیهه اسبان شکوهمند
و غریو فیلان رقابت می‌کرد» [۲۵].

بالاخره بند موسوم به گنه‌پرتیاگتم^۱ (رفت و برگشت) یک قلب هجایی کامل است.

Taṃ Śriyā ghanayā'nasta-
rucā sārātayā tayā
yātayā tarasā cāru-
stanayā'naghay' āsritam.

«آن کس که شری^۲ زیباستان
مشتاقانه و تنگاتنگ او را در آغوش گرفته بود،
شری، آن الاهی مقدسی که زیبایی اش هیچ گاه کاستی نمی‌پذیرد،
و به همه کمالات آراسته است» [۲۶].

پس از ماگهه، منظومه‌های طولانی‌تر غالباً صرفاً نمایشی از ابتکار و نوآوری‌های
لفظی بود. عنصر روایی به تدریج اهمیت خود را از دست داد، و سبک به صورتی
روزافزون مصنوع و مزین شد، اگرچه استثنای مهمی نیز وجود داشت. نقطه اوج این
گرایش شیوه دویاشریه‌کاویه^۳ است که دو داستان را توأم، و تنها با به کار بردن عمدی
کلمات و عبارات ایهام‌دار بیان می‌کند. نمونه بسیار مشهور این صنعت رامه‌چریته^۴ (اعمال
راما)^۵ است که سندهیاکره،^۶ شاعر قرن دوازدهم سروده است، و آن را می‌توان هم
سرگذشت رامای افسانه‌ای آیودهیایی دانست، و هم داستان رامه‌پاله،^۷ شاه تاریخی
بنگال که معاصر و مخدوم شاعر بوده است. دستاوردها و موفقیت‌هایی از این قبیل را
نباید بی‌ارزش دانست، اما این‌گونه آثار برای خواننده جدید جذابیتی ندارد، و کاملاً
ترجمه‌ناپذیر است.

1. gatapratyāgatam

2. Śri

3. dvyāśrayakāvya

4. Rāmacarita

5. Deeds of Rāma

6. Sandhyākara

7. Rāmapāla

بهترین نمونه شعری قرون وسطا، اشعار یک‌بندی است که مجموعه‌های بسیاری از آن‌ها باقی‌مانده است - اعم از این‌که کار یک نفر باشد یا چند نفر. بهترین سراینده این قسم شعر، بهرتریهری است که ظاهراً در آغاز قرن هفتم می‌زیسته است. از وی شعر بلندی بر جای نمانده است، بجز حدود سیصد بند شعر جداگانه، در موضوع‌هایی چون عقل معاش، عشق و ترک نفس. این اشعار شاهکارهای کوتاه و موجزی هستند که برخلاف بیشتر اشعار سنسکریت، اطلاعات زیادی درباره شخصیت سراینده خود به ما می‌دهند. ما در این جا نخست دو قطعه را که صبغه اندرزآمیز طیبیت‌انگیزی دارند، نقل می‌کنیم.

«شاید بتوان با جسارت گوهری را از کام اژدها بیرون کشید،
شاید بتوان در اقیانوسی خروشان و متلاطم شنا کرد،
شاید بتوان ماری خشم‌آگین را همچون گلی در زلف خود جای داد،
اما نمی‌توان احمقی را که در عقاید خود راسخ است با خود
همداستان ساخت!

شاید بتوان سنگی را چندان فشرد که روغن از آن فرو چکد،
شاید بتوان در تشنگی، آب سردی از آب‌های سراب نوشید،
شاید بتوان در آن سردنیا خرگوشی شاخدار یافت،
اما نمی‌توان احمقی را که در عقاید خود راسخ است با خود
همداستان ساخت!» [۲۷]

در اشعار عاشقانه بهرتریهری، غالباً نوعی نارضایتی که در پرده بیان شده است احساس می‌شود، گویی می‌خواهد خود را قانع کند که عشق تنها اتلاف وقت بیهوده‌ای نیست. وی در میان عاشقانه‌های خود دعوت به زندگی مذهبی را احساس می‌کند، و در بندی زیبا، با فرو رفتن در آوردن جناس‌هایی شگرف، سعی می‌کند آن را بیان کند. ترجمه ظاهری آن چنین است:

موهایت شانه‌زده و زیباست، چشم‌های درشت تو به گوش‌ها
می‌رسد،^۱

۱. در وصف دختر زیبا در شعر هندی؛ چشمان او را به حدی درشت تصویر می‌کنند که به گوش‌هایش می‌رسد.

دهانت را ردیفی از دندان‌هایی که طبعاً سفید و درخشانند پر کرده
است،
سینه افسونگرت را گردنبندی از مروارید آراسته است،
ای دختر باریک‌اندام، پیکر تو گرچه آرام است، مرا منقلب
می‌سازد.

همین بند را می‌توان به صورت زیر نیز ترجمه کرد:
«موهای خودپیش است، چشمانت همه کتاب‌های مقدس را
درمی‌یابد،
دهانت پر از برهنانی است که طبیعتاً پاک و متزهند،
سینهات با حضور ارواح رستگاری یافته دوست‌داشتنی است،
ای دختر باریک‌اندام، پیکر تو گرچه از عشق و هیجان خالی است،
مرا منقلب می‌سازد» [۲۸].

این از آن نوع چیزهایی است که بیشتر نقادان شعر سنسکریت با آن مخالفند؛ لیکن
ممکن است به‌ترتیری برای جناس‌آوری‌های خود توجیهی داشته باشد، زیرا با به کار
بردن واژه‌هایی که معانی ضمنی مذهبی دارند، اندیشه‌پریشان خود را بیان می‌کند.
این امر در قطعه دیگری با قدرت و صلابت زیادی اظهار شده است که اینک به نقل
آن می‌پردازیم. «جنگل» حکایت از زندگی زاهدانه می‌کند.
«از به کار بردن بسیاری سخنان بیهوده چه حاصل!
تنها دو چیز شایسته توجه آدمی است –
زنان جوان سینه‌برآمده که تازه به تازه مشتاق لذت‌جویی‌اند
و جنگل» [۲۹].

چنین به نظر می‌رسد که به‌ترتیری، سرانجام از عشق زنان به دلیل عشق به ذات
خداوند دست کشید، اگرچه کلمه‌ای را که در این جا به «خدا» ترجمه می‌کنیم، برهمن
تشخص‌ناپذیر نادر یافتنی است (ص ۳۶۵).

«هنگامی که در شب ظلمانی شهوات غرقه و غافل بودم،
می‌پنداشتم که عالم به‌تمامی از زنان ساخته شده است،
اما اکنون که چشمانم با مرهم حکمت باز شده است،
دید روشن من تنها خدا را در همه چیز می‌بیند» [۳۰].

تجربه مذهبی بهرتریهری چندان شدید بود که سرود پیروزی باشکوه زیر را - در آن عناصر پنجگانه طبیعت هندو را مخاطب قرار داده - سروده است:

«ای زمین، مادرم! ای هوا، پدرم! و ای آتش، دوستم!
ای آب، خویشم! و ای فضا، برادرم!
من در این جا با دست‌های برهم‌نهاد به نشان احترام در برابر شما
تعظیم می‌کنم،
به کمک شما بود که من کارهای نیک انجام دادم و به دانش حقیقی
پی بردم!
و اکنون با به پشت سر گذاشتن همه ضلالت‌ها، شکوهمندانه در
والاترین الوهیت‌ها ذوب گشته‌ام» [۳۱].

امرو،^۱ شاعر عاشقانه‌سرای دیگری بود که در قرن هفتم می‌زیست، اما فارغ از شکوک و ناباوری‌های بهرتریهری بود. شعرهای عاشقانه وی غالباً شهوانی است، لیکن می‌توانند از لطافت مطایبت‌آمیزی برخوردار باشند، و همیشه شناخت درستی از روان‌شناسی زن را نشان دهند. امروز دوست می‌داشت که لحظه حساسی از روابط انسانی را در یک بند واحد توصیف کند، که در آن به خواننده فقط نقطه اوج داستان گفته شود، و بازسازی بقیه به تخیل وی وا گذاشته شود.

«با خود می‌اندیشیدم و قلبم را بر او سخت می‌کردم: خواهم دید که
چه از آن نتیجه می‌شود.
او درحالی که خشمش برافروخته بود می‌اندیشید: چه، یعنی آن
ناکس به راستی نمی‌خواهد با من سخن گوید؟
و در آن جا ایستادیم و لجوجانه از نگرستن به صورت یکدیگر
خودداری کردیم،
تا آن‌که سرانجام توانستم خنده‌ای زورکی بر لب آورم؛ اشک‌های
او عزم راسخ مرا سست گردانید.

* * *

... چرا اندامت چنین ضعیف است؟ از چه رو این سان می‌لرزی؟

شوهر پرسید: عزیزم، چرا رنگ صورتت این طور پریده است؟
و دختر باریک اندام در پاسخ گفت: این سرشت من است.
و برگشت و آه کشید، و قطرات اشکی که پلک چشمانش را پر بار
ساخته بود، رها ساخت.

* * *

چه احمقی بودم! چرا محبوبم را تنگ در آغوش نگرفتم؟
چرا در لحظه‌ای که می‌خواست مرا ببوسد رویم را برگردانیدم؟
چرا نفهمیدم؟ چرا سخنی نگفتم؟ آری چنین است هنگامی که عشق
در دل دختری بیدار می‌شود، چون به کمرویی خود می‌اندیشد،
خویشتن را غرق در ندامت می‌یابد» [۳۲].

در این جا مجال آن نیست که مقدار بیشتری از اشعار کوتاه قرون وسطا را که همه
مشحون از لطف و زیبایی، و استادی و هنرنمایی سراینده‌گان خود هستند، و نیاز به
مترجمی توانا دارند که آن‌ها را به غرب بشناساند، نقل کنیم. اما برای نمونه، دو بند شعر
را از اثر مثنوی موسوم به «اعمال هرشه»^۱ (هرشه چرته)^۲ می‌آوریم. این اثر، تألیف
نویسنده‌ای از قرن هفتم به نام بانه است (ص ۶۶۲ به بعد)، و در آن اثر، دو قطعه شعر
مورد نظر ما را خنیاگری سپیده دمان برای برخیزاندن یارانش به آواز می‌خواند. به عقیده
ما این اشعار به غفلت سپرده شده از زیباترین و لطیف‌ترین اشعار ادبیات هند می‌باشند.
این اشعار به ظاهر توصیف سمند غول‌پیکری است که از خواب برخاسته است، نیز
ممکن است که شاعر، نمادگری و سمبولیسم اسب کیهانی دوران وداها را به یاد آورده
باشد (ص ۳۶۲)، و قصد آن داشته است که امری کلی را برحسب جزئی و خاص بیان
کند. از قرار معلوم، بانه مضمون خود را به دقت مطالعه و بررسی کرده است، و آن را از
لحاظ تشریحی در قالب کلماتی توصیف می‌کند که چندان معانی ضمنی و التزامی
ندارند؛ با وجود این موفق می‌شود که شوق عمیق خود را به اسب، با به کار بردن
هماهنگی‌های آوایی و جناس صوتی، با استفاده از وزنی سنگین که به استادی آن را به
کار می‌گیرد، و با تضاد ضمنی قطعه کوچکی از گاه در مصراع آخر، به خواننده منتقل کند.
«اسب پای عقبش را می‌کشد، ستون فقراتش را خم می‌کند، و بدنش
را رو به بالا مستقیم نگه می‌دارد.

گردنش را خم می‌کند، پوزه‌اش را روی سینه می‌نهد، و یال‌های
خاکستری‌اش را از این سو به آن سو می‌افکند.
اسب، درحالی‌که منخرینش از شوق علوفه می‌لرزد
از جای خود برمی‌خیزد، آهسته شیهه می‌کشد، و با سمش زمین را
می‌کوبد،

پشتش را خم می‌کند، سرش را به یک سو می‌گرداند تا آن‌که
صورتش به کفلش می‌ساید،
آن‌گاه درحالی‌که طره به هم تاب خورده‌اش روی گوش‌هایش ریخته
است،
با سم گوشه چشمش را که بر اثر خواب خارخار می‌کرد مالید،
و یالش که بر اثر تاب دادن و افشاندن آن‌ها، قطرات شبم از شان
می‌چکید به چشمش خورد،
آری به چشمش، که به نوک مژگان لرزان آن قطعه کوچکی از کاه
چسبیده است»^۱ [۳۳].

قبل از آن‌که این سبک شعر را کنار بگذاریم، باید از بلهنه،^۲ شاعر کشمیری نیز یاد
کنیم که در قرن‌های یازدهم و دوازدهم می‌زیست، و شعر «پنجاه بند دزد»^۳
(چوره پنچاشیکا)^۴ را به منظور توصیف عشق پنهانی دزدی خانگی با شاهزاده‌خانمی
سرود که مشحون از عواطف شدیدی است و با بی‌تابی به خاطر آورده می‌شود. هر بند
با عبارت «حتی امروز» آغاز می‌شود.

«حتی امروز هم می‌توانم او را ببینم، که بازوان‌نازینش دور گردن

۱. اینک به ذکر متن سنسکریت قطعه بالا می‌پردازیم، به امید این‌که بعضی از تأثیرات صوتی شگفت‌آور بانه که
با معانی ابیاتش کاملاً توافق و سازگاری دارد، تشخیص داده شود.

*Paścād aṅghriṃ prasārya, trika-nāṭi-vitataṃ, drāghayitvāṅgam uccair, āsajyābhugna-kaṇṭho
mukham urasi, saṭā dhūli-dhūmrā vidhūya, ghāsa-grāsābhilāśād anavarata-calat-protha-tuṇḍas
turaṅgo, mandam śabdāyamāno, vilikhati, śayanād utthitāḥ, kṣmāṃ khureṇa.
Kuroann ābhugna-prṣṭho mukha-nikaṭa-kaṭiḥ kandharām ā tīraścīm lolenāhanyamānaṃ tuhina-
kaṇa-mucā cañcatā kesareṇa nidrā-kaṇḍū-kaṣāyaṃ kaṣati, nivīḍita-śrotra-suktis, turaṅgas
tvāṅgat-pakṣmāgra-lagna-pratanu-busa-kaṇam koṇam akṣpaḥ khureṇa.*

2. Bilhana

3. Fifty Stanzas of the Thief

4. *Caurapañcāsikā*

من حلقه شده است،
 سینه من تنگ به دو برآمدگی سینه او چسبیده است،
 چشمان افسونگرش از لذت به حال نیم‌بسته درآمده است،
 و صورت نازنینش صورت مرا به بوسه‌ای می‌نوشد.

حتی امروز هم، اگر امشب
 می‌توانستم محبوب خود را که چشمانی به سان چشم آهو دارد، ببینم
 و گوی پستان‌هایش را که به سپیدی شیر است،
 لذات پادشاهی و بهشت و سعادت ابدی را فدا خواهم کرد» [۳۴].

«سرود گاوچران»^۱ (گیته گووینده) اثر جَیه دَوَه، که در قرن دوازدهم در بنگال سروده شده، شعری است که برای خود طبقه خاصی محسوب می‌شود. این شعر رشته‌ای از ترانه‌های غنایی و دراماتیک است که برای آوازخوانی تصنیف شده، و چگونگی عشق کریشنه را به رادها و دختران شیرفروش شرح می‌دهد (ص ۴۴۸ و بعد). این منظومه هنوز هم در جشن‌های فرقه ویشنوپرستان بنگال خوانده می‌شود، و اگرچه با نیایش لطیفی از مظاهر ده‌گانه ویشنو آغاز می‌شود، برای اذهان غربی، منبع الهام آن بیشتر عاشقانه است تا مذهبی. غزلیات جیه‌دوه، برخلاف همه اشعار کلاسیک دیگر سنسکریت، مقفاست و به قالب‌های شعری ادبیات محلی نظر دارد. هر یک از اشعار با بندی مقدماتی در یکی از متداول‌ترین اوزان سنسکریت آغاز می‌شود، و در بند آخر هر یک اسم سراینده آمده است. ابیاتی که ترجمه آن‌ها اینک از نظرتان می‌گذرد، اشتیاق کریشنه را به رادهای محبوبش در دوران جوانی توصیف می‌کند. عناوین «دشمن مدهو» (دیوی که به دست کریشنه کشته شد) و «هری» از صفات هنری خداوند، یعنی کریشنه می‌باشد.

«من در این جامسکن دارم، اینک نزد رادها برو،
 و با پیام من او را آرامش بخش، و نزدمنش آور.
 بدین ترتیب، دشمن مدهو به دوست زنش مأموریت داد،
 وی به تن خود نزد رادها رفت و چنین گفت:
 در آن هنگام که نسیم از کوه‌های جنوبی می‌وزد،
 و خدای عشق را با خود می‌آورد،

در آن هنگام که خرمن‌های گل شکفته می‌شوند،
تادل‌های عشاق از هم دورافتاده را آتش زنند،
او از دوری تو که با تاج گل‌های جنگلی خود را آراسته‌ای، رنجور
و محزون است.

حتی ماه با فروغ سرد و بی‌روحش او را ملتهب می‌سازد،
او همچون مرده‌ای است.
پیکان‌های عشق کارش را ساخته است،
از بیچارگی می‌نالد،
او غمگین است. ...

در آن دم که انبوه زنبوران عسل زمزمه آغاز می‌کنند،
او به سرعت گوش‌هایش را می‌بندد،
قلبش از دوری تو سخت گرفته است،
شب همه شب از تب و تاب می‌سوزد.
او غمگین است. ...

در اعماق جنگل به سر می‌برد،
خانه زیایش را رها کرده است،
در خواب بر زمین خشک می‌غلتد
و مدام نام تو را بر زبان می‌آورد.
او غمگین است. ...

در آن هنگام که جیه‌دوه شاعر
این ترانه را خلاص را درباره
کارهای عشاق از هم دورافتاده می‌سراید،
باشد که هری با قلبی پر از شوق و ذوق برخیزد،
او از دوری تو که با تاج گل‌های جنگلی خود را آراسته‌ای، غمگین
است.^۱ [۳۵].

۱. طرح و وزن هر غزل متفاوت است. در این جا مصراع‌های دوم و چهارم با وزنی دو هجایی به پایان می‌رسد،

شعر روایی

علاوه بر مجموعه‌های مختلف کوچک‌تر، تحریرها یا روایات مختلفی از یک سلسله داستان‌های عامیانه بزرگ‌تر، (برهنتکها)^۱ (داستان بزرگ) نیز وجود دارد که یکی در دل دیگری، به سبک هزارویک‌شب گفته شده است. معروف‌ترین این روایات «اقیانوس داستان» (کها-سريت - ساگره)^۲ اثر سومدیوه می‌باشد که در قرن یازدهم به زبانی ساده، لیکن آراسته و مهذب سروده شده است. داستان‌ها نسبتاً ساده و صریح بیان شده است، و صبغه‌ای از شوخ‌طبعی و رقت‌انگیزی دارند. اینک به نقل قطعه‌ای از داستان دزد و دختر بازرگان می‌پردازیم. رتنه‌دته،^۳ بازرگانی ثروتمند، پسر نداشت و یگانه فرزندش دختری بود به نام رتناوتی،^۴ که نور چشم و نازپرورده او بود. دختر به رغم درخواست‌ها و التماس‌های پدر و مادرش از ازدواج خودداری می‌کرد. قضا را دزد نگویند حتی عمال پادشاه دستگیر و محکوم به مرگ شده بود، و اینک او را از میان خیابان‌ها می‌بردند تا به چهارمیخش کشند:

«با برخاستن صدای طبل دزد را
به محل اجرای حکم هدایت کردند،
ورتناوتی، دختر بازرگان،
در بالکانه خانه نشست و او را تماشا کرد.
مرد به سختی مجروح و خاک آلود بود،
دختر به محض آن‌که او را دید به عشقش گرفتار آمد.

→

حال آن‌که مصراع‌های اول و سوم هر بند با یک هجا پایان می‌گیرد. مصراع‌های اول و سوم در سراسر چکامه با حرف e خاتمه می‌یابد. در ترجیعی که به کار رفته، سخن از عشق کریشنه به راده‌ها و عشق خداوند به روح است. و اینک بند آخر را به زبان اصلی می‌آوریم تا خواننده بتواند تصویری از نرمی، روانی و سلاست متن اصلی را به دست آورد:

Bhaṇati kavi-Jayadeve

virahi-vilasitena

manasi rabhasa-vibhave

Harir udayatu sukṛtena.

Tava virahe vanamālī sakhi sidati.

1. *Brhatkathā*

2. *Kathā-Sarīt-sāgara*

3. *Ratnadatta*

4. *Ratnāvātī*

پس به نزد رتنه‌ده، پدرش، رفت و گفت:
 من این مردی را که می‌خواهند اعدام کنند
 به شوهری برگزیده‌ام!
 پدر، باید نزد شاه بروی و او را نجات دهی،
 وگرنه من هم با او خواهم مرد.
 پدر، با شنیدن سخن دختر خود، چنین گفت:
 دخترم، چه می‌گویی؟ این چه سخنی است؟
 تو بهترین خواستگاران را رد کردی،
 خواستگاران که تمثالی از خدای عشق بودند.
 حال چگونه می‌خواهی
 با دزدی نگو نبخت ازدواج کنی؟

دختر به‌رغم سرزنش پدر،
 در عزم و تصمیم خویش راسخ بود.
 پدر ناچار به نزد شاه شتافت و از وی
 درخواست کرد که دزد را از مرگ رهایی بخشد،
 و افزود که در مقابل، همهٔ ثروت خود را
 تقدیم خواهد کرد.
 لیکن شاه حاضر نبود دزد را
 در برابر ده‌میلیون سکهٔ طلا ببخشد،
 زیرا او اموال همگی مردم شهر را سرقت کرده بود،
 و اینک در پای چوبه‌دار قرار داشت تا کیفر اعمال خویش را ببیند.
 پدر ناچار به خانه بازگشت و ماجرا با دختر در میان نهاد،
 دختر مصمم شد تا
 در سفر مرگ
 دزد را همراهی کند.
 هر چه بستگان کوشیدند تا او را از این کار باز دارند،
 مفید نیفتاد، دختر غسل کرد،
 بر تخت روانی سوار شد،
 و به محل استقرار چوبه‌دار رفت.

درحالی که پدر و مادر وبستگانش
مویه کنان به دنبال وی روان بودند.

جلاد طناب را به گردن
دزد انداخت، و در لحظه‌ای
جانش از کالبد به در شد.
دزد قبل از مرگ، آمدن دختر وبستگانش را بدید،
همه ماجرا را از تماشاچیان بشنید،
لحظه‌ای بگریست، آن گاه لبخندی
زد و جان به جان آفرین تسلیم کرد.
دختر دستور داد جنازه را از دار فرود آوردند
و آن را به محل سوزاندن اجساد بردند،
در آن جا، دختر مهربان بازرگان،
به فراز کومه آتش رفت.^۱ [۳۶].

خواننده امروز اروپایی اشکالی در پایان قطعی چنین داستان کهنی — اگرچه فرجامی ناخوشایند و غم‌انگیز می‌یابد — نمی‌بیند؛ لیکن برای هندیان قرون وسطا چنین پایانی مطلقاً قانع‌کننده نبود، لاجرم «خدایی چاره‌ساز» وارد داستان کردند، و آن خدای چاره‌ساز شیوا بود که از عشق و ایمان دختر چنان متأثر شد که دزد را عمری دوباره بخشید، او را به راه و رسم درست راهبر شد، به سرداری سلطانش منصوب ساخت، و این دو با هم ازدواج کردند، و عمری به خوشی و شادی گذرانیدند.

در مقوله اشعار داستانی باید وقایعنامه بزرگ کشمیر را، موسوم به «رودخانه شاهان» (ص ۶۷) اثر کلهنه، و نیز تعدادی دیگر از آثار نسبتاً کم‌اهمیت‌تر قرون وسطا را به شمار آوریم. بین منظومه‌های کاملاً روایی و حماسه‌های صرف درباری، شماری آثار تاریخی هست که بعضی توصیفی، برخی مدیحه‌سرایی، و بالاخره قسمی تاریخ جدی است.

۱. داستان‌هایی از این نوع برای تاریخ‌نگاری اجتماعی حیرت‌انگیز است. در متون قانون مقدس مربوط به زندگی واقعی، مطلقاً ناپذیرفتنی است که دختری از طبقه بالا در قرن یازدهم، تا این حد از آزادی برخوردار بوده باشد که بتواند مرتکب چنین عملی شود، و با فردی کاست رانده ازدواج کند. این داستان احتمالاً مربوط به زمانی بسیار قدیم‌تر یعنی هنگامی است که افراد در روابط اجتماعی از آزادی بیشتری برخوردار بوده‌اند.

معروف‌ترین این گروه نوشته‌ها «اعمال هرشه» اثر بانه، که به نثر شاعرانه مصنوع نوشته شده است، و ما بعداً درباره آن صحبت خواهیم کرد (ص ۶۶۲ به بعد). «اعمال ویکره مانکه»^۱ (ویکره مانکه دوه چریته)^۲، اثر بلهنه (ص ۶۳۳ و ۶۳۴)، درباره زندگی و ماجراهای ویکره مادیتی ششم (حدود ۱۰۷۵-۱۱۲۵)، امپراتور بزرگ سلسله چالوکیه نیز از اهمیت ادبی برخوردار است. نمونه دیگری از این نوع راه چریته است که قبلاً از آن یاد کردیم. اثر دیگر نوشته نیه چندره سوری^۳، راهب فرقه جینی است به نام همیره مهاکاوه^۴، که از زمره واپسین آثار مهم ادبیات سنسکریت به شمار می‌رود. این منظومه زیبا که کمتر مورد توجه قرار گرفته، درباره زندگی همیره، آخرین شاه سلسله چاهه مانه است که به دست سلطان دهلی علاءالدین خلجی^۵، در سال ۱۳۰۱، پس از محاصره طولانی رنستهم - بهه پور^۶ (رنتمبور^۷ کنونی)، پایتخت وی، به قتل رسید. از آن جا که همیره با همه یارانش به قتل رسیدند، شاعر مجبور بود تا حدی آیین قراردادی را مخدوش سازد، لیکن با توصیف راه یافتن همیره و یارانش به بهشت، کوشید به سنت داستان‌سرایی هند پایان خوش فرجامی دهد. قسمت بیشتر منظومه گرچه عاری از زیبایی نیست و با موضوع اصلی داستان چندان ارتباطی ندارد، اما توصیف روزهای آخر زندگی پادشاه از صلابت و روشنی کامل برخوردار است.

نیه چندره تقریباً در آخر منظومه داستان فرعی جالبی آورده است. به درستی نمی‌توانیم گفت که وی خود آگاهانه نیت آن داشته است که آن رقاصه زیبا را که به نحوی غم‌انگیز می‌میرد، سمبل و نماد فرهنگ دریاری قرار دهد که به دست مهاجمان تباه می‌شود؛ به هر تقدیر، این قطعه که درست پیش از مرگ همیره قرار گرفته چنان معنی‌دار است که همان را که یاد کردیم به ذهن خواننده خطور می‌دهد. در جریان محاصره با آتش‌بس موقتی توافق می‌شود، و راجپوت‌ها می‌کوشند تا بیشترین بهره را از آن بگیرند. بر کنگره‌های حصار شهر، مجلس جشنی همراه موسیقی و رقص ترتیب داده شده است

1. The Deeds of Vikramānka

2. Vikramānka devacarita

3. Nayacandra sūri

4. Hammīra-mahākāvya

۵. حدود ۷۱۵۶۶۰ هـ.ق، فرمانروای مملکت دهلی، و سومین پادشاه (۷۱۵۶۹۵ هـ.ق) خلجی دهلی. پس از کشتن عموی خود، جلال‌الدین فیروز شاه خلجی، به سلطنت دهلی نشست. پادشاهی بسیار بی‌رحم و خونخوار بود. نسبت به شاعران و ادیبان توجهی داشت. امیرحسن دهلوی و امیر خسرو دهلوی به دربار وی منسوب بودند. - م.

6. Raṇastham-bhapura

7. Ranthambhor

و محبوب همیره، رادهادوی،^۱ برای شاه و درباریان مشغول رقصیدن است. به فاصله یک تیر پرتاب، در طرف دیگر خندق سلطان نشسته است و با علاقه‌ای خاص رقص را نظاره می‌کند. منظومه از وی به نام شاه سکاها یاد کرده است، عنوانی که در آن زمان به همه مهاجمان شمال-غرب اطلاق می‌شد. نخستین قسمت قطعه منتخب ما، بیش از حد، آراسته به صنایع بدیعی، و سرشار از جناس‌های ترجمه‌ناپذیر است، اما سبک آن هنگامی که داستان به نقطه اوج خود نزدیک می‌شود، ناگهان ساده و بی‌پیرایه می‌گردد.

«در لحظه مقرر طبال‌ها طبل‌ها را به صدا درآوردند، و عودنوازان
 نوای عود خود را ساز کردند،
 نی‌نوازان در نی‌های خود دمیدند،
 و سرودخوانان که صدایشان با نوای زیر فلوت‌ها هماهنگ بود،
 سرود شکوه و شهرت همیره دلاور را سراییدند. ...
 آن‌گاه او که سکر اندامش عشاق را مدهوش می‌کرد،
 و با نگاهی از گوشه چشم نیمه‌خمارش شور و التهابی در آنان بر
 می‌انگیخت،
 که دل درباریان را از شادی و شعف لبریز سازد،
 رادهادوی رقص، آماده برای رقص، پا به صحنه گذاشت.

شکوفه‌های لرزان انگشتانش در رقص می‌جنبید،
 و مانند جوانه‌های رز از شور و التهاب می‌لرزید. ...
 آن‌گاه که نوک انگشتان را همچون حلقه‌ای خم می‌کرد،
 لطف و زیبایی‌اش چندان بود که دیگر دختران چونان کنیزکانش به
 شمار می‌رفتند.
 ماه که به صورت حلقه‌هایی زیبا بر گوشش می‌لرزید گفت:
 صورت تو همانند من است و دام فریبی است حتی برای فرزندگان!
 و همچنان که می‌رقصید، قلب جوانانی را که به او نظاره می‌کردند،
 به هیجان و تپش درمی‌آورد -
 قلب‌هایی که همچون دانه‌های کافور در زیرپاهایش فرو می‌افتاد. ...
 با حرکات بدنش، گردنبد بر نوک پستان‌های لغزان می‌لرزید،

مانند نیلوفری که بر نوک قویی قرار گرفته باشد،
هنگامی که در حین رقص، بدنش را نظیر کمانی به عقب خم کرد،
زلفان بافته‌اش مانده زه کمانی تا پاشنه‌اش فرو می‌افتاد. ...

و همچنان که می‌رقصید، با ضرب هر آهنگی
پشتش را سوی شاه سکاها که در پایین نشسته بود می‌کرد.

آن‌گاه سلطان خشمگین به حاجب خود گفت:
هیچ کمانداری هست که بتواند او را نشانه تیر خود کند؟
برادرش پاسخ داد: شاه! تنها یک تیرانداز است که او را قبلاً به
زندان افکنده‌اید.
نامش اودانه سیمهه، و یگانه کسی است که از عهده این کار برخواهد
آمد.

به دستور شاه بی‌درنگ او را فراخواندند، پابند از او برداشتند،
و آن خائن را جامه زیبایی پوشانیدند، و با مهر و محبت خلعتش را
مضاعف ساختند.
و چون این‌گونه جامه بر تنش راست کردند، کمانی را که جز او
هیچ‌کس قادر به کشیدنش نبود به دست گرفت،
و آن گنهکار او را، مانند شکارگری که گوزنی ماده را به تیر زند، به
خاک هلاک افکند.

بر اثر ضربه تیر رقاوه سرنگون شد و در خندق فرو افتاد،
همانند برقی که از آسمان فرو افتد»^۱ [۳۷].

درام

مبدأ و خاستگاه تئاتر هندی هنوز روشن نیست. با این حال مسلم است که حتی در عصر
ودایی هم نمایش‌های دراماتیک به نوعی اجرا می‌شده است، و در منابع قدیمی به شبیه
درآوردن در جشن‌های افسانه‌های مذهبی، ظاهراً تنها به صورت رقص و لال‌بازی

۱. این تشبیه چندان مبالغه‌آمیز هم نمی‌باشد، زیرا رقاوه سراپا غرق در جواهراتی بود که در پرتو نور خورشید
می‌درخشید.

اشاراتی گذرا شده است. بعضی نویسندگان، عناصر مشترکی میان تئاتر کلاسیک یونانی و هندی مشاهده کرده‌اند. پرده انتهای صحنه یونیکا^۱ خوانده می‌شد که صورت مصغر کلمه‌ای است که یونانیان را در هند عموماً بدان نام می‌خواندند. دست کم یکی از نمایشنامه‌های هندی موسوم به اربا^۲ کوچک گلین، (ص ۶۵۴) مشابهتی ظاهری به کمدی یونانی متأخر در مکتب مناندر دارد. ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم این امکان را نادیده بگیریم که کمدی‌های یونانی که در دربار شاهان یونانی-باکتریایی در شمال-غرب هند اجرا می‌شده‌اند، شاعران گمنام هندی را الهام بخشیده باشند تا نمایش‌های عامیانه خود را به صورت هنری دریاری تکامل بخشند.

درام‌های موجود سنسکریت متعدد و متنوعند، و نمایش‌های کوتاه یک‌پرده‌ای تا نمایش‌های مفصل ده‌پرده‌ای را شامل می‌شوند. نمایش را معمولاً گروه‌هایی از بازیگران حرفه‌ای - اعم از زن و مرد - اجرا می‌کردند، لیکن بازیگران ذوق‌ورز غیرحرفه‌ای نیز ناشناخته نبودند، چرا که گاه و بیگاه به شاهان و بانوان حرم اشاراتی می‌یابیم که در کاخ سلطنتی به اجرای نمایشنامه‌ها می‌پرداخته‌اند. تماشاخانه همیشگی و منظمی وجود نداشت، هر چند گویند که یکی از غارهای راه‌گره (ص ۲۶۹) مخصوصاً برای اجرای نمایش ساخته و پرداخته شده بود. نمایشنامه‌ها هم به صورت خصوصی و هم نیمه‌خصوصی در کاخ‌ها یا خانه‌های ثروتمندان اجرا می‌شد، یا در حیاط معابد، در روزهای جشن به معرض تماشای عموم گذاشته می‌شد.

پرده‌ای (یونیکا) صحنه (رنگه)^۲ را از قسمت عقب (نپتیه)^۳ جدا می‌کرد، و از همین جا بود که بازیگران وارد صحنه می‌شدند. بین صحنه و تالار تماشاچیان پرده‌ای وجود نداشت. صحنه فاقد منظره و چشم‌انداز، و دارای اثاث و وسایل بسیار اندکی بود، لیکن نبود این هر دو را زبان اشاره فوق‌العاده تکامل‌یافته رقص جبران می‌کرد که در این زمینه قبلاً سخن گفته‌ایم (ص ۵۶۶ و ۵۶۷). از حرکت هر قسمتی از بدن برای شرح و بیان داستان کمک گرفته می‌شد. و تماشاچیان فرهیخته و آموزش‌دیده از روی حرکت‌های قراردادی دست‌ها و پاها، اعضای بدن و تغییرات چهره درمی‌یافتند که مثلاً شاه در ارباهاش نشسته است، یا قهرمان زن داستان دارد آهوی دست‌آموز خود را نوازش می‌کند. جامه‌های باشکوه بازیگران برحسب ضوابط و قواعد خاص ترتیب داده می‌شد، بنابراین قهرمانان مرد و زن، خدایان، دیوان و شخصیت‌های منفی، بی‌درنگ از روی

لباس و آرایش خود شناخته می‌شدند.

نمایش که عموماً با نیایشی به درگاه یک یا چند تن از خدایان آغاز می‌شد، پیش‌درآمدی داشت که در آن بازیگر اصلی و صحنه‌پرداز (سوتره‌دهاره)^۱ به شوخی با زنش، بازیگر اصلی زن، دربارهٔ علت نمایش و کیفیت و ماهیت نمایشی که می‌بایست اجرا شود گفت‌وگو می‌کردند.^۲ مکالمات اصلی نمایش به نثر بود، اما در هر جا، ضمن گفت‌وگو اشعاری نیز خوانده می‌شد که معمولاً به صورت دکلمه یا قرائت آهنگین بود، اما هیچ‌گاه به آواز خوانده نمی‌شد. در این مورد سلیقهٔ هندیان باستان با ذوق امروزی هند که خواستار آوازهای زیاد در نمایشنامه و فیلم‌هاست، متفاوت بود. وحدت‌های کلاسیک رعایت نمی‌شد، و ممکن بود بین یک صحنه با صحنهٔ بعد از لحاظ زمانی سال‌ها، و از لحاظ مکانی هزارها کیلومتر فاصله باشد؛ لیکن در هر صحنه (پرده) وحدت زمان و مکان رعایت می‌شد. اگر از این لحاظ، قواعد و سنن نمایشی هندی با قراردادهای نمایشی اروپای کلاسیک تفاوت داشت، از جهت ممنوعیت نشان دادن خشونت در صحنه با آن در توافق بود، هر چند گاهی این و مقررات دیگر نادیده گرفته می‌شد. غالباً هر پردهٔ نمایش، مقدمه یا پیش‌درآمدی (پروشکه)^۳ داشت که در آن یک یا دو بازیگر صحنه را می‌چیدند و خلاصهٔ پرده‌های قبل را بیان می‌کردند.

سنت و عرف هندی در تئاتر، نیز مانند ادبیات، تراژدی را مجاز نمی‌شمرد؛ صحنه‌های غم‌انگیز و تأثرآور به حد کافی عمومیت داشت، اما پایان کار همواره شادی‌آور و مسرت‌بخش بود. از دید اروپایی، اصرار بر این‌که نمایش یا داستان همیشه به خوشی و خرمی پایان پذیرد، غالباً به این منجر می‌شد که امری غیرطبیعی به طرح نمایشنامه یا داستان به زور تحمیل شود. تماشاگر قدیم هندی هرچند از تراژدی بیزار بود، نمایشنامه‌های ملودرام و رقت‌انگیز را دوست می‌داشت. اگرچه نوع عواطفی که نویسندۀ هندی در صدد برانگیختن آن بود، از لحاظ نظری، عواطف تصعید یافته و تصفیه شده بود (ص ۶۱۹ و بعد)، عملاً در نمایشنامه‌های سنسکریت، آن‌قدر صحنه‌های ملودرام و تأثرانگیز وجود داشت که تماشاگران حساس هندی غالباً چنان متأثر می‌شدند

1. Sūtradhāra

۲. گوته از روی ترجمهٔ سر ویلیام جونز از شکونتلا با این قاعده آشنایی یافت، و از آن در پیش‌درآمد نمایشنامهٔ فاروست خود استفاده کرد.

3: praveśaka

که اشک از دیده فرو می‌باریدند. قهرمانانی شریف برای جنایاتی که هرگز مرتکب نشده‌اند، به محل اعدام برده می‌شوند، درحالی‌که داستان بی‌گناهی خود را برای زنان و فرزندان گریان خود بیان می‌کنند، فقط برای آن‌که در آخرین لحظه از مرگ نجات یابند. زنان نگویند بختی را شوهرانشان به ناحق از خانه خویش می‌رانند. کودکانی که مدت‌ها گمشده و سرگشته بوده‌اند، در آخرین پرده نمایشنامه به اولیای خود می‌پیوندند. نظریه‌پردازان و در رأس آنان بهرته^۱ (ص ۵۶۶) هر چه می‌خواهند بگویند، احساس درام هندی گرم و زنده، و گاه تاحدی یادآور آثار نویسندگان مردم‌پسند انگلستان قرن گذشته بوده است.

نویسندگان هندی نیز مانند نمایشنامه‌نویسان یونانی و عصر الیزابت، عموماً موضوع اثر خود را از منابع قدیمی می‌گرفتند، و آن را آزادانه با اوضاع و احوال روز و زمان منطبق می‌ساختند. افسانه‌های خدایان و قهرمانان گذشته، منبعی پایان‌ناپذیر برای موضوع‌های نمایشی بود. نمایشنامه‌هایی هم در حول و حوش موضوع‌های غیرمذهبی و قصه‌های عامیانه نوشته می‌شد. نمایشنامه‌هایی درباره آیین مملکتداری که بر اساس استفاده بسیار آزاد از سرگذشت شاهان تاریخی گذشته نوشته شده است، یا کمدی‌های ملایمی در مورد توطئه‌ها و دسیسه‌های حرمسرا، که در آن قهرمان یا شاه موفق می‌شود میان ملکه اصلی که دل خویش را بر ضد قهرمان زن داستان – دختر خدمتگزاری که معمولاً شاهزاده خانمی است در لباس مبدل – سخت کرده است و نمی‌گذارد به مقام شهبانویی به بستر شوهرش راه یابد، آشتی دهد. همچنین، نمایشنامه‌های تمثیلی نیز وجود دارد که در آن قهرمانان یا اشخاص نمایشنامه، مظهر فضایل و رذایلی هستند که تشخیص یافته‌اند، و بالاخره، نمونه‌هایی چند نیز از نمایشنامه‌های لوده (فارس) از هند قدیم برجای مانده است. نظریه‌پردازان نمایشنامه‌ها را برحسب سبک و طولشان به بیش از دوازده گروه تقسیم کرده بودند.

در بیشتر انواع نمایشنامه‌ها، وجود یک قهرمان مرد (نایکه) و یک قهرمان زن (ناییکا)^۲ و نیز چهره‌ای رذل و شرور (پرتینایکه)^۳ از ضروریات است. یکی دیگر از شخصیت‌های نمایشنامه، ویدوشکه است که با کارهای مضحک آرامش‌پدید می‌آورد؛ وی معمولاً برهمنی است زشترو و ناقص‌الخلقه که از یاران وفادار قهرمان اصلی داستان است، و مظهر شوخی و لودگی به شمار می‌رود. یکی دیگر از قهرمانان ثانوی که فقط در

1. Bharata

2. nāyikā

3. pratināyaka

یکی یا دو تا از نمایشنامه‌های موجود توجه نظریه‌پردازان را جلب کرده و یته^۱ است که مردی فرهیخته، اما کوتاه‌بین‌ترین آدم روزگار است که با قهرمان داستان دوست می‌شود، و تا حدی شبیه طفیلی در کم‌دی کلاسیک یونانی است.

قدیم‌ترین نمایشنامه‌های هندی که قطعاتی از آن‌ها باقی مانده است، نمایشنامه‌های اشوگوشه (ص ۶۱۲) است که دست‌نویس‌های آن‌ها در شنزارهای صحرای آسیای مرکزی محفوظ به دست آمده است. کهن‌ترین نمایشنامه‌های کامل موجود احتمالاً نمایشنامه‌های منسوب به بهاسه^۲ است که ظاهراً قدیمی‌تر از آثار کالیداس می‌باشند هرچند در این باره میان خبرگان اتفاق نظر وجود ندارد. از سیزده نمایشنامه باقیمانده از بهاسه، چند اثری مخصوصاً «رؤیای واسودتا»^۳ (سوپنه واسوده) و «سوگندهای یوگندهراینه»^۴ (پرتیجنا یوگندهراینه) بسیار ارزشمندند. بهاسه نیز تعدادی نمایشنامه‌های کوتاه بر مبنای داستان‌های حماسی به سبکی ساده ولی جاندار نوشت. امروزه هم نمایشنامه‌های او نخستین مدخل برای کسانی است که به مطالعه درام سنسکریت می‌پردازند. وی در نشان دادن احساسات قهرمانان سرآمد است، و با مهارت کامل شخصیت‌های نمایش خود را فردیت می‌بخشد. وی بارها قواعد نظریه نمایشی اخیر را، با نمایش خشونت در صحنه‌ها نقض کرد.

در ادبیات سنسکریت نیز مانند ادبیات انگلیسی، بزرگ‌ترین شاعر عموماً بزرگ‌ترین نمایشنامه‌نویس نیز هست. از کالیداس سه نمایشنامه بر جای مانده است: مالویکا واگنی‌میتره^۵ که کم‌دی‌ای است درباره دسیسه‌های حرمسرا و حوادث آن به دوران شونگه مربوط می‌باشد؛ «دلیری اوروشی را می‌برد»^۶ (ویکرموروشی)،^۷ که داستان کهن عشق پوروروش و اوروشی (ص ۵۹۷ به بعد) را باز می‌گوید؛ و «بازشناختن شکونتلا»^۸ (ابهی‌جانه شکونتلا).^۹ نمایشنامه اخیر در همه ادوار شاهکار کالیداس به شمار رفته و لذا شایان توجه خاص است. طرح داستان بر عصر افسانه‌ها گذاشته شده است، یعنی آن زمانی که خدایان و آدمیان، مانند روزگاران بعد این همه از یکدیگر جدا نبودند. در این جا ما تقریباً ترجمه کامل پرده پنجم و خلاصه‌ای از پرده‌های دیگر را نقل می‌کنیم.

1. vita

2. Bhāsa

3. The Dream of Vāsavadattā

4. Svapnavāsavadatta

5. Yaugandharāyaṇa's Vows

6. Pratijñāyauḡandharāyaṇa

7. Mālavikā and Agnimitra

8. Urvaśi Won by Valour

9. Vikramorvaśī

10. Recognition of Śakuntalā

11. Abhijñānaśakuntalā

نمایشنامه با این صحنه آغاز می‌شود که شاه دوشینته،^۱ آهوپی را تا مجاور صومعه‌ای در جنگل دنبال می‌کند. در آن‌جا از ارا به‌اش فرود می‌آید تا به راهبان صومعه و کنوا^۲ی فرزانه ادای احترام کند. اما کنوا در خانه حضور ندارد، و شاه با ناختری‌اش، شکونتلا، فرزند نامشروع منکا، پری دریایی (ص ۴۷۰) ملاقات می‌کند. دختر که از وجود زنبوری به هراس افتاده است، سراسیمه وارد صحنه می‌شود، و پادشاه دلیر وی را از زحمت زنبور می‌رهاند. طبیعی است که پادشاه به عشق دختر گرفتار می‌آید، و دختر نیز با حجب تمام، عشق متقابل خود را به شاه ابراز می‌دارد. در پرده دوم سخن از درد و محنت عشق پادشاه است. ولی وی نمی‌تواند در غیاب پدرخوانده شکونتلا از وی خواستگاری کند، از این رو ناچار در مجاورت صومعه، به بهانه دفاع از آن در برابر فیلان وحشی و دیوان و غولان باقی می‌ماند. پرده سوم وصف شکونتلاست که از درد عشق ضعیف و بیمار شده است. او احساسات خود را به دوست خود - آنه‌سویا^۳ و پری‌یم‌ودا^۴ - اعتراف می‌کند، و آنان او را متقاعد می‌کنند که نامه‌ای به شاه بنویسد. هنگامی که دختر مشغول نامه‌نگاری است، شاه که همه سخنان آن‌ها را از پیشه مجاور شنیده است به صحنه می‌آید، دوستان شکونتلا خارج می‌شوند، شاه حلقه انگشتری نامزدی به دختر می‌دهد، و با قبول قول متقابل یکدیگر به رسم گاندهروه (ص ۲۴۶) با هم ازدواج می‌کنند.

در پرده چهارم، پادشاه که برای رسیدگی به امور مملکت به پایتخت فرا خوانده شده است، شکونتلا را ترک می‌کند. کنوا هنوز به صومعه بازنگشته است. در این میان راهب بزرگ سودایی مزاجی به نام دورواسس،^۵ به صومعه می‌آید، و در نتیجه غفلتی خیالی، شکونتلا را نفرین می‌کند، و می‌گوید شوهرش او را فراموش خواهد کرد، مگر این که دوباره انگشتری‌ای را که به وی داده است ببیند. در این موقع کنوا از سفر بازمی‌گردد. وی از قبل از ماجرا آگاه شده است، و تصمیم می‌گیرد شکونتلا را که اکنون باردار است به دربار پادشاه بفرستد. شکونتلا در صحنه‌ای آکنده از تأثیر پدرخوانده و دوستانش را ترک می‌کند، و در مراقبت دو راهب جوان، و همراهی راهبه‌ای سالخورده به نام گوتمی،^۶ به پایتخت رهسپار می‌شود. پرده پنجم، دربار دوشینته را نشان می‌دهد. شکونتلا حجاب پوش، همراه ملازمانش به دربار وارد می‌شود. وی با شاه از عشق و ازدواجشان سخن می‌گوید، و همراهان نیز بر گفته‌های او گواهی می‌دهند، لکن نفرین دورواسس موجب شده است که یاد و خاطره وی به کلی از ذهن شاه زدوده شود، و پادشاه به هیچ وجه او را نمی‌شناسد.

1. Duṣyanta

2. Kanva

3. Anasūyā

4. Priyamvadā

5. Durvāsas

6. Gautamī

گوتمی، دایه شکونتلا: دخترم! کمرویی خود را لحظه‌ای کنار بگذار، و حجاب از روی بگیر. آن‌گاه اعلاحضرت تو را خواهد شناخت. (شکونتلا روبندش را برمی‌دارد).

شاه (به شکونتلا می‌نگرد، با خود می‌گوید): آه! این دختر زیبا، مجسمه‌ای بدون نقص از زیبایی به من پیشکش می‌شود، ولی من یادم نیست که با وی عروسی کرده باشم، و قلبم هیچ گواهی نمی‌دهد. من دودلم، مانند زنبوری که هنگام صبح نمی‌تواند گل یاس پر از شبنم را بمکد یا از آن چشم پیوشد. من اکنون نه می‌توانم از این دختر بهره بگیرم، و نه می‌توانم او را رها کنم. (به فکر فرو می‌رود).

دربان (آهسته): چقدر اعلاحضرت به قانون مقدس احترام می‌گذارند! چه کسی در پذیرفتن چنین زیارویی که چنین آسان به دست آمده، تردید خواهد کرد؟
شارنگروه^۱ (یکی از راهبان): شاه! چرا چنین خاموشید؟

شاه: ای راهب محترم! من دارم همه محتویات مغزم را می‌کاوم، ولی هیچ به یادم نمی‌آید که با این بانوی محترم عروسی کرده باشم. چگونه می‌توانم او را بپذیرم... به‌خصوص که از ظاهرش پیداست باردار است.

شکونتلا (با خود): آه، خدایا! پادشاه اصلاً تردید دارد که ما ازدواج کرده‌ایم! وای بر من و امید و آرزوهای بلندپروازانه‌ام.
شارنگروه: پس او را قبول نمی‌کنید!

به‌راستی آن فرزانه درخور سرزنش شماست،
زیرا او به دختر نگونبخت خویش احترام می‌گذارد،
او ثروتی را که حضرت عالی از او دزدیدید به شما می‌بخشد،
و با دزدی به‌سان آدمی شریف رفتار می‌کند!

شاردوته^۲ (راهب دیگر): شارنگروه، خاموش باش. (رو به شکونتلا):
شکونتلا! آنچه گفتنی بود به شاه گفتیم، و اعلاحضرت نیز پاسخ خویش را داد. اکنون اختیار با توست. باید چیزی بگویی که او را متقاعد کنی.
شکونتلا (با خود): چه می‌توانم بگویم! وقتی عشق او تا این حد فروکش کرده است، چه

فایده‌ای دارد که آن را به یادش آورم! آنچه اینک بر آن یقین دارم این است که آدم بدبختی هستم! (با صدای بلند). اعلا حضرت! (در این جا صدایش از اوج می‌افتد) حتی اگر در این که با من ازدواج کرده‌ای مردد باشی، این طریقی نیست که باید مرا بپذیری. من طبعاً دختری خوش‌قلبم. آیا این درست است که در صومعه پدرم با من عهد یبندی و سپس مرا فریب دهی، و اکنون با چنان سخنان درشتی مرا از خویشتن برانی؟

شاه (دست‌هایش را به گوش‌های خود می‌گذارد): ای وای!

چرا سعی داری که خانواده خود را بدنام کنی،
و مرا به تباهی بکشانی،
همچون رودی که بر کناره‌های خود می‌کوبد،
آب خویش را گل‌آلود می‌سازد، و درختان ساحلش را نیز می‌شکند.

شکونتلا: بسیار خوب! اگر واقعاً فکر می‌کنی من همسر کس دیگری هستم، با نشان دادن این نشانه، تردید را از خاطرت می‌زدایم!
شاه: فکر بسیار خوبی است!
شکونتلا (انگشتش را لمس می‌کند) و می‌گوید: «آه، ای خدای بزرگ، انگشتی در انگشتم نیست! (مضطربانه به گوتمی نگاه می‌کند).
گوتمی: گمان می‌کنم هنگامی که آبتنی می‌کردی از انگشت لغزیده و افتاده باشد.
شاه (با لبخند)، این ضرب‌المثل معروفی است که می‌گوید: «زن همیشه برای هر چیز پاسخی در آستین دارد».

شکونتلا: باز سرنوشت با من به دشمنی برخاسته است. چیز دیگری می‌خواهم بگویم.
شاه: بسیار خوب، بگو، من گوش می‌دهم.
شکونتلا: یادتان می‌آید آن روزی که بر لب آبگیر نشسته بودیم، و با برگ نیلوفر جامی درست کردید و آن را پر آب ساختید.
شاه: ادامه بده.

شکونتلا: در این هنگام آهوی دست‌آموز من، دیرگه‌پانگه، پیش آمد و شما جام آب را به سوی او گرفتید و سعی کردید او را به جانب خود بکشانید، و با ملایمت گفتید نخستین جرعه آب را از دست شما خواهد نوشید، اما او به شما نزدیک نشد، زیرا شما رانمی‌شناخت.

از این رو، من او را گرفتم، و او آب از دست من نوشید، و شما خندیدید و گفتید: «کند
همجنس با همجنس پرواز! — هر چه باشد شما هر دو فرزند جنگلید!»
شاه: این ها سخنان دروغ و شیرینی است که زنان فریکار مردان دنیا را با آن ها می فریبند!
گوتمی: ای شاه بزرگ! زبیده شما نیست که چنین چیزی بگوید. این دختر در صومعه
روحانیان تربیت یافته است و چیزی از دروغ و فریب نمی داند.
شاه: ای پیرزن! حتی در میان پرندگان و بهایم، مادینه گان نیازی ندارند که درس فریفتاری
بیاموزند،

چه رسد به او که از قدرت عقل برخوردار است،
فاختگان پیش از آن که پرواز گیرند،
نخست اطمینان می یابند که پرندگان دیگر جو جگانشان را بزرگ
می کنند!

شکونتلا (با خشم): ای فراموشکار بی رحم! تو همه را مانند خود می پنداری! آیا منافقی
بزرگ تر از او دیده اید! تو در لباس راستی چون چاهی هستی که روی آن را با علف و پوشال
پوشانیده باشند، یا گرگی به لباس میش درآمده باشد!
شاه (با خود): خشم این دختر نباید ساختگی باشد. این رفتار او مرا دودل کرده است.

او حتماً می اندیشد که روح من به خاطر فراموشی اش،
و از آن که به عشق پنهانی مان اذعان ندارد، روحی شریر است.
از ابروان گره کرده و چشمان از خشم به خون نشسته اش
کمان رب النوع عشق به دو نیمه شده است.

(با صدای بلند): ای دختر! از رفتار و اخلاق و کردار شاه دوشسته همه باخبرند، و هیچ کس
از آنچه تو می گویی سخنی نشنیده است.
شکونتلا: که این طور! اینک من زنی بدکاره و حيله گر شده ام، و این همه به خاطر آن
است که به خاندان پورو اعتماد ورزیدم، و به دام مردی گرفتار آمدم که عسل در دهان و زهر
در دل داشت. (بادامنش صورت خود را می پوشاند و گریستن آغاز می کند).
شارنگروه: به این ترتیب تو باید سزای حماقت را ببینی، کسی که جلو هوس های خود را
ن تواند گرفت، عاقبتش همین است.

انسان پیش از آن که با کسی، خاصه در خفا،
عشقبازی کند، باید سخت بیندیشد.
دوستی با کسانی که از قلبشان آگاه نیستیم،
دیری نمی‌گذرد که به نفرت و بیزاری بدل می‌شود.

شاه: ای راهب، چه می‌گویی، آیا به آنچه این زن می‌گوید آن اندازه اعتماد داری که مرا با
سخنان ملامت‌بارت سرزنش کنی؟
شارنگروه (با سرزنش): شما سخنان را وارونه می‌شنوید!

سخن کسی که از آغاز زندگی هرگز فریب و نیرنگ نیاموخته،
وزن و ارجی ندارد،
اما آنان که در فن دروغگویی و تزویر استاد شده‌اند،
قدرت آن دارند که دم از حق و حقیقت بزنند!
شاه: ای راهب بزرگوار! اگر محض مباحثه قبول کنیم که من چنینم که تو می‌گویی، از
فریفتن این زن مرا چه عاید می‌شود؟
شارنگروه: تباهی نصیب می‌بری.
شاه: هیچ‌کس باور نمی‌کند که شاهی از خاندان پورو در صدد تباهی خویش باشد.
شاردوته: شارنگروه! فایده بحث با او چیست؟ ما فرمان استادمان را به جای آوردیم،
اکنون وقت آن است که بازگردیم. (بعد شاه را مخاطب می‌سازد):

اعلیحضرتا! این همسر توست؛
او را بپذیر یا بیرون کن!
چه شوهر هرگونه حقی به زن خود دارد.

(رو به گوتمی): بیا برویم گوتمی! (آنها به سمت در می‌روند).
شکونتلا: آه، اکنون که این دروغگوی دغلکار مرا فریب داده است، شما مرا ترک نکنید!
(به دنبال آنها به راه می‌افتد).
گوتمی (مکث می‌کند): شارنگروه! بنگر، شکونتلا! من با آه و ناله و زاری دنبال ما

می آید. اکنون که شوهر سنگدلش او را طرد کرده است، دخترک من چه خواهد کرد؟
شارنگروه (با چهره‌ای عبوس به عقب می‌نگرد): ای هرزه، اکنون آزاد آزادی! (شکونتلا
از ترس می‌لرزد).
شارنگروه: شکونتلا، گوش کن!

اگر تو آنی که پادشاه می‌گوید،
تو مطرود خانواده‌ات هستی، و پدرت را با توکاری نیست،
اما اگر راست می‌گویی و پاکدامنی، در خانه شوهرت بمان.
زیرا بندگی کردن در خانه شوهر برایت بهتر است.
تو باید این جا بمانی، و ما باید برویم.

شاه: ای راهب بزرگ! چرا این زن را اغفال می‌کنید؟

ماه نیلوفرهایی را که شب گل هایشان باز می‌شود بیدار می‌کند،
و خورشید آن‌ها را که روز گل هایشان می‌شکفت.
طریق مرد خوشتندار آن است
که با زن دیگری سروکار نداشته باشد.

شارنگروه: وقتی که اعلیحضرت چنان خاطره کوتاهی از کارهای گذشته‌اش داشته باشد،
باید هم از ارتکاب گناه بهراسد!
شاه (به پرستار بزرگ):^۱ من راست و دروغ، صواب و خطای این کار را از شما می‌پرسم.
نمی‌دانم که من فراموش‌کارم،
یا این زن دروغ می‌گوید؟
آیا زن خویش را رها کنم؟
یا بالمس زنی دیگر مرتکب گناه شوم؟

۱. این راهنمایی را ما اضافه کرده‌ایم، ولی بقیه از کالیداس است. نمایشنامه‌های سنسکریت، به علت داشتن راهنمایی‌هایی برای بازیگران، با نمایشنامه‌های قدیم یونانی به نحو چشمگیری در تضاد هستند.

پرستار بزرگ (اندیشمندانه): اگر رای مرا می‌خواهید، این است آنچه من می‌اندیشم.
شاه: بزرگوار! فرمان دهید، اطاعت می‌کنم.

پرستار بزرگ: بگذارید این زن تا زمانی که فرزندش را به دنیا می‌آورد در خانه من بماند. اگر پرسید چرا، دلیل من این است: مدت‌ها قبل ستاره‌شناسان پیشگویی کردند که نخستین پسر تو امپراطور جهانی خواهد بود. اگر پسر دختر راهب پس از تولد، نشانی‌هایی را که چنین پادشاهی باید داشته باشد داشت، باید به شکونتلا تبریک بگویی و او را به حرم خویش پذیری. اگر غیر از این بود او را به خانه پدر روانه کن.

شاه: آنچه را استاد صلاح می‌داند با کمال میل می‌پذیرم.

پرستار بزرگ (خطاب به شکونتلا): دخترم، بیا، بیا با من برویم.

شکونتلا: ای زمین! ای مادر مقدس! بشکاف و مرا در دامن خود جای بده. (به دنبال پرستار بزرگ راه می‌افتد و می‌رود. راهبان نیز صحنه را ترک می‌کنند، و پادشاه که خاطره‌اش را نفرین راهب مغشوش ساخته است، به شکونتلا می‌اندیشد) [۳۸].

دیری نمی‌گذرد که پرستار بزرگ بازمی‌گردد. هنگامی که وی شکونتلا را به خانه‌اش می‌برده است، ناگاه شبی از آسمان فرود می‌آید و شکونتلا را با خود به آسمان می‌برد. این شیخ مادرش، منه‌کا، پری دریایی بود که آمده بوده است او را به خانه والدین حقیقی‌اش ببرد تا دوران بارداری را در آن‌جا بگذرانند.

در پرده ششم دو پاسبان و یک ماهیگیر دیده می‌شوند. ماهیگیر حلقه انگشتی گران قیمتی در شکم یک ماهی پیدا کرده است. او را به تصور این که مرتکب سرقتی شده است، به حضور شاه آورده‌اند. دوشینته به محض دیدن انگشتی آن را بازمی‌شناسد، و به خاطر می‌آورد که همان انگشتی است که به شکونتلا داده بوده است. در دم حافظه‌اش بازمی‌گردد. اما شکونتلا ناپدید شده است. شاه مدتی یکسره خود را به غم و اندوه می‌سپارد، زیرا هم‌زنش را از دست داده و هم‌بی‌وارث مانده است. اما دیری نمی‌گذرد که غم و اندوهش را در عملیات جنگی فراموش می‌کند، زیرا ماتلی، اربابان ایندرا، برایش پیام می‌آورد که در جنگ طولانی میان خدایان و دیوان به کمک او نیاز افتاده است.

صحنه آخر، چند سال بعد در دامنه‌های پایینی بهشت، در صومعه ماریچه، فرزانه آسمانی قرار داده شده است. دوشینته که فاتح از جبهه جنگ بازمی‌گردد، در بین راه پسر کوچکی را می‌بیند که شجاعانه با بچه شیر رام شده‌ای کشتی می‌گیرد. پادشاه ارباب‌اش را متوقف می‌سازد تا پسر را به خاطر شجاعت و نیرومندی‌اش آفرین گوید. به وی گفته می‌شود که این پسر بهارته، فرزند شکونتلاست. عشاق به هم می‌رسند و همه چیز حسن ختام می‌یابد.

شکونتلا را می‌توان از بسیاری جهات با کم‌دی‌های شبانی شکسپیر قیاس کرد، و صومعه کنوا یقیناً از جنگل آردن^۱ بسیار دور نیست. طرح نمایشنامه، مانند بسیاری از نمایشنامه‌های شکسپیر، به بخت و اقبال، و نیز قوای فوق‌طبیعی وابسته است که یقیناً از دید تماشاگرانی که کالیداس برای آن‌ها می‌نوشته، کاملاً پذیرفتنی بوده است. شخصیت‌های نمایشنامه، حتی کوچک‌ترین آن‌ها، افرادی هستند که جزئیات و دقایق شخصیتشان به‌خوبی ترسیم شده است. در قسمتی که در بالا نقل کردیم، دو راهب که جز آنچه ذکر شد نقش دیگری در نمایشنامه ندارند، دارای تفاوت‌های بارز و آشکار با یکدیگر هستند. شنگروه مردی است دلیر و درستکار، و از این‌که بدی‌ها و شرارت‌های بزرگان و بلندپایگان را صریحاً بر زبان آورد، پروایی ندارد، اما در درستی و راستی سختگیر و خشن است. از طرف دیگر، شاردوته در همان دو سه جمله‌ای که بر زبان می‌راند ضعف خود را آشکار می‌سازد، و نشان می‌دهد از این‌که خود را به مخاطره اندازد احتراز دارد. کالیداس ادعای واقع‌پردازی ندارد، لیکن گفت‌وگوهای او خیلی زنده و سراسر است. در حقیقت گفت‌وگوهای بهترین نمایشنامه‌های سنسکریت، کلاً مبتنی بر گویش محلی و پر از عبارت‌های اصطلاحی و ضرب‌المثل است. تماشاگران هندی خواستار برخورد احساسات و عواطف که جوهر اساسی درام اروپایی را تشکیل می‌دهد، نیستند، اما کالیداس کاملاً توانسته است چنین برخوردهای عاطفی را به نحو مؤثری نشان دهد. زیبایی و ارزش نوشته‌هایش در هر ترجمه‌ای خدشه می‌پذیرد، اما معدود کسانی که می‌توانند آثار او را به زبان اصلی بخوانند، در این نکته تردید ندارند که او در مقام هم شاعر و هم درام‌نویس، یکی از بزرگ‌ترین مردان جهان بوده است.

درام‌نویسان بسیار دیگری هم بوده‌اند که اینک ما به ذکر چند تنی از آنان می‌پردازیم. شودرکه^۲ که به احتمال تقریباً هم‌زمان با کالیداس می‌زیسته، تنها یک نمایشنامه از خود به‌جا گذاشته است، و آن اربانه سفالی کوچک (مریچه‌که‌تیکه)^۳ نام دارد. این اثر واقع‌بینانه‌ترین نمایشنامه هند است، و در آن کلاف سردرگم داستان درهم‌پیچیده

۱. Forest of Arden، جنگلی در شمال ولایت واریکشر در انگلستان است که قسمت اعظم فضای نمایشنامه آن طور که بنخواهید اثر شکسپیر را در بر می‌گیرد. - م.

2. Sūdraka

3. Mṛcchakatika

به تدریج از هم باز می شود که آکنده از ظرافت و مشحون از تحرک است. موضوع آن عشق برهمن تهیدستی به نام چارودته، به روسپی بزرگواری موسوم به وستنه سنا می باشد. این داستان که با توطئه چینی سیاسی درهم بافته شده است، به سرنگونی پالکه،^۱ شاه ضعیف النفس می انجامد. نمایشنامه دارای یک صحنه جاندار محاکمه است که پس از آن، قهرمان داستان در آخرین لحظه از کشته شدن رهایی می یابد. این نمایشنامه از لحاظ توصیف های واقع پردازانه اش از زندگی شهری، و از نظر خیل شخصیت های کوچکش که جملگی با مهارت و استادی و فردانیت توصیف شده اند، ستایش انگیز است. این نمایشنامه به صورت ترجمه بارها در صحنه تئاترهای اروپایی اجرا شده است، و تماشاگران غربی بیش از هر نمایشنامه دیگر هندی از آن تمجید و ستایش کرده اند.

ویشاکهدته^۲ (قرن ۶ م؟) نمایشنامه نویس مسائل سیاسی بود. یگانه نمایشنامه کاملی که از وی به جا مانده «انگشتی خاتم وزیر»^۳ (مودراراکشه)^۴ است که درباره نقشه های چانکیه زیرک و سیاس (ص ۷۶)، برای برهم زدن توطئه های راکشسه، وزیر آخرین شاه سلسله ننده، و بر تخت نشاندن چندره گوپته از سلسله ماوریه به جای وی می باشد. طرح نمایشنامه فوق العاده درهم پیچیده است، لیکن به صورتی ماهرانه و استادانه از کار درآمده، و نمایشنامه چنان به زیبایی ساخته شده است که مانند ارابه سفالی کوچک، به صحنه ترحم انگیزی ختم می شود که در آن یکی از بازیگران اصلی در آخرین لحظه از به دار آویخته شدن نجات می یابد. نمایشنامه دیگری از ویشاکهدته، «ملکه چندره گوپته» (دوی چندره گوپته)^۵ نام دارد که هدفش بازگفتن داستان به قدرت رسیدن چندره گوپته دوم است (ص ۹۶)، و تنها قسمت هایی از آن در دست است.

سه نمایشنامه هم به هرشه، شاه بزرگ (ص ۱۰۰ و بعد)، نسبت داده شده، اگرچه ممکن است از نویسندۀ دیگری باشد که به نام او نوشته است. این نمایشنامه ها عبارتند از رتاولی،^۶ پریه درشیکا^۷ و «شادی مارها»^۸ (ناگاندۀ).^۹ دو نمایشنامه نخست، از قهرمانان زن خود نام گرفته اند، و کمدی های جالب و سرگرم کننده ای درباره حرمراس است. حال آن که نمایشنامه آخر با هدفی مذهبی نوشته شده است، و داستان شاهزاده جیموته واهنه

1. Pālaka

2. Viśākhadatta

3. The Minister's Signet Ring

4. Mudrārākṣasa

5. Devicandragupta

6. Ratnāvalī

7. Priyadars'ikā

8. The Joy of the Serpents

9. Nāgāranda

را بازمی‌گوید که پیکر خود را تسلیم می‌کند تا به جای مارها برای گروه قربانی شود (ص ۴۴۳).

می‌توانیم هر شه را به پادشاه معاصرش مهندره ویکرمه‌ورمن،^۱ شاه سلسله پلوه ربط دهیم که نمایشنامه‌ای یک‌پرده‌ای به نام «ورزش میخوارگان»^۲ (مته ویلاسه)^۳ از خود به جا گذاشته است، و آن داستان زاهد شیواپرستِ باده‌خواری است که جمجمه‌ای را که از آن به جای کاسه گدایی استفاده می‌کرده گم کرده است، و راهبی بودایی را به دزدیدن آن متهم می‌کند. پس از گفت‌وگوهای هجوآمیز انتقادی بسیار که در آن زاهدان فاسق و هرزه دیگر هم با عقاید گوناگون، اعم از زن و مرد شرکت می‌کنند، معلوم می‌شود که جمجمه را سگی ربوده است. این نمایش کوچک سرشار از لودگی (فارس)،^۴ گرچه کوتاه است، انوار روشنی بر زندگی آن زمان می‌افکند، و پر است از طنزهایی به سبک رابله.^۵

از دید منتقدان، بهوبهوتی،^۶ یگانه تالی کالیداس است. وی در اوایل قرن هشتم در کانیه کوبجه می‌زیست. از وی سه نمایشنامه به جا مانده است: «مالتی و مادهو»^۷، «اعمال قهرمان بزرگ»^۸ (مهاویره‌چرته)،^۹ و «آخرین کارهای راما»^{۱۰} (اوتره رامه‌چرته).^{۱۱} نخستین داستانی عشقی است با زمینه‌ای شبه‌رئالیستی و پر از حوادثی از نوع هیجانی یا ترسناک، و در آن قهرمان زن داستان چندین بار از مرگ نجات می‌یابد. دو نمایشنامه دیگر درباره داستان راماست. بهوبهوتی بنابر معیارهای غربی، در مقام درام‌نویس به پای کسانی که قبلاً از آن‌ها نام بردیم، نمی‌رسد. طرح نمایشنامه‌هایش ضعیف است، و قهرمانان آن فاقد فردیتند. عظمت بهوبهوتی در شناخت عمیق وی از رنج است، و در پرداختن موضوع‌های رقت‌انگیز و هراسناک، شاید از کالیدس هم پیشی می‌گیرد.

1. Mahendravikramavarman 2. The Sport of the Drunkards

3. *Mattavilāsa*

۴. Farce: نوعی نمایشنامه کمدی سبک که در آن اشخاص بازی و حوادث با مبالغه توصیف می‌شوند، و شوخی‌های صریح و ساده است. نمایشنامه‌های لاتینی پلاوتوس (Plautus) و ترنتیوس (Terence)، و نیز آثار مولیر (Molière) و ه. فیلدینگ (H. Fielding) از این سبک است. - م.

۵. François Rabelais (1490-1553): فرانسوا رابله، نویسنده و پزشک فرانسوی. آثار معروفش عبارتند از گارگانتوا (Gargantua)، سرگذشت پسرش، و پانتاگروئل (Pantagruel). این اثر یکی از شاهکارهای جهانی است، و در زیر ظاهر هجوآمیز و گاه زشت و زننده آن، بحث‌های جدی در تعلیم و تربیت، سیاست و فلسفه نهفته است. کتاب نمودار وسعت اطلاعات، شوق به زندگی، و نظر اومانستی نویسنده آن می‌باشد. - م.

6. Bhavabhūti

7. Mālātī and Mādhava

8. The Deeds of The Great Hero

9. *Mahāvīracarita*

10. The Later Deeds of Rāma

11. *Uttara Rāmacarita*

پس از بهوبهوتی، درام سنسکریت از نظر کیفیت راه افول پیمود، و نمایشنامه‌نویسان نسبتاً ارزشمندی از قبیل بهته ناراینه^۱ (قرن هشتم)، موراری^۲ (آغاز قرن نهم)، راجه شکهره^۳ (قرن نهم-دهم)، و کریشنه‌مشره^۴ (قرن یازدهم) به نوشتن نمایشنامه ادامه دادند، اما آثارشان رفته رفته بیشتر به ادبیات گرایش پیدا کرد، و از قرار معلوم، غالباً به منظور خواندن تألیف می‌شد، نه برای به روی صحنه آوردن. مدارکی از اجرای نمایشنامه‌های سنسکریت پس از حمله مسلمانان در دست است، لیکن سنت تئاتری سنسکریت، اگرچه فراموش نشد، اینک دیگر دورانش به سر آمده بود، و به گذشته تعلق داشت.

ادبیات متشور سنسکریت

کهن‌ترین داستان‌های متشور باقیمانده، تعدادی قصه‌های روایی در پراهمنه‌ها (ص ۵۹۶ و بعد)، و پس از آن مجموعه قصه‌های جاتکه (ص ۶۷۴ و بعد) به زبان پالی است. اما در عصر گوپته، سبکی در نثر مصنوع داستانی تکامل یافت که با داستان‌های ساده پالی کاملاً تفاوت داشت، و به عنوان طبقه‌ای خاص کاویه^۵ نامیده شد. بزرگ‌ترین نویسندگان این سبک، دندین^۶، سوبندهو و بانه هستند، که جملگی در اواخر قرن ششم و آغاز قرن هفتم می‌زیسته‌اند.

داستان ده شاهزاده^۷ (دش کوماره‌چرته)^۸، اثر دندین، مجموعه‌ای است از داستان‌های اصیل هیجان‌انگیز که یک چارچوب داستانی آن‌ها را به هم پیوسته، و همگی با مهارت و استادی تمام درهم بافته شده‌اند. نثر آن نسبتاً ساده است، ترکیب‌های طولانی متعددی دارد، اما جمله‌های طویل خارج از اندازه سبک بانه در آن دیده نمی‌شود. داستان‌ها عموماً غیرمذهبی، غالباً طنزآمیز، و حتی گاهی خلاف اخلاق است، و قهرمانان به دقت توصیف شده‌اند. از نکات جالب «داستان ده شاهزاده» واقع‌پردازی نسبی آن است، زیرا ده قهرمان داستان، طی ماجراهای خود با همه نوع اشخاص: بازرگانان، دزدان، شاهدخت‌ها، روسپیان، روستاییان و کوه‌نشینان وحشی برخورد می‌کنند. کمتر اثری در ادبیات هندی است که درباره زندگی طبقات پایین تا این حد به ما آگاهی می‌دهد.

1. Bhaṭṭa Nārāyaṇa

2. Murāri

3. Rājas'ekhara

4. Kṛṣṇamiśra

5. Kāvya

6. Daṇḍin

7. Tales of the Ten Princes

8. Daśakumāracarita

در گزیده‌ای از نمونه سبک دندین، دو داستان کوچک را که در ضمن حکایت‌های مفصل‌تر آمده و بدان نیت نوشته شده است که جنبه‌های متضاد شخصیت جنس لطیف را نشان دهد، نقل می‌کنیم. سبک این دو داستان برای آن‌که با موضوع آن‌ها بخواند، کاملاً از هم متفاوت است. داستانِ نفرت‌انگیز دومینی^۱ با جملات کوتاه و خشک، و پرهیز از پرداختن به دقایق و جزئیات بیان شده است، حال آن‌که دندین در داستانِ شبانی گومینی^۲ با اشتیاق بر روی کلمات مورد نظر خویش تأمل می‌کند، و در اوقات فراغت مناظر فریبنده‌ای را توصیف می‌کند.

«سرزمینی هست به اسم تریگرته،^۳ و در آن‌جا سه خانواده زندگی می‌کردند که هر یک ثروتی عظیم اندوخته بودند. آن‌ها سه برادر بودند به نام‌های دنکه،^۴ دانیکه،^۵ و دنیکه.^۶ از قضا در آن روزگار، ایندرا به مدت دوازده سال اجازه نمی‌داد باران بر زمین ببارد. غلات خشک شد، گیاهان پژمردند، درختان میوه نمی‌دادند، از ابر قطره‌ای باران نمی‌چکید، رودخانه‌ها خشکیدند، استخرها و تالاب‌ها به صورت گودال‌هایی از گل و لجن درآمدند، چشمه‌ها از فوران و جوشش افتادند. پیاز گیاهان، ریشه‌های خوراکی و میوه‌جات نایاب شد، قصه‌های عامیانه فراموش شد، هرگونه جشن و شادی از میان رفت. دسته‌های دزدان و راهزنان فزونی گرفت و مردم به خوردن گوشت یکدیگر پرداختند. مجموعه‌های آدمی، همچون دُرناهای سفید، بر روی زمین غلتید. کلاغان تشنه، دسته دسته به این سو و آن سو پرواز می‌کردند. روستاها، شهرها، و سراسر منطقه متروک ماند و به صورت بیغوله درآمد.

سه رئیس خانواده، نخست، هر آنچه از غلات و خواریار در انبارهای خود داشتند به مصرف رسانیدند. بعداً به ترتیب، به خوردن گوشت بزها، گوسفندان، گاومیش‌ها، کنیزان، غلامان، و کودکان خود پرداختند. سپس گوشت زن برادر مهتر و زن برادر وسطی را خوردند. سرانجام بر آن شدند که گوشت دومینی، زن برادر کهنتر را بخورند. لیکن برادر کوچک‌تر، دنیکه، حاضر به کشتن زن محبوبش نبود، و از این روشبانه با وی راه فرار در پیش گرفت.

زن پس از مدتی راه‌پیمایی خسته و درمانده شد. شوهر ناچار او را بر دوش گرفت، و به راه ادامه داد، تا آن‌که به جنگلی رسیدند... مدتی هم در جنگل رفتند تا به مردی رسیدند که از درد و رنج روی زمین بر خود می‌پیچید، دست‌ها، پاها، گوش‌ها و دماغش بریده شده بود. دنیکه این مرد بینوا را نیز بر دوش گرفت و به رفتن ادامه داد. سرانجام، با زحمت و مشقت بسیار، در گوشه‌ای از جنگل با برگ درختان، کلبه‌ای بر پا داشت. زن و شوهر و مرد بینوای

1. Dhūminī

2. Gomini

3. Trigarta

4. Dhanaka

5. Dhānyaka

6. Dhanyaka

مجروح مدت درازی در آن کلبه به سر بردند. قضا را در این نقطه جنگل پیاز خوردنی و ریشه خوراکی، و جانوران شکاری فراوان بود. دنیکه به کمک روغن بادام و روغن کنجد، جراحات مرد را التیام بخشید، و با خوراندن غذاهای مقوی به وی، و حتی قسمتی از سهم گوشت، سبزیجات و غذای خود توش و توان بدو باز آورد.

مرد پس از مدتی بهبودی یافت و نیرومند شد. روزی که دنیکه به شکار رفته بود، دومینی نزد مرد دست و پا و گوش و بینی بریده آمد و تمنای هماغوشی کرد، هر چه مرد خودداری ورزید و به نکوهش و ملامتش پرداخت، سودمند نیفتاد. ناچار مرد تسلیم شد. وقتی شوهر به خانه بازگشت، از زنش جرعه‌ای آب خواست. زن گفت: «بهتر است خودت از چاه آب بکشی؛ سر من از شدت درد دارد می‌ترکد». و آن‌گاه دلو و طناب را به سمت وی انداخت. هنگامی که شوهر مشغول کشیدن آب از چاه بود، زن ناگهان خود را به پشت سر او رسانید، وی را به داخل چاه انداخت.

پس از آن، زن مرد چلاق را بر دوش خود نشاند و از این شهر به آن شهر برد، و چنین شهرت پیدا کرد که زنی وفادار و فداکار است، و در همه جا احترام بسیار یافت. سرانجام در شهر اونتلی اقامت گزیدند، و بر اثر سخاوتمندی و الطاف شهریار آن‌جا، زندگی را بارفاه و تنعم می‌گذرانیدند. زن روزی خبر یافت که تنی چند از بازرگانان تشنه‌لب که بر سر همان چاه رفته بوده‌اند، شوهرش را از چاه بیرون کشیده‌اند، و اینک وی در شهر اونتلی است و غذایش را از دریوزگی به دست می‌آورد. پس دومینی به شاه نادان بی‌خبر خبر برد که وی همان مردی است که شوهرش را به این روز افکنده و دست و پا و گوش و بینی‌اش را بریده است، و پادشاه هم او را محکوم به مرگ ساخت.

هنگامی که دنیکه را برای اجرای حکم مجازات به سیاستگاه می‌بردند، چون می‌دانست که زمان مرگش هنوز فرا نرسیده است، بدون ترس و بیعی، به مأمور اجرای حکم چنین گفت: «اگر آن‌گدایی که تصور می‌شود من او را چلاق کرده‌ام، حاضر شود مرا محکوم سازد، من شایسته عقوبتی که برایم مقدر شده است هستم». جلاد که در این کار زیان و مضرتی نمی‌دید، مرد دست و پا بریده را فراخواند. مرد بینوا به مجرد دیدن دنیکه به پایش افتاد و گریستن آغاز کرد، و از آن‌جا که اصولاً مردی بود با اندیشه‌های شریف و والا، محبت‌ها و نیکی‌های دنیکه را بازگفت، و از مکر و دروغ زن پرده برداشت. پادشاه که از این غدر و مکر به خشم آمده بود، فرمود تا صورت زن را به زشت‌ترین وضعی درآوردند، و او را مأمور تغذیه سگان خود کرد، و دنیکه را مورد همه‌گونه مرحمت و التفات قرار داد. این است سبب آن‌که من می‌گویم زنان موجوداتی سنگدلند و بویی از عاطفه و احساسات نبرده‌اند.

«در سرزمین دراویدیان شهری بود موسوم به کانچی. در این شهر پسر بازرگان ثروتمندی می‌زیست، به نام شکتی کوماره.^۱ هنگامی که وی به سن هجده سالگی رسید، با خود اندیشید که «زندگی کردن بدون زن یا به سر بردن با زنی بدسیرت لطف و لذتی ندارد. ولی خوب، من چگونه می‌توانم زن خوبی بیابم؟» و از آن‌جا که با گرفتن زنی به صوابدید دیگران، تردید داشت بتواند در زناشویی به سعادت برسد، فالگیری و طالع‌بینی پیشه ساخت. در اطراف و اکناف شهر می‌گشت، درحالی که مقداری شلتوک در دامن لباس خود گره زده بود. پدران و مادرانی که او را تعبیرکنندهٔ علایم تولد می‌شمردند، دختران خود را به وی نشان می‌دادند. وی هر جا دختری هم طبقهٔ خود می‌دید، صرف‌نظر از علایم تولدش، از وی چنین می‌پرسید: «دختر عزیز، آیا می‌توانی با این یک مشت برنج غذای لذیذی برای من تهیه کنی؟» و چون دختران او را به مسخره می‌گرفتند و پاسخ منفی می‌دادند، ناگزیر مدام از خانه‌ای به خانه‌ای، و از کویی به کویی دیگر می‌رفت.

روزی، در سرزمین شی‌بیس،^۲ در شهری بر ساحل رود کاوری^۳ با دختری برخورد کرد که همراه پرستارش به وی مراجعه کرده بود. دختر جواهرات چندانی با خود نداشت، چه پدر و مادرش ثروت خود را از دست داده بودند، و اینک جز منزلی نیمه‌ویران مال و مکتبی نداشتند. مرد به محض آن‌که چشمش به دختر افتاد با خود گفت: این دختر خوش‌اندام است و اندامی نرم و لطیف دارد؛ هیچ عضو او نه زیاد چاق است، نه خیلی لاغر، نه زیاد کوتاه و نه بسیار دراز؛ انگشتانش باریک و صورتی است، و دست‌هایش دارای خطوط فرخنده است - خط جودانه، ماهی، نیلوفر و گلدان؛ قوزک پاهایش خوش ترکیب است و پاهایش پرگوشت، و رگ‌هایش برجسته نیست؛ ران‌هایش گرد و خوش‌تراش است؛ زانوهایش درست دیده نمی‌شود، زیرا در ران‌های گردش محو شده‌اند؛ کفلش تورفته و مانند چرخ اربه گرد است؛ نافش کوچک، صاف و گود و شکمش را سه ردیف خط آراسته است؛ پستان‌های برآمده‌اش که سراسر سینهٔ او را فرا گرفته، نوکشان برجستگی خاصی یافته است؛ کف دست‌هایش علایمی دارد که نشان غله، ثروت و فرزند نرینه می‌باشد؛ ناخن‌هایش صاف، و همچون گوهری شفاف است؛ انگشتانش کشیده، باریک، قلمی و سرخ‌رنگند؛ بازوانش با انحنایی دلکش از شانه‌ها آویخته، و مفصل‌هایش صاف و زیباست؛ گردن باریکش به مانند صدف است و لباسش گوشتالو و قرمز رنگ، چانه کوچکش تورفته نیست؛ ابروانش در بالای بینی به هم نپیوسته، کمانی، سیاه‌رنگ و صاف است؛ بینی‌اش مانند گل کنجد نیم شکفته‌ای است؛ چشمان

1. Śaktikumāra

2. Śibis

۳. kaṇṇirī رودی به طول ۷۶۵ کیلومتر در ایالت میسور در جنوب هند، سرچشمهٔ آن در ایالت کراالاست و با دلتای وسیعی به خلیج بنگال وارد می‌شود. - م.

درشتش بزرگ و فربا، به سه رنگ سیاه، سفید و میشی است؛ پیشانی‌اش ظریف و همچون ماه شب اول است؛ گوش‌هایش، هم با گوشواره و هم با نیلوفرهای زیبا آرایش یافته است؛ موهای پرپشتش که حتی در نوک تارها نیز قهوه‌ای نیست،^۱ بلند، نرم، براق و معطر است. مسلماً شخصیت دختری با این اوصاف باید با ظاهر او مطابقت داشته باشد. قلب من او را پسندیده است. پس او را می‌آزمایم و با وی ازدواج می‌کنم. اما، از آن‌جا که انسان اگر بدون حزم و احتیاط دست به کاری بزند دچار پشیمانی خواهد شد، باید جانب احتیاط را از دست ندهم! پس، درحالی‌که دختر را با عطوفت می‌نگریست، گفت: «دختر عزیز، آیا می‌توانی با این مقدار برنج غذای لذیذی برای من تهیه کنی؟»

دختر به دایه‌ی سالخورده‌ی خود نگریست. دایه برنج را از دست پسر بازرگان گرفت، او را در رواقی که کاملاً آب و جارو شده بود نشانید، و آبی برای شستن و خنک کردن پاهایش آورد. در این حال، دختر به کوفتن برنج معطر پرداخت: آن را اندک اندک در برابر آفتاب خشک کرد، چند بار آن را زیر و رو کرد، و مدتی بانی‌ای توخالی بر روی سطح صاف و سختی به آرامی و آهستگی کوبید تا دانه از پوست جدا شود، بی‌آن‌که پوست آن خرد شود. آن‌گاه به دایه‌ی خود گفت: «مادرجان، این سبوس‌ها را زرگران برای پرداخت و صیقلی کردن جواهر به کار می‌برند؛ آن‌ها را جمع کن، و به آن‌ها بفروش، و با پولی که به دست می‌آید مقداری هیمه که نه زیاد تر و نه زیاد خشک باشد، و دیگچه‌ای، و دو بشقاب سفالی بخر».^۲

پس از آن، دختر دانه‌های برنج را در هاون دهان گشاد و نه چندان گود، و شکم‌داری ریخت، آن‌گاه کنده‌ای بلند و سنگین از چوب اقاچیا که سر آن را با صفحه‌ای آهن پوشانده بودند، برداشت... و با مهارت و استادی تمام دست‌هایش را به کار انداخت. دانه‌های برنج در هاون بالا و پایین می‌پریدند. وی مرتب آن‌ها را می‌سایید و با انگشتانش به پایین فشار می‌داد. پس از آن، برنج‌ها را در سبدی ریخت و تکان داد تا خاشاک و خاشاک آن گرفته شود. آن‌گاه آن‌ها را شست و آب کشید. سپس، آتشی برافروخت، و مراسم پرستش آتشدان به جای آورد، و برنج‌ها را در آبی که پنج بار جوش آمده بود ریخت. هنگامی که دانه‌های برنج نرم شد، غلغل زد، و باد کرد و قد کشید، دانه‌های آتش را یکجا گرد آورد، سرپوشی بر سر دیگ گذاشت، و اماجی را که تهیه شده بود صاف کرد؛ متعاقباً آن را با ملاقه‌ای هم زد و مقداری از

۱. اگرچه رنگ چهره‌ی گندمگون در هند قدیم بسیار مورد توجه بوده، قهوه‌ای بودن مو که در شمال امری نسبتاً عادی است، چندان زیبا و مقبول نبود و نامیمون تلقی می‌شد.

۲. توجیه و تشریح صرفه‌جویی، و رویه‌ی مقتصدانه‌ای که در این مورد و موارد دیگر به آن‌ها اشاره شده کاری دشوار است. لیکن تردیدی نیست که پوست برنج که به دقت جدا شده باشد از لحاظ تجارتی ارزشمند است. با این حال، بعید به نظر می‌رسد که بتوان با بهای اندکی سبوس، ظروف مورد نظر را خریداری کرد. چنانچه این قسمت از لحاظ تاریخی اهمیتی داشته باشد، تأییدی است بر شواهد منابع دیگر که در آن ادوار، اشیای مورد لزوم فراوان، و هم بسیار ارزان بوده است.

آن را چشید. پس از آن که دریافت غذا کاملاً پخته شده است، دیگ را کنار گذاشت. سپس هیزم‌های نسوخته و آتش را زیر خاکستر کرد. پس از آن که آتش کاملاً فرو نشست، دستور داد تا آن‌ها را نزد سوداگری ببرد و به عنوان زغال بفروشد، و گفت: «با پولی که بابت آن‌ها می‌گیری، هر قدر که می‌شود، سبزی، روغن، ماست، کنجد، هلیله و تمر هندی خریداری کن».

پس از آن مقداری خوردنی مشهی برای پسر بازرگان آورد. سپس، اماج برنج را در بشقاب تمیزی که در ماسه مرطوب فرو کرده و با باد آرام بادبزنی از برگ خرما خنک کرده بود ریخت. اندکی نمک به آن زد، و از گرد خاکستر همچون چاشنی استفاده کرد. هلیله را خرد کرد و به صورت پودری چنان نرم درآورد که طعم نیلوفر به خود گرفت. سپس، دایه‌اش را گفت او را به تطهیر دعوت کند. دختر نیز تطهیر کرد و مقداری روغن و هلیله [چیزی مسهل مانند] به پسر بازرگان داد.

پسر پس از استحمام بر سکویی در حیاط سنگفرش که کاملاً آب و جارو شده بود، نشست. زن غذا را در دو ظرف جداگانه ریخت، و آن‌ها را روی برگ موزی که از درخت داخل حیاط کنده بود گذاشت. مرد غذا را خورد و حالت فرح و شادی یافت، و در تمام اعضای بدن خود احساس آرامش کرد. سپس زن دو ملاقه برنج آب‌پز را که اندکی روغن و انواع چاشنی به آن زده بود به وی داد، و سپس بقیه برنج را که قبلاً با ماست و سه نوع چاشنی (جوزبویا، هل و دارچین) خوش طعم ساخته بود، با دوغ تازه معطر و جوشیر پیش او نهاد. مرد غذا را تا آخرین لقمه با لذت خورد.

سپس آشامیدنی خواست. دختر از دهان سبو مقداری آب به وی داد که با مواد معطر خوشبو شده بود، و طعم گل شب‌بو و عطر نیلوفر تمام شکفته را داشت. مرد جام را بر لب گذاشت، مژگانش با قطراتی به خنکی برف برق زد، و گوش‌هایش از صدای قُلپ قُلپ و ریختن آب از گردونه کوزه به التذاذ درآمد. چانه زمخت و خشنش لرزید، و از تماس لذتبخش کوزه با آن به خارش درآمد. منخرینش از عطر و خنکی آب گشوده شد، و زبان‌ش به هنگام نوشیدن جرعه‌ای آب از طعم دل‌انگیز آن احساس لذت کرد. آن‌گاه دختر به اشاره پسر بازرگان، در ظرفی دیگر مقداری آب برای شستن دهان به او داد. دایه باقیمانده غذا را جمع کرد. مرد با جبهه ژنده‌اش بر روی سنگفرش که با تاپاله تازه گاو مفروش شده بود مدتی خوابید.

چون از همه چیز دختر خوشش آمده بود، طبق مراسم با وی ازدواج کرده او را به خانه خود برد. پس از مدتی او از نظرش افتاد، و معشوق دیگری اختیار کرد، ولی دختر با هووی خود نیز مانند دوست رفتار کرد. بدون احساس خستگی به شوهرش خدمت می‌کرد، چنان‌که گویی خدایی را خدمت می‌کند. هیچ‌گاه وظایف خود را در خانه از یاد نمی‌برد، و با مهربانی و

عظوفت خود، توجه مستخدمان خانه را به خود جلب کرد. سرانجام، شوهر چنان تحت تأثیر محبت و وظیفه‌شناسی وی قرار گرفت که همهٔ امور خانه را به دست وی سپرد، و او یگانه بانوی منزل شد، و بدین ترتیب، از هدف‌های سه‌گانهٔ زندگی - فضیلت، ثروت و عشق - برخوردار گشت. به همین لحاظ است که من می‌گویم زن پارسا موجب خوشبختی و تقوای مرد می‌شود، [۳۹].

سومین نثرنویس بزرگ هند سویندهو نام دارد که او را تنها از روی یک اثرش می‌شناسیم. نام این اثر واسودتا^۱ و به نام قهرمان زن آن است. کتاب دربارهٔ فراز و نشیب‌های عشق واسودتا به شاهزاده کندریکتو^۲ است. سویندهو، برخلاف دندین، نمی‌توانست داستان را به خوبی بازگوید و شخصیت‌هایش را ترسیم کند. هنر او در توصیف‌های آراسته و مزین او و استادی‌اش در کاربرد زبان است، و اثرش مجموعه‌ای از تابلوهای توصیفی است که رشتهٔ ضعیفی از داستان‌سرایی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد. هر توصیف طولانی تنها در یک جمله بیان شده است که دو یا سه صفحهٔ متن کتاب را فرا می‌گیرد. این اثر مشحون از صنایع ادبی از همه نوع جناس، هماوایی‌های صوتی،^۳ و بازی با کلمات می‌باشد، و نمونهٔ نوعی سبک ادبی گوده^۴ (بنگالی) در برابر سبک ساده‌تر و دربره^۵ (براری) است که دارای جمله‌های کوتاه‌تر و کمتر معقد به شیوهٔ کالیداس و دندین می‌باشد. این سبک در ترجمه به هیچ‌وجه جالب از آب در نمی‌آید. و ارزش آن تنها در قالب معیارهای آن نمایان است. از ادبیات اروپایی شاید یوفیونیز،^۶ اثر لیلی،^۷ و آثار منتور مشابه در دوران اخیر رنسانس از لحاظ سبک و مفهوم بدان نزدیک باشد.

سبک بانه مانند سبک سویندهو است، لیکن اثر وی بسیار سرزنده‌تر و به ذوق و سلیقهٔ غربی سازگارتر است. توصیف‌های استادانهٔ وی نه تنها نشانی از مشاهدات دقیق و نزدیک به واقعیت اوست، بلکه در سراسر دو اثری که از او باقی است، یعنی «اعمال

1. *Vāsavadattā*2. *kandarpaketu*3. *doubles entendres*4. *Gauda*5. *Vaidarbha*

۶. *Euphues*: نام اثر معروف جان لیلی، کلمهٔ انگلیسی یوفیونیزم از نام این کتاب اقتباس شده است، و آن بالاخص به سبکی تصنعی در مکالمه و نویسندگی اطلاق می‌شود که در عصر الیزابت رایج بود، و کتاب لیلی نمونه و مظهر آن است. - م.

۷. Jhon Lily (1554-1606): نمایشنامه‌نویس و نثرنویس انگلیسی. در ۱۵۸۹-۱۶۰۱ نمایندهٔ پارلمنت بود. قسمت اول کتاب یوفیونیز، به نام تشریح لطیفه‌گویی (۱۵۷۸) انتشار یافت، و قسمت دوم یوفیونیزم و انگلستان او (۱۵۸۰). - م.

هرشه» (هرشه‌چریته) و کادمبری،^۱ شخصیت مؤلف آشکارا تجلی می‌کند. از این گذشته، در نخستین اثر زندگینامه‌ای از خود نوشته است که در ادبیات سنسکریت نظیر و قرینی برای آن نمی‌توان یافت. بانه در یک خانوادهٔ آسوده و مرفه برهمن دیده به جهان گشود. هنوز در سال‌های نخستین کودکی بود که مادرش از جهان رخت بریست. در سن چهارده‌سالگی پدرش نیز درگذشت. بانه پس از مدتی سوگواری و عزاداری، دست از بطالت کشید. وی با محبتی آشکار از دوستان مشفق و صمیمی دوران بی‌سامان جوانی‌اش، که به سرگردانی و رفتن از شهری به شهری در جمع روشنفکران بوهمی آن روزگار سپری شده بود یاد می‌کند. حلقهٔ معاشران وی وسیع بود، و زاهدان از انواع مختلف (سنت‌پرست و سنت‌شکن)، ادیبان، هنرپیشگان، موسیقیدانان، رامشگران، رقاصان، پزشکان و حتی افراد کاست‌های پایین را در بر می‌گرفت. فهرست این یاران که بدون هیچ‌گونه نظم و ترتیب خاصی ذکر شده، نیز برای اثبات این نکته کافی است که افراد تحصیلکرده تا چه حد نسبت به نظام‌ها و مقررات کاست بی‌علاقه و اهمال‌کار بوده‌اند. مؤلف از جزئیات حوادث و دقایق زندگی خود یاد نمی‌کند، اما چنین می‌نماید که وی در جریان رویدادهای گوناگون زندگی، به دربار هرشه راه یافته است، اما به سببی هرشه را از خود رنجانید. بعداً، برای مدتی به زادگاه خود بازگشت، و زندگی آرام یک برهمن روستایی را در پیش گرفت. لیکن پس از مدتی، پیامی از هرشه دریافت داشت که حضور او را در دربار خواستار شده بود. وی به درگاه هرشه رفت؛ ابتدا با وی با سردی برخورد شد، اما بعد مورد توجه و لطف قرار گرفت.

بانه با آن‌که ذهنی مذهبی داشت، به نظر می‌آید که در سراسر زندگی‌اش قیود سنت‌گرایی را زیرپا نهاده، و برخی بی‌بندوباری‌ها و سنت‌شکنی‌های دوران جوانی خود را حفظ کرده است. وی از اظهار عقایدی که ممکن بود او را از نظر پادشاه مخدومش بیندازد، پروایی نداشت. برای مثال، او عقیده به الوهیت پادشاه را همچون چاپلوسی احمقانه‌ای طرد کرد، و شیوهٔ ماکیاوولی مملکتداری را که با نام کوتیلیه پیوند خورده بود، «غیراخلاقی و غیرانسانی» شمرد. گاه‌گاه در آثارش قطعاتی دیده می‌شود که توجه و عطوفت وی را به طبقات فقیر و بینوا نشان می‌دهد. و این احساسی است که در ادبیات قدیم هند به‌ندرت دیده می‌شود. بانه استاد مشاهدات دقیق است. وی با همهٔ مصنوعیت و پرزینت بودن سبکش، از جهت دید و نگرش بیشتر با نویسندگان قرن بیستم وجه مشترک دارد تا با نویسندگان قدیم هند.

از دو اثر وی، «اعمال هرشه» که دربارهٔ رویدادهای به قدرت رسیدن هرشه است، سندیت کلی دارد، اما با پاره‌ای مبالغه‌ها و زیاده‌روی‌های آشکار همراه است، و فاقد جزئیات تفصیلی است، و این نکته‌ای است که خشم و خرده‌گیری مورخ را برمی‌انگیزد. کادمبری احتمالاً کوششی آگاهانه و موفقیت‌آمیز در جهت اصلاح سبک واسودتا، اثر سوبندهوست. این اثر داستانی عشقی و تخیلی است که به صورت یک رشته داستان‌های فرعی بیان می‌شود که در ارتباط با هم طرح داستانی پیچیده‌ای را به وجود می‌آورند. این اثر ناتمام مانده بود، و بعداً پسر مؤلف آن را کامل کرد که در آن نوآموزی و ناپختگی وی کاملاً به چشم می‌خورد.

به عنوان نمونه‌ای از سبک بانه، در این جا قسمتی را که وی دربارهٔ ارتش هرشه - که در حال اردو زدن و آماده شدن برای حمله به دشمن است - به صورت تلخیص و اقتباس می‌آوریم. در متن اصلی، سراسر این قطعه در یک جمله واحد گفته شده که مبنای آن این عبارت است: «دربار سلطنتی پر از سران و سرداران بود» که در آخر قطعه آمده است. جمله‌های جداگانه یا بندهای جمله در ترجمه ما، در متن اصلی واژه‌های مرکب واحدی هستند.

«وقت حرکت فرا رسیده بود. طبل‌ها به صدا درآمدند، تمبال‌ها نوای شادی آغاز کردند، شیپورها دمیده شدند، و آوای بوق و کرنا برخاست. غلغلۀ اردو رفته‌رفته بلندتر شد. افسران، با شتاب، درباریان را از خواب بیدار کردند. آسمان از خروش چکش‌های تندکوب و کوبه‌ها به لرزه درآمد. امیران و سرداران صف‌های افسران جزء و زیردست را منظم و مرتب کردند. ظلمت شب را نور هزاران مشعلی که مردم برافروخته بودند هزیمت داد. عشاق از گام‌های سنگین زنانی که پاسداری می‌کردند بیدار شدند. فریادهای بلند و خشن فیلداران، در آن حال فیل‌ها را برانگیخته، اصطبل‌هایشان را ترک کردند، و خواب را از چشمان خواب‌آلود سوارانشان گرفت.

خیل اسب‌ها از خواب بیدار شده یال‌های خود را تکان می‌دادند. رفته رفته گل‌میخ‌های خیمه‌ها و چادرها با بیلچه کنده شد، و جلینگ جلینگ زنجیرهای پرصدای فیل‌ها طنین‌انداز گشت. در اردو غلغلۀ ای برپا شده بود... هنگامی که علیقداران فیل‌ها را رها ساختند، صدای زنجیر آنان زمین و زمان را فرا گرفت. کیسه‌های چرمی که از کثرت بار در حال ترکیدن بود، بر پشت غبارآلود فیل‌هایی که با مشتی از گیاهان خشک مالش داده شده بود قرار گرفت. مستخدمان، شادروان‌ها و سایبان‌های خیمه‌ها و چادرها را جمع کردند و در هم پیچیدند، و گل‌میخ‌ها را در جوال‌های چرمی ریختند. دکانداران بساط خود را جمع کردند، و فیلداران

آن‌ها را بر پشت فیل‌ها نهادند. سکونتگاه‌های امیران با پیاله‌ها و ظروف آشپزخانه که بر پشت فیل‌ها جای داده می‌شد، و فیل‌سواران آن‌ها را محکم می‌کردند، شلوغ شده بود. سربازان از این‌که روسپیان چاق و گنده را به زور از محوطه اردوگاه دور می‌کردند و آنان با دست و پا شدیداً مقاومت می‌نمودند، می‌خندیدند. فیل‌های نیرومند وحشی در آن حال که تنگ آن‌ها محکم بسته می‌شد، و راحتی حرکت را از آن‌ها می‌گرفت، نعره برمی‌کشیدند. شترها از این‌که بارهای سنگین بر پشتشان گذاشته می‌شد می‌خروشیدند.

زنان متشخص و اصل و نسب‌دار در ارابه‌های خود، با واسطه‌ها و دلالانی که پیام‌امیران و شاهزادگان را داشتند، دیدار می‌کردند. فیلبانانی که فراموش کرده بودند که اینک لحظه حرکت فرا رسیده است، به دنبال خدمه خود می‌گشتند. اسبان مجلل و با شکوه مقبولان درگاه پادشاه را پیادگانی که از جود و بخشش مخدومان خود ثروتمند شده بودند، راهنمایی می‌کردند. دسته‌های جنگاوران رشید و بلندبالا، پیکر خود را با انواع خالکوبی تزیین کرده و با کافور معطر ساخته بودند. بر ستام و زین و یراق اسب‌های کلاتران، کیسه‌های نخود نمک‌سود، زنگوله، و سوت‌سوتک آویخته بودند.^۱ میمون‌ها درحالی‌که سربازان دهانه اسب‌ها را محکم می‌کردند، در میان آنان نشسته بودند. کارگران اصطبل‌ها، جوال‌های علوفه بیات شده را برای خوراک صبحگاهی اسب‌ها بیرون می‌کشیدند، و صدای علوفه‌چینان رفته رفته بلند و بلندتر می‌شد. اسب‌های جوان از گذاشتن دهنه بر دهانشان سر می‌زدند، روی دو سم بلند می‌شدند، مقاومت می‌کردند، و در اصطبل‌ها غلغله و ولوله به راه می‌انداختند. دختران با شنیدن صدای سوارانی که اسب‌هایشان زین شده بود می‌دویدند و مرهم به آن‌ها می‌دادند تا به صورتشان بمالند. هنگامی که فیل‌ها و اسب‌ها به حرکت درمی‌آمدند، آدم‌های فقیر و بینوای مجاور شتابان سر می‌رسیدند تا ته‌مانده علوفه و غلاتی را که تلنبار شده بود چپاول کنند. الاغ‌ها که با توده‌ای از پارچه و لباس بار شده بودند، با هم حرکت می‌کردند. جاده پر از ارابه و گاری بود، و گرد و خاک به آسمان بلند می‌شد. بر گاوهای نر اسباب و وسایل سنگینی بار شده بود که گاه‌گاهی هم زمین می‌افتاد. ورزاوهای نیرومند برای آن‌که زودتر از اردو بیرون روند، در صف اول قرار داشتند، با کشیده شدن به طرف علف‌های کنار جاده به تدریج عقب می‌ماندند.

۱. کاول و تامس (Cowell and Thomas) (هرشه چریت، اثر بانه. ص ۲۰۰) لفظ لونه کلایی (Lavanakalāyī) را بر مبنای تفسیری متأخر به معنای «مجسمه چوبی گوزن شمالی» گرفته است. لونه به معنای نمک، و کلایه نوعی خُلم است، و روی هم‌رفته به نظر ما کیسه خلر نمک‌زده می‌شود، و این غذایی است که برای تأمین عنصر آهن به اسب داده می‌شود. ترجمه کنکنی - نالی - سناتنه *kinḱiṇī-nālī-sanātha* به زنگ زیانه‌دار نیز غیرمحمّل به نظر می‌رسد. بر ستام اسب‌ها زنگ‌هایی آویخته بود، لیکن نالی «نی» یا «لوله»، ممکن است به معنای سوتی باشد که با بندی بر ستام آویزان بوده و برای علامت دادن و مطلع کردن استفاده می‌شده است.

در قسمت جلو کاروان، آشپزخانه صحرایی امیران بزرگ در حرکت بود. پرچمداران صفوف را هدایت می کردند. هنگامی که سپاهیان از کلبه های کوچک خود خارج شدند، صدها تن از دوستان آنان در سر راه صف کشیدند تا آنان را ببینند و هم وداع کنند. فیل ها آلونک های کنار جاده را لگدکوب می کردند، و صاحبان آنها بیرون پریده با سنگ و کلوخ به نگهبانان آنها حمله ور می شدند، اینان نیز تماشاچیان کنار راه را به شهادت می گرفتند که به آنان حمله شده است. خانواده های فقیر و تهیدست از کلبه های درهم شکسته و ویران خود با عجله بیرون می شتافتند. گاوهای نر که کالاها و سرمایه های بازرگانان نگونبخت را حمل می کردند، از صدای غلغله و هیاهو راه فرار در پیش می گرفتند. شاطریچگان مشعل به دست، از میان جمعیت برای عبور فیلانی که زنان حرم بر آنها سوار بودند، راه باز می کردند. سواران به سگانی که دنبال آنها می دویدند فریاد می کشیدند. سربازان کهنه کار، اسبان بلندقد تنگنه^۱ را می ستودند - این اسب ها در حال یورتمه چنان موزون، نرم و سریع حرکت می کردند که سفر بر پشت آنها خود نوعی تفریح به شمار می رفت. مردم بینوای جنوب به قاطرهای زمین خورده خود ناسزا می گفتند و آنها را از زمین بلند می کردند. همه چیز غرق در گرد و غبار بود.

دربار سلطنتی بر از رؤسا و سرانی بود که از هر گوشه و کنار مملکت آمده بودند، همه سوار بر فیلانی که فیلبانان آنها کمانی آراسته به نوارهای زرورق در دست داشتند. امیران و سران بر فیل ها در میان هودج نشسته بودند و گماشتگان شان شمشیرهای آنها را حمل می کردند. تنبول داران مخدومان خود را با دم غرگا و باد می زدند. سربازان که در ردیف عقب نشسته بودند، صندوق های زوبین و نیزه را با خود حمل می کردند. یراق تجملی فیل ها با شمشیرهای خمیده و تیرهای زرین می درخشید... ران های امیران را پارچه های ابریشمی خوش نقش و نگاری پوشانیده بود، لیکن ساق های پایشان در شلوارهایی خاکی نقش جای داشت... لباده بلندشان با زیورهای تیره رنگ تزیین شده بود که بر روی بدنشان درخشندگی خاصی داشت. آنان زره چینی و لباس چسبان مردانه ای داشتند که با خوشه های درخشان مروارید تزیین یافته بود... وشال هایی که به درخشندگی بال طاووسان بود. زمین سراسر از شهسواران و جنگجویانی که جغه ها و سپرهایشان در حرکت تکان تکان می خورد پُر بود. آسمان هم از صدای جلنگ جلنگ تزیینات زرین دهانه اسبان جفتک انداز کامبوجی، که در دسته های صدتایی حرکت می کردند، پر خروش و غوغا بود. گوش ها از غرش شدید صدها تمبال بزرگ که بی رحمانه بر آنها کوبه می زدند، کرمی شد. حضور و غیاب انجام گرفت. سربازان پیاده با سرهای بالا نگه داشته شده در انتظار فرمان حرکت بودند، [۴۰].

پس از بانه، هم داستان‌های منثور عشقی و تخیلی همانندی نوشته شده است، و هم حکایت‌هایی آمیخته از نظم و نثر (چمپو)^۱، لیکن هیچ‌یک از نظر ادبی چندان واجد ارزش نیست. بلکه بیشتر آن‌ها اقتباسی فضل‌فروشانه و خشک و بی‌روح است. شاخه دیگر از ادبیات منثور داستانی مثل (فابل)^۲ نویسی است، که اولین بار در داستان‌های جاتکه پالی با آن‌ها مواجه می‌شویم. این داستان‌های با روح کوتاه که شخصیت‌ها و قهرمانان آن‌ها عموماً حیواناتی سخنگو هستند، وجوه اشتراک زیادی با قصه‌ها یا مثل‌های عامیانه یونانی قدیم دارند، و درباره تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر نیز بحث‌هایی به میان آمده است. احتمال اقتباس مستقیم بعید است، اما ممکن است که بعضی از حکایت‌ها از منبع مشترکی در خاورمیانه قدیم گرفته شده باشد. به هر حال، مبدأ داستان‌های فولکلوریک هندی هرچه باشد، بر ادبیات مغرب‌زمین اثر گذاشته است، زیرا یکی از معروف‌ترین مجموعه‌های قصه‌های هندی از این نوع، پنجه‌تنتره است که در قرن ششم میلادی به پهلوی یا فارسی میانه ترجمه شده است؛ سپس نیز به زبان‌های سریانی، و پس از آن در قرن هشتم به عربی برگردانده شد. [در عربی به کلیله و دمنه شهرت یافت، و در ترجمه فارسی نیز این نام بر آن باقی ماند. از کلیله و دمنه به فارسی ترجمه‌های متعددی شده است.] همچنین ترجمه‌هایی به زبان‌های عبری، یونانی و لاتینی صورت گرفته، و سرانجام جای خود را در سراسر اروپا باز کرده است. نخستین ترجمه انگلیسی آن را سر تامس نورث^۳ به نام فلسفه اخلاقی دانی^۴ انجام داد، و این نامی است که مترجم ایتالیایی متن بر آن نهاده بود، و نورث از آن ترجمه استفاده کرده است. این ترجمه در سال ۱۵۷۰ انتشار یافت، و نخستین اثر ادبی هندی بود که به زبان انگلیسی ترجمه می‌شد (ترجمه‌های مخدوش و نامفهوم دیگری هم صورت گرفته است).

1. campū

۲. fable داستان اخلاقی کوتاه، منظوم یا منثور، که غالباً قهرمانان آن از حیوانات یا از اشیای بی‌جان هستند. مجموعه فابل‌های هندی موسوم به پنجه‌تنتره (*Pañcatantra*)، و فابل‌های ازوپ (*Aesop*) قدیم‌ترین فابل‌ها هستند. در قرون وسطا، در برخی کشورهای اروپایی تألیف یک رشته فابل‌های مشابه رواج یافت. از فابل‌نویسان ادوار بعد، لافونتین (*La Fontaine*) در فرانسه، گی (*Gay*) و جان درایدن (*John Dryden*) در انگستان هستند. لفظ فابل را به معنای داستانی که حاوی درسی اخلاقی باشد توصیف می‌کنند. — م.

۳. Sir Thomas North (1601-1535): شهرت وی به ترجمه زندگینامه‌های یونان و روم (۱۵۷۹) تألیف پلوتارک است. این کتاب که نثری آراسته به صنایع بدیعی داشت، منشأ بعضی از نمایشنامه‌های شکسپیر، از جمله: آنتونی و کلئوپاترا، و یولیوس سزار شد، و در تکامل نثر انگلیسی دوره الیزابتی تأثیر فراوان داشت.

4. *The Moral Philosophie of Dori*

قصه‌های لافونتن^۱ مسلماً بر داستان‌های پیلپای^۲ یا بیدپای هندی مبتنی است که تحریفی است از ویدیپتی، لقب فرزانه هندی گوینده این داستان‌ها. قصه‌های رینارد روباه^۳ نیز که مانند قصه‌های لافونتن در ادبیات عامیانه بسیاری از کشورهای اروپایی شهرت دارد، و گوته آن را به صورت فرهیخته‌نهایی‌اش درآورده، عمدتاً مدیون همین اثر است، قصه‌های هندی دیگری از جمله چند قصه‌ای از برهتکها (ص ۶۳۶) راه خود را به جانب غرب گشودند و هزارویک‌شب بسیاری از حکایت‌ها و موضوع‌های خود را مدیون هند است، از جمله پاره‌ای از عجایی را که در داستان سندباد بحری آمده است.

پنجه‌تتره (پنج باب یا پنج حکایت)^۴ از لحاظ نظری کتابی تعلیمی و آموزشی در نیتی^۵ یا اصول رفتار و کردار شخصی است که مخصوصاً برای پادشاهان و سیاستمداران نوشته شده است. حکایت‌های کوچک آن در قالب و چهارچوب داستان بزرگ‌تری که داستان اصلی است مندرج است، داستان اصلی قصه شهریار است که از اعمال زشت و نادانی‌های پسرانش به جان آمده است، و لذا آن‌ها را به دانشمند فرزانه‌ای می‌سپارد، وی طی مدت شش ماه با بیان یک سلسله قصه‌ها برای آن‌ها آنان را به راه راست هدایت می‌کند. از این کتاب روایت‌ها و تحریرهای مختلف با اندازه‌های گوناگون، و ارزش ادبی متفاوت در دست است، و عمدتاً به نثر می‌باشد، لیکن گاه‌گاه ابیات موجز و مختصری که از جمله ضرب‌المثل‌ها و گفته‌های حکمی است در آن دیده می‌شود. معروف‌ترین این روایت‌ها و تحریرها، هتوپدده^۶ (آموزش مفید)، اثر ناراینه^۷ است که در قرن دوازدهم در بنگال تألیف شده است. این اثر در اصل به منزله کتاب «قرائت» برای آموزش دانشجویان زبان سنسکریت نوشته شده بود، و این مقصود را تا به امروز به خوبی برآورده است. هیچ‌گاه کتابی درسی به این خوبی نوشته نشده بود. مؤلف برای تأمین مقصود خویش مجبور بوده است از حسن تعبیر و فضل‌فروشی که بیشتر ادبیات آن روزگار را تحت تأثیر قرار داده بود اجتناب ورزد، و با سلاست و روشنی، و شوخ طبعی

۱. Jean La Fontaine (1621-1695) ژان لافونتن، شاعر فرانسوی که عمده شهرتش به مناسبت سرودن این قصه‌ها یا مثل‌هاست. هر قصه (فابل) نکته‌ای در باب رفتار و اخلاق انسانی دارد. از آثار دیگرش قصه‌های منظوم (۱۶۶۴-۱۶۷۴) است که داستان‌هایی است مضحک و اغلب هرزه. - م.

2. Pilpay

۳. Reynard the Fox: قهرمان قصه‌های طنزآمیز عامیانه‌ای که زمان تألیف آن‌ها را از سال ۱۲۰۰ تا اواسط قرن سیزدهم می‌دانند. - م.

4. Five Treatises

5. mīti

6. Hitopadésa

7. Nārāyaṇa

بنویسد، و آزادانه حکم و ضرب‌المثل‌های به یادماندنی را در آن بگنجاند. اصالت اخلاقی حکایت‌های آن مورد تردید است، زیرا به جای نوع‌پرستی، محافظه‌کاری و احتیاط، در نظر داشتن سود خویش را توصیه می‌کند. برای نمونه، دو حکایتی را که نقل می‌کنیم در خلال حکایات دیگر آمده‌اند.

«گویند:

آن کس که مرد فرومایه زبان‌باز را
از جنس و طراز خویش پندارد،
آلت دست طراران خواهد شد، همچون آن برهمنی
که گوسفندش را طراران از او ربودند.

شاه پرسید: چگونه بوده است آن حکایت؟
وزیر گفت: راهبی گوسپندی فره از بهر قربان بخريد و می‌برد. از قضا سه مرد طرار به وی بازخوردند و به هم راست کردند که او را بفریبند. همی یکی پیش رفت و گفت: ای راهب، این سگ را چه خواهی کردن که می‌بری، و آن دیگر گفت: ای عجب، مگر این راهب به شکار خواهد رفت که سگی را زیر دست می‌کشد، و آن سیوم بیامد و گفت که جامه زاهدان داشتن و کار سپاهیان کردن خوب نیاید. گفت: سگ به دست عابدان چه کار دارد؟ زاهد را در دل آمد که هیچ خلاف نیست که این مردک که این جانور بر من فروخت جادو بوده است و چشم مرا بیفسوده است و سگ به نرخ گوسپند در من فروخته است، و دست از گوسپند برداشت. طراران بگرفتند و قسمت کردند.^۱

گفتار طراران موجب می‌شود که مردی خوب هم متزلزل شود،
و اگر به آنان اعتماد کند بر وی همان خواهد رسید
که آن اشتر را پیش آمد.

شاه پرسید چگونه بوده است آن حکایت؟
راوی گفت: شیری بوده است در بیشه‌ای خوش و خرم بر سر راه کاروان، و سه یار داشت: گرگی [در متن اصلی بیری] شغالی و زاغی. روزی گروهی اشتریان آن جایگاه بگذشتند، و از ایشان اشتری بازماند و در آن بیشه رفت. اول که درآمد پیش شیر رسید. شیر او

۱. این حکایت و نیز حکایت بعدی عیناً از روی داستانهای بیدپای نقل شده است. - م.

را گفت که در این بیشه به چه کار آمده‌ای و تو را این جایگاه چه آورده است؟ اشتر قصه خود با وی بگفت. گفت: اکنون سر چه داری؟ گفت: فرمان شاه را ایستاده‌ام تا چه فرماید. گفت: اکنون که در حمایت ما آمدی و به ما التجا کردی، در صحبت ما زندگانی می‌کن و در امان ما می‌باش، که آنچه ما را هست از تو دریغ نیست. اشتر چون این سخن بشنید شادمانه گشت و دل بر خدمت بنهاد و در پناه شیر زندگانی می‌کرد.

تا روزی چنان افتاد که شیر به طلب شکاری بیرون رفت. پیلی او را پیش آمد مست گشته و با زور و قوت گشته و از عالم بی‌باک شده. شیر آهنگ وی کرد و با هم برآویختند و میان ایشان جنگی سخت و صعب برفت، و شیر از دست آن پیل برفت خسته و کوفته و خون‌آلود، و برجای بماند ضعیف و بی‌زور. نه طاقت آن که نخچیر کند و نه روی آن که برجای قرار گیرد. گرگ (ببر) و کلاغ و شغال گرسنه مانده، که ایشان زندگانی بدان کردند که چیزی از شیر به سرآمدی که بخوردندی. تا جمله لاغر گشتند و گرسنگی بر ایشان مستولی گشت، و شیر آن ضعیف و رنجوری در ایشان بدید، روی بدیشان کرد و گفت: مرا رنج خود چندان نیست که رنج و بی‌برگی شما. جواب دادند که ما را از رنج کم نیست. اما چون به رنج شاه خود می‌نگریم، ما را رنج خود فراموش می‌گردد، و ما را روز و شب هیچ اندیشه نیست جز آن که می‌گوییم که کاشکی چاره دانستیمی تا ما را دارویی به چنگ آمدی که تو را در آن راحت و شفا بودی.

شیر گفت که مرا در یکدلی شما هیچ شکی نیست و نصیحت شما مرا معلوم است، اکنون اگر دانید که قوت آن دارید که هرجای بگردید و بنگرید، تجسس بکنید مگر به این نزدیکی نخچیری به دست آید و مرا خبر دهید، تا من او را بگیرم و از هم بردرم، تا هم مراقوتی باشد و هم شما را طعامی باشد که به وی زندگانی کنید.

چون گرگ (ببر) و کلاغ و شغال این سخن از شیر بشنیدند، برخاسته و رفتند و به هم انجمن کردند و گفتند که ما را به این گیاه‌خواره چه آشنایی است و چرا باید که او در پناه ما بود. و چندین گاه او گرمی شیر بوده است و همه را به کار در به کناره افکنده است و رازداری ملک بر دست گرفته است. کار او دیگر است و کار ما دیگر است، بیا تا ما دست به هم دهیم و شیر را بر آن داریم که او را بخورد و ما را نیز بخوراند.

شغال گفت: این خود به هیچ حال ممکن نگردد. این سخن پیش شیر که یارد گفتن؟ او روزگاری است که شیر را به دست کرده است و شیر او را امان داده است، و ما هرگز ندیدیم که این شیر با کسی غدر کرده است، با وی هم نکنند؛ تدبیری دیگر به دست باید کردن.

کلاغ گفت که اگر این کار بر همه دشوار است به دست من آسان است، شما با من همداستان باشید که من تنها پیش شیر روم و این شغل را تمام کنم. ایشان گفتند: روا بود.

برخاست و پیش شیر رفت. چون پیش وی رسید، شیر او را گفت: به چه کار آمده‌ای؟ هیچ جای از نخچیر نشانی یافتید؟ زاغ گفت که جستن آن‌گاه ممکن بودی که ما قوت رفتن داشتیمی، و دیدن نخچیر آن‌گاه توان که در دیده نوری مانده باشد. ما را از گرسنگی طاقت رفتار نیست، چگونه گردیم؟ و قوت دیدار نیست، چگونه ببینیم؟ اما ما هر سه بر چیزی اتفاق کردیم که اگر شاه بدان همدستان گردد، به قوت بازآید و ما نیز طعامی باییم و قوت پذیریم.

شیر گفت: آن چیست؟ گفت: این اشتر گیاه‌خوار که میان ما می‌گردد بی آن‌که ما را به وی هیچ سود زبانی تعلق دارد به چه کار آید؟ شیر خشم آلود گشت و زبان به سفاقت برگشاد و زاغ را جفا کرد و گفت: ای عجب، تو این دلیری از کجا یافتی که پیش من این سخن گفتی؟ اف از این گفتار ناسزاوار تو و تف بر این کردار نابکار تو. چه پرخطا زبانی داری و چه بی‌وفا دلی داری. من خود را سزاوار آن ندانم که این چنین سخن کسی در روی من بگوید، یا جوینده‌ای از من این بی‌وفایی جوید، آخر نمی‌دانی که من او را امان داده‌ام و ایمن گردانیده‌ام، با که غدر کردم که با وی هم کنم، و با که بی‌وفایی نمودم که با وی نمایم؟ و نشنیده‌ای که هیچ کسی صدقه نداد، و اگرچه همسنگ کوه‌های جهان بود بزرگ‌تر از آنچه ترسنده‌ای را امان دهد و هراسنده‌ای را بی‌بیم گرداند؛ و من این اشتر را امان داده‌ام، به هیچ حال بر وی زینهار نخورم.

زاغ را این صفرا و خشم شیر از کار نبرد. از دری دیگر درآمد. گفت آنچه شیر گفت چنانست و صدچندان است، و ملک از آن بزرگ‌تر است که از وی زینهارخوارگی آید. اما گفته‌اند که اگر یک تن فدای خانه‌ای رود شاید، و اگر خانه‌ای فدای حله‌ای بود شاید، و اگر حله‌ای فدای قبیله‌ای رود شاید، و اگر قبیله‌ای فدای شهری رود شاید، و اگر صد شهر فدای پادشاهی رود شاید. و امروز تو را چنین حالی پیش آمد و ما به چنین رنجی در مانده‌ایم. به همه حال حیلتی باید ساخت که هم مراد برآید و هم بزه زینهار در گردن نماند. شیر خاموش گشت. زاغ را معلوم شد که خاموشی عین اقرار است. از آن جا بیرون آمد و به نزدیک یاران شد و احوال گذشته شرح داد و گفت که این کار را به این جایگاه رسانیدم، شما چه گوید که تدبیر تمام کردن چگونه است؟ گرگ (ببر) و شغال گفتند: ما این را هیچ تدبیری نداریم بجز آن‌که این کار را به تیزی و لطیف نظری تو باز گذاریم، تا همچنان که به این جایگاه رسانیدی تمام گردانی و ما را به مراد برسانی.

زاغ گفت: آنچه من می‌بینم آن است که جمله نزدیک اشتر شویم و از احوال خویش و احوال شیر با وی فصلی برانیم، تا خود چه گوید. گفتند: سخت نیک است. برخاستند و جمله آن‌جا رفتند و پیش وی بنشستند و گفتند که تو را معلوم است که مدتی دراز برآمد که ما در

پناه شیر می‌باشیم و به نعمت وی زندگانی می‌کنیم، و امروز که او را این چنین کاری پیش آمد، اگر از ما در کار خود غمخوارگی نبیند و دلگرمی نیابد، همانا که چون بهتر شود و از این کار ما برانداشد و تقصیر ما یاد آورد، ما را نیک نیابد. بیایید تا برویم و هر یکی از ما خود را بر او عرضه کنیم و گوییم که خود را فدای تو کردیم، و هر یکی از ما که پیش برود از دیگران به عذری و سخنی خوش آزار دل او ببریم، تا هم دل دوستی نموده باشیم و هم خود را برهانیده باشیم و هم از ملامت فردا ایمن گردیم.

بر این اتفاق کردند و پیش شیر رفتند. زاغ پیش رفت و گفت: ای ملک، رنجور شده‌ای و به همه وجه تو را چیزی باید که تو را قوت باشد و رنج تو را به راحت بدل گرداند، و ما این مدت‌های مدید به تو زنده بودیم و به عنایت تو برآسودیم، و آن به که تو مرا بخوری تا زور یابی و به حال اول بازگردی، تا یاران من در پناه تو زندگانی کنند. چون تو بر حال باشی، چون منی اگر بود و اگر نه، یکی بود. گرگ (بیر) و شغال گفتند که خاموش باش، در فدا کردن تو خود چه زیادت و چه نقصان است، و در تو شاه را سیری نبود. اما من که شغال، اگر خداوند مرا قبول کند و بخورد سیر گردد و قوتی یابد. گرگ (بیر) و زاغ گفتند که تو را چه کند که گوشت تو بوی ناخوش دارد، و هیچ جانوری را شکم از آن تو ناهموارتر و ناسزاوارتر نیست، اما مرا که گرگ (بیر) از این هیچ عیبی و بهانه‌ای نیست. باری من سزاوارترم به طعام ملک. زاغ و شغال گفتند که هر که خواهد که خود را به دست خود بکشد، بر وی باد که گوشت گرگ (بیر) خورد که از هیچ چیز چنان بیم خوانیق نباشد که از گوشت گرگ، و به هیچ حال من پادشاه خود را این رخصت ندهم که گوشت تو خورد. اشتر با خود اندیشه کرد که به همه حال مرا نیز پیش باید رفتن که اگر نروم کینه در دل شیر افتد و نرهم از وی، و به همه حالی چون من پیش روم این یاران من چنان که از بهر یکدیگر عذری بگفتند، مرا نیز عذری بخواهند و کار مرا وجهی بنهند که در وی رستگاری باشد. این بیندیشید و در پیش رفت و گفت: ملک را از این جمله هیچ دارو نباشد به جز من، و به هیچ کس سیر نشود جز به من، و در گوشت من هیچ مضرتی نیست و شکم من پاکیزه است. چون این بگفت، گرگ و شغال و زاغ گفتند که راست گفتی و درجستند و شتر را پاره پاره کردند» [۴۱].

ادبیات پالی

زبان پالی به زبان محاوره عادی مردم نزدیک‌تر از زبان سنسکریت بود، و سبک آن به طور کلی ساده‌تر. اما متون مقدس پالی اگرچه دارای قطعاتی بسیار زیبا و لطیف است، عمدتاً بی‌روح و عاری از لطف، و تکراری می‌باشد. عبارت‌ها و توصیف‌های یکنواخت که غالباً طولانی هم هستند، بارها و بارها عیناً به کار می‌روند، و حالتی ملال‌آور و خشک

می‌یابند که تنها با تلخیص شدید می‌توان بر خشکی و ملال آن چیره شد. با این همه، بخش‌های داستانی کتاب‌های دینی پالی اغلب سرشار از قطعات ارزنده است. در این جا برای نمونه، به صورت خلاصه شرح «از خانه به بی‌خانگی شدن»^۱ بودا را ذکر می‌کنیم که از قدرت دراماتیک شدیدی برخوردار است.

«آن‌گاه زنان دلفریب که مانند دوشیزگان خدایان به انواع زینت‌ها آراسته شده بودند، و در رقص و آواز سرآمد به شمار می‌آمدند، برنامه خود را آغاز کردند. اما بودهی ستوه‌نه علاقه‌ای به رقص داشت، و نه شوقی به موسیقی و آواز. لاجرم پس از مدتی خواب بر وی غلبه کرد. زنان با خود گفتند، آن کس که ما به خاطر وی می‌نوازیم و می‌رقصیم به خواب فرو رفته است، پس چرا خود را به عذاب افکنیم. از این رو آلات موسیقی خود را کناری نهادند و بر زمین دراز کشیدند. چراغ‌ها و مجمرهای خوشبو و معطر همچنان در تالار می‌سوخت.

بودهی ستوه از خواب برخاست و چهارزانو روی تخت نشست. بانوان را دید که سازها را به سویی نهاده، خود به خواب رفته بودند. بعضی آب دهانشان بیرون ریخته بود، عده‌ای خیس عرق بودند، جمعی در خواب دندان‌های خود را به هم می‌فشرده، برخی خرناسه می‌کشیدند، و لباس دسته‌ای نامرتب شده بود، به طوری که قسمت‌های نامحرمانه بدنشان را به وجه زننده و ناخوشایندی آشکار می‌ساخت. هنگامی که وی آنان را این‌گونه پریشان و ژولیده‌حال دید، بیش از همیشه از زندگی شهوی تنفر و انزجار شدید پیدا کرد. تالار بزرگ که نظیر کاخ آسمانی ایندرا تزیین شده بود، به نظرش همچون مرده‌شورخانه‌ای آمد که در هر گوشه آن جنازه‌ای بر خاک افتاده است. زندگی در نظرش مانند خانه‌ای بود که آتش در آن افتاده و در حال نابود شدن است. فریاد برکشید و گفت: همه‌چیز به تمامی نکبت‌بار و سراپا مصیبت است! همه‌چیز پست و ناگوار است! آن‌گاه ذهن و خاطرش بیشتر به جانب زهد و ریاضت گرایش یافت. بار دیگر گفت: «امروز باید از خانه به بی‌خانگی شوم». از تخت برخاست و به جانب در شتافت.

چنه،^۲ ارابه‌ران وی در کنار در خفته بود. بودهی ستوه گفت: امروز باید از خانه به بی‌خانگی بروم. اسب مرا حاضر کن. پس از آن که چنه ارابه‌ران را به دنبال اسب فرستاد، با خود اندیشید «بهتر است پسر را ببینم. به طرف اتاق راهوله رفت و در را گشود. چراغ کوچکی که با روغن معطر می‌سوخت، بر فضای اتاق نور می‌افکند، مادر راهوله بر تختی گل‌افشان آرمیده بود، درحالی که دستش زیر سر طفل قرار داشت. بودهی ستوه یک پا را بر آستانه در گذاشت و ایستاد، و به نظاره زن و پسرش پرداخت. در این هنگام باخود گفت که

1. Great Going Forth

2. Channa

اگر بخواهم طفل را بلند کنم دست مادر هم تکان می‌خورد و ملکه بیدار می‌شود، آن وقت دیگر قادر به رفتن نخواهم بود. پس از آن‌که بودا شدم باز خواهم گشت و فرزندم را خواهم دید. آن‌گاه کاخ را ترک کرد، [۴۲].

در نمونه‌ای دیگر، داستانی از داستان‌های جاتکه را نقل می‌کنیم. این حکایت، که درباره بی‌وفایی و بی‌ثباتی زنان است، مسلماً از لحاظ مذهبی ارزشی ندارد، و یقیناً دارای اصل و منشأ غیردینی است، ولی ما چارچوب آن را به دست می‌دهیم تا خواننده دریابد که برای بیان مقاصد مذهبی، حتی از موادی که هیچ خیری در آن‌ها نیست، می‌توان استفاده کرد. این حکایت نمونه نوعی سبک خشک و موجز این مجموعه و قصه‌های شگفت و عجیب است که در هند آن روزگار مانند امروز، بسیار مورد توجه و پسند بوده است. خواننده به خاطر خواهد آورد که اشعار متن اصلی است، و داستان‌ها در پیرامون آن‌ها به نوعی تفسیرپردازی شده است.

«استاد که در آن ایام در پیشه جته^۱ می‌زیست، ماجرای خود را در ارتباط با برادری مرتد بازگو کرد. استاد از وی می‌پرسد که آیا می‌خواهی که دوباره به جهان بازگردی، و آیا از این‌که فرمانبرداری و اطاعت امر می‌کنی پشیمان و متأسف هستی؟ راهب در پاسخ می‌گوید که این همه به خاطر مکر زنان است. و استاد چنین اظهار می‌دارد: «برادر، محال است بتوانی خود را از زنان ایمن بداری. فرزندان روزگار قدیم، حتی در موقعی که در قلمرو سوپرنه^۲ اقامت داشتند؛ قادر به چنین کاری نبوده‌اند. برادر پرسید که چگونه بوده است آن حکایت؟ و وی ماجرا را چنین بازگفت:

در روزگاران قدیم، شاه تمبه^۳ بر مملکت وارانسی سلطنت می‌کرد. ملکه اصلی و مقربش سوسوندی^۴ نام داشت که زیبایی‌اش به کمال و به غایت بود. بودهی ستوه در آن موقع به صورت یک سوپرنه زاده شده بود، و در آن روزگار جزیره‌ای بود موسوم به سرومه^۵ که اختصاص به ماران داشت. بودهی ستوه در آن جزیره در یکی از قصرهای سوپرنه‌ها می‌زیست.

روزی در هیئت و چهره انسانی به وارانسی رفت، و با تمبه‌شاه به بازی پرداخت. ملازمانی که از زیبایی او حیران شده بودند، به سوسوندی اطلاع دادند که مردی بسیار زیبا با شاه

1. Jeta

۲. suparna: دسته‌ای از پرندگان اساطیری بزرگ که گروه (ص ۴۴۳) رئیس آنان است.

3. Tamba

4. Sussondī

5. Seruma

قماربازی می‌کند. ملکه بر آن شد که او را ببیند. از این رو خود را با همه زیورهایش به کمال بیاراست، به اتاق بازی رفت و در میان خدمه ایستاد و به نظاره پرداخت. او هم ملکه را بدید. هر دو خواهان یکدیگر شدند و دل به راه عشق سپردند. شهریار سوپرنه‌ها بادی سحرانگیز برانگیخت. همه از گوشه و کنار کاخ شاه بگریختند، زیرا بیم آن می‌رفت که کاخ فرو ریزد. علاوه بر آن، وی به نیروی سحر و جادوی خویش ظلمتی پدید آورد، گویی همه‌جا در سیاهی فرو رفت. آن‌گاه ملکه را برگرفت و به کاخی که در جزیره مارها بود پرواز کرد.

هیچ‌کس ندانست سوسوندی چه شده و به کجا رفته است. سوپرنه چون از وصل وی برخوردار شد، دوباره برای بازی به قصر شاه بازگشت. شاه‌خنیاگری داشت موسوم به سگه.^۱ شاه که نمی‌دانست چه بر سر ملکه آمده است به سگه دستور داد که همه عالم را به دقت و وجب به وجب جست‌وجو کند و پی‌برد که ملکه کجا رفته است. مقداری پول هم برای خرج سفر به وی عطا کرد. سگه پرس‌وجوی خود را از اطراف شهر آغاز کرد، به همه‌جا سر می‌زد تا به شهر بریگوکچه رسید. از قضا درست در همان موقع، جمعی از بازرگانان شهر بریگوکچه با کشتی عازم سرزمین طلا (برمه) بودند. وی نزد آنان رفت و گفت: «من خنیا گرم. اگر شما حاضر باشید مرا با خود ببرید و معاشم را تأمین کنید، من هم برای شما موسیقی خواهم نواخت». آنان پذیرفتند و او را به کشتی سوار کردند و عازم شدند.

هنگامی که کشتی در دریا پیش می‌رفت، بازرگانان مرد را فرا خواندند و از وی خواستند تا نغمه‌ای ساز کند. وی در پاسخ گفت: «من با کمال میل برای شما خواهم نواخت، لیکن بدانید که با نوای ساز من ماهیان از آب بیرون خواهند پرید و کشتی را به کلی درهم خواهند شکست». بازرگانان گفتند: «هنگامی که مردی تنها خنیاگری کند، هیچ‌گاه ماهیان برانگیخته نخواهند شد که از آب بیرون پرند و کشتی را درهم شکنند. بهانه میاور، نغمه سر کن». مرد بار دیگر گفت: «پس هر حادثه‌ای پیش آید من مسئول نخواهم بود؛ مرا سرزنش نکنید که من همه چیز را به شما گفتم!» آن‌گاه به نواختن پرداخت و آواز خود را با نوای موسیقی هماهنگ ساخت. ماهیان چون نغمه موسیقی بشنیدند، با شور و هیجان تمام از آب بیرون جستند. اندکی پس از آن، غول دریایی (مکره)^۲ از دریا بیرون پرید و بر کشتی فرو افتاد، و آن را درهم شکست. سگه خود را به کنده چوبی گرفت و همراه با باد به جزیره مارها رفت، و در پای یک درخت انجیر بنگالی، نزدیک قصر شهریار سوپرنه‌ها به خشکی پا گذاشت.

از قضا در این هنگام، شهریار سوپرنه‌ها از کاخ بیرون رفته بود تا طاس بازی کند. ملکه سوسوندی هم برای هواخوری از کاخ بیرون آمده در کنار آب در حال قدم زدن بود. وی سگه را دید، او را شناخت، و از حالش پرسید. سگه هر آنچه را بر وی گذشته بود بیان کرد.

ملکه به وی گفت که به هیچ وجه نگران نباشد. او را دلداری داد و در آغوش کشید، به قصرش برد و بر تختی خواباند. پس از بیدار شدن غذاهای لذیذ و مقوی برایش آورد. بدنش را هم با آبی خوشبو و نشاط‌انگیز بشست. فاخرترین جامه‌ها را بر او پوشاند، با زیباترین گل‌ها و شکوفه‌هایش بیاراست، و بار دیگر او را بر تخت خواباند. ملکه مرتب از وی مراقبت و پرستاری می‌کرد. هنگامی که شاه سوپرنه‌ها به کاخ باز می‌گشت، ملکه او را در گوشه‌ای پنهان می‌ساخت، و چون شاه از کاخ خارج می‌شد، خنیاگر را از مخفیگاه خود بیرون می‌آورد و با وی به عیش و عشرت می‌پرداخت.

پس از آن که یک ماه ونیم بدین ترتیب گذشت، بازرگانان وارانسی به همین جزیره رسیدند و در پای همان درخت انجیر بنگالی آرام و قرار گرفتند تا مگر قوت و آبی به دست آورند. خنیاگر به سمت کشتی رفت، بر آن سوار شد، و به وارانسی بازگشت، و هنگامی که شاه سرگرم بازی بود به حضورش شتافت، عود خود را برگرفت، و درحالی که می‌نواخت، این شعر را خواند:

رایحه خوش درختان تیمیرا، همراه با
آوای دریا هراسناک به گوش می‌رسد،
اما سوسوندی از این جا بسیار دور است.
تمبه می‌خواهد مرا عذاب دهد.

سوپرنه با شنیدن این ترانه، بند دوم را چنین خواند:

چگونه از اقیانوس عبور کردی؟
چگونه توانستی به سرومه برسی؟
سگه، بگو چگونه توانستی
او را ببینی؟

آن‌گاه سگه سه بند زیر را خواند:

از بریگو کچه بازرگانانی در طلب
ثروت بادبان کشیده بودند.
غولی دریایی کشتی آن‌ها را درهم شکست،

من بر تخته پهنی روی دریا شناور شدم.
[تا به خشکی رسیدم.]

در دامن لطیف و مهربانش
که همواره رایحه صندل‌ها را داشت،
آن بانوی مهربان مرا خوابانید،
همچون مادری که کودک خود را می‌خواباند.

ای شاه تمبه، این را بدان!
که ملکه زیباچشم به من
با دست خود غذا، آشامیدنی،
لباس و خوابگاه عطا کرد.

همچنان که خنیاگر می‌خواند، سوپرنه وجودش از پشیمانی و اندوه لبریز می‌شد، و با خود
چنین می‌گفت: «با آن‌که در کاخ سوپرنه‌ها اقامت داشت، نتوانستم از او مراقبت کنم. چه آدم
بی‌غیرتی هستم! از این رو ملکه را بازگردانید و او را به شاه سپرد و راه خود گرفت و دیگر
هیچ‌گاه بازنگشت.

پس از آن‌که داستان به پایان رسید، استاد «چهار حقیقت عالی» (ص ۳۹۵) را اعلام
داشت، و زایچه‌ها را معلوم ساخت... آینده شاه وارانسی بود، و من شاه سوپرنه‌ها [۴۳].

نمونه‌ای از شعر پالی را، با بیتی چند از ترانه‌های راهب‌ها و راهبه‌های مهین (تهره‌گاتها
و تهری‌گاتها) ذکر می‌کنیم، و آن مجموعه‌ای از اشعار است که در روزهای نخستین
پیدایش کیش بودایی، مسلماً به غلط به شاگردان بزرگ بودا نسبت داده شده است. سبک
این اشعار ساده‌تر از سبک ادبیات سنسکریت دریاری است، و چنین می‌نماید که از
ترانه‌های عامیانه تأثیر گرفته است. نخستین ترانه به امپپالی، روسپی زیبای ویشالی
منسوب است که بعداً به آیین بودا گروید و راهبه شد.

گیسوان من روزگاری سیاه و شفاف بود، همچون زنبور عسل، و
جعد‌ها داشت؛

اینک در پیرانه سر به‌سان کنف و پوست درختان شده است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی‌گوید...

گیسوان خوشه‌وارم که با گل‌ها آراسته بود، صندوقچهٔ عطر
دل‌انگیزی رامی‌مانست؛
اینک در پیرانه‌سر همچون پوست خرگوش بدبو است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی‌گوید...

ابروانم روزگاری زیبا و دل‌انگیز بود، گویی نقاشی آن‌ها را کشیده
بود؛
اینک در پیرانه‌سر، از چین و چروک‌ها آویخته شده است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی‌گوید...

چشمان سیاهم با مژگان‌های بلند، درخشان و همچون گوهری تابان
بود؛
اینک، در پیرانه‌سر، تیره و بی‌فروغ گشته است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی‌گوید...

صدایم روزگاری مانند نغمهٔ فاخته‌ای بود که در بیشه‌های جنگلی
پرواز می‌کند؛
اینک، در پیرانه‌سر، لرزان و درهم شکسته است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی‌گوید...

دست‌هایم روزگاری نرم و لطیف بود و با جواهرات و طلا
می‌درخشید؛
اینک، در پیرانه‌سر، همچون ریشهٔ درختان رگارگ و درهم پیچیده
است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی‌گوید...

بدنم روزگاری دلفریب و خواستنی بود، به‌سان طلای پرداخته شده
و پرتلاکو؛
اینک، در پیرانه‌سر، سراپا پر از چین و شکن شده است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی‌گوید...

پاهایم روزگاری نرم و لطیف بود، چنان که گویی از پَر برآمده بود؛
اینک، در پیرانه سر، خشکیده و چروکیده است.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی گوید...

آری، پیکرم روزگاری چنین بود، اکنون شکسته و لرزان است،
لأنه بسیاری بیماری هاست، همچون خانه‌ای که گنج آن پوسته پوسته
شده باشد.
آن کس که صادق است، جز این چیزی نمی گوید، [۴۴].

در اشعار قدیم هندی به ندرت می توان عشقی تا بدین حد عمیق به طبیعت یافت که
در ابیات زیر ابراز شده و به راهبان پارسایی از قرن پنجم قبل از میلاد منسوب است.

«هنگامی که کوسن ابرها در آسمان به سان رعد به غرش درمی آید،
و باران شدید همه راه‌های پرواز پرندگان را سد می کند،
راهب در حال وجد و سرخوشی بر تپه‌های نشیند،
و هیچ لذتی را در جهان بالاتر از آن نمی داند.

هنگامی که کناره‌های رود با گل‌ها پوشانده می شود،
و بانی‌های به رنگ‌های گوناگون آرایشی شفاف انگیز می یابد،
راهب نیکوکار بر کناره دریای از خود بی خود شدگی می نشیند،
و هیچ لذتی را در جهان بالاتر از آن نمی داند.

شباهنگام که باران سیل آسای بارد،
و فیل‌ها در بیشه‌های دوردست بانگ برمی آورند،
راهب در حال جذبه بر تپه‌های نشیند،
و هیچ لذتی را در جهان بالاتر از آن نمی داند» [۴۵].

هنگامی که کُرناها با بال روشن و رنگ پریده خود،
هراسان در ابرهای تیره به پرواز درمی آیند،
پناهگاهی می جویند نمی یابند،

رودِ اجکرنی^۱ به من شادی می‌بخشد.

کیست آن‌که درختانِ
سیب سرخ را دوست نداشته باشد؟
درختانی که بر هر دو ساحل رودخانه
در کنار مغازه بزرگ رویده‌اند.

قورباغه‌ها فارغ از ترس فوج درناها
اینک به آرامی قورقور می‌کنند.
حالا وقت آن نیست که تپه‌ها و رودها را ترک کنیم!
رود اجکرنی بی‌خطر خوب ولدت‌بخش است» [۴۶].

در نمونه‌ای از شعر توصیفی پالی، بخش مهیج و برانگیزنده‌ای از وقایعنامه سیلان (مهاومسه) را نقل می‌کنیم که در آن چگونگی تسخیر ویجی‌تنگره،^۲ پایتختِ الاره مهاجم تامیلی را به دست دوتنه‌گامنی شاه (۱۶۱-۱۳۷ قبل از میلاد) و قهرمان ملی سیلانی، با کمک کندوله،^۳ فیل محبوبش توصیف می‌کند.

«شهر سه ردیف خندق داشت،
دیواری بلند و مستحکم آن را در بر گرفته بود،
دروازه‌های آن با آهن پوشیده شده بود،
تادشمنی نتواند به سهولت آن را در هم بشکند.

فیل در برابر آن زانو زد
و با دندان دراز و محکم خود
سنگ ملاط و آجر را فروکوفت،
و بر دروازه آهنین یورش برد.

تامیلی‌ها از برج دیده‌بانی
انواع پرتابه‌ها فروافکندند،

گلوله‌های آهن گداخته،
و ظروف پر از قیر مذاب.

قیر مذاب بر پشت کندوله،
فیل محبوب فرو ریخت،
هراسان از درد و سوزش بگریخت،
و خود را در برکه آبی فرو برد.

گوتیمبره^۱ فریاد برآورد:
حالا وقت آب‌بازی نیست!
برو دروازه آهنین را درهم بکوب!
دروازه را ز جای برکن!

آن فیل پرغرور، آن بهترین فیل‌ها، جرئت یافت
و بانگی بلند برکشید،
از آب بیرون جست
و بی‌اعتنا در کنار برکه ایستاد.

پزشک مخصوص قیر را از پشت او پاک کرد،
و به جای آن مرهمی مالید.
شاه بر فیل سوار شد،
و پیشانی او را بادستان خود نوازش کرد.

به فیل گفت: کندوله عزیز، من تو را
مالک الرقاب سیلان خواهم کرد.
فیل شادمان شد،
و بهترین علوفه را به وی دادند.

او را با پارچه‌ای پوشاندند،

به‌خوبی زره پوشش کردند،
با زرهی از پوست خام
هفت تایی گاو میش.

بر روی زره، پوستی
که در روغن خوابانده بودند، بستند.
آن‌گاه فیل درحالی که چون تندر می‌غرید،
بی‌پروا از ترس و خطر پیش رفت.
با دندان خود دروازه را سوراخ کرد،
با پایش آستانه را درهم کوبید.
و دروازه و سنگی سردر آن
با صدای مهیبی بر زمین فرو افتاد، [۴۷].

ادبیات پراکریت

قبلاً نمونه‌هایی از کتب مقدس پراکریت را نقل کردیم (ص ۴۳۰ و بعد)، حال با اشاره مختصری بدان اکتفا می‌کنیم. این نوشته‌ها به‌طور کلی چندان ارزش ادبی ندارند، و مانند خود آیین جین خشک و بی‌روحند و نظیر کتب مقدس پالی – ولی به مقیاسی بزرگ‌تر – جمله‌های طولانی یکنواخت و توصیف‌های مفصل، بی‌هیچ تنوعی در آن‌ها تکرار می‌شوند. این‌ها ممکن است برای تقویت حافظه ارزشی نداشته باشند، ولی برای خواننده کنونی بسیار ناراحت‌کننده هستند. توصیف‌های طولانی تیرته‌نکره‌ها، راهبان پارسا، پادشاهان مقتدر، بازرگانان ثروتمند، شهرهای آباد و پرجمعیت و غیره، بارها و بارها با عبارات و کلمات یکسان در سراسر این کتاب‌های مقدس آمده است و بدان‌ها صبغه‌ای از خشکی و بی‌قربحگی می‌بخشد. سبک آن تا حدی مزین‌تر و مصنوع‌تر از سبک کتب مقدس پالی است، و به سنسکریت دریاری بیشتر شباهت دارد.

شعر جینی بهتر از نثر آن است. در این ارتباط نمی‌توانیم از ذکر شعر جالبی که یکی از طنزآمیزترین نمونه‌های ادبیات قدیم هندی است – و از نیک‌بختی در بین اوراق خشک زاهدانه سوتره کریتانه^۱ جای گرفته است – خودداری کنیم. غرض اصلی شعر آن بوده است که به راهب از دین برگشته سیه‌روزگار زنده‌بار داده شود که چه سرنوشت وحشتناکی

در انتظار اوست. این شعر پرتوی نامنتظره بر یکی از جنبه‌های ازدواج در هند می‌افکند. ترجمه ما نسبتاً آزاد است، لیکن کوشیده‌ایم تا حدی سبک شاداب و سرزنده محلی متن اصلی را حفظ کنیم.

«راهب ترک دنیا کرده نباید عاشق شود،
و گرچه هوای لذت‌جویی به سرش می‌افتد، باید خود را نگاه دارد.
این کف نفس خود لذتی است که
بعضی راهبان از آن شاد می‌شوند.

چنانچه راهبی پیمان خود را بشکند،
و پیگیر زنی شود،
زن او رانکوهش می‌کند، و پایش را روی او بلند می‌کند،
و بر سرش لگد می‌زند.

و خواهد گفت: ای راهب، اگر با من
به‌سان زن و شوهر زندگی نکنی،
موهایم را خواهم کند و راهبه خواهم شد،
زیرا تو بدون من نخواهی زیست.

اما همین‌که او را به چنگ خود درآورد،
همه کارهای خانه و زحمت‌ها را به او محول خواهد کرد:
کاردی بیاور و این کدوها را بپز!
اندکی میوه تازه برایم بیاور!

هیزم برای پختن سبزیجات، و نیز
برای آتش شامگاهی احتیاج داریم!
حالایا، پاهایم را رنگ بزن!
بیا و پشتم را بمال!

مرهم لبم بیاور!
چتر آفتابی و دمپایی‌ام را پیدا کن!

کاردی بیاور تا این برگ‌ها را خرد کنم!
قبای مرا بردار و آن را به رنگ آبی دریاور!...

موچین و شانه‌ام را پیدا کن!
روبانی بیاور تا موهایم را ببندم!
حالا آئینه را بیاور!
برو مسواکم را هم پیدا کن!...

گلدان را بیاور و طبل را، و از پارچه،
تویی برای بازی پسرمان درست کن!
راهب، فصل باران در راه است،
سقف خانه را تعمیر کن، سری هم به انبارها بزن!

بین! رویه‌صندلی‌ها باید عوض شود.
صندل‌هایم را بیاور، می‌خواهم بروم بیرون قدم بزنم!
زنان باردار این گونه به شوهران خود امر و نهی می‌کنند،
گویی آن‌ها غلام خانه‌زادند.

هنگامی که طفلی زاده می‌شود، پدر به جبران زحماتش،
مسئولیت نگهداری بچه را هم خواهد یافت.
چه بسا پدران پسرانی که مانند اشتران
در زیر بار طاقت‌فرسای خویش از پای درمی‌آیند.

شب‌ها چنان‌که گویی کار پرستاری با آن‌هاست، از خواب بیدار
می‌شوند

تا طفلی را که گریه می‌کند، دوباره بخوابانند،
و گرچه از شرمساری می‌خواهند بمیرند،
لباس‌های کثیف را درست مانند رختشویان باید بشویند...

پس ای راهبان در برابر دام‌ها و حیل‌های زنان مقاومت کنید،
از دوستی و معاشرت با آنان پرهیزید.

اندک لذتی که از آنان توانید برد

جز رنج و گرفتاری برایتان حاصلی به بار نخواهد آورد» [۴۸].

تعدادی از آثار قرون وسطا که صبغهٔ غیردینی دارند، به زبان پراکریت نوشته شده است، و عمده‌ترین آن‌ها عبارتند از: «ساختن جادهٔ سنگفرش» (ستوبنده)^۱ که در آن ماجرای حملهٔ راما به سیلان توصیف شده است و به غلط به کالیداس نسبت داده می‌شد. «کشتن شاه بنگال» (گوده‌وده)^۲ اثر واکپتی،^۳ شاعر قرن هشتم که قصیده‌ای است طولانی دربارهٔ فتوحات نمایان و برجستهٔ یشوورمن، پادشاه کانیه کویجه (ص ۱۰۳)؛ و بالاخره نمایشنامه‌ای که نام آن از اسم قهرمان زن آن، کرپوره منجری^۴ گرفته شده است، اثر راجه شکهره، شاعر قرن دهم می‌باشد. این آثار اگرچه بی‌ارزش نیستند، از لحاظ سبک و محتوا در مقایسه با آثار سنسکریت ویژگی‌های نمایانی ندارند، و ما هم بیش از این به آن‌ها نمی‌پردازیم.

مهم‌ترین اثر ادبی در زبان پراکریت «هفتصد» (سپتشتهکه)^۵ اثر هاله^۶ است، و آن مجموعه‌ای از قطعات شعری است که در نوع خود کاملند، و گیرایی و زیبایی فوق‌العاده‌ای دارند، و به وزن آریا سروده شده‌اند. مؤلف آن مطابق روایات، پادشاه نیمه تخیلی ساته‌واهنه، یعنی هاله است که در قرن اول میلادی در دکن سلطنت می‌کرده است، لیکن در حقیقت بسیاری از ابیات آن کاملاً جدید است، و آن‌ها را باید اثر شاعر یا شاعرانی گمنام دانست. این اشعار از لحاظ کوتاهی و اختصار درخور توجه‌اند، و سرایندگان آن‌ها مانند امرو، توانایی آن را داشته‌اند که یک داستان کامل را در چهار مصراع کوتاه بیان کنند. این صرفه‌جویی فوق‌العاده در به‌کار بردن کلمات و استفادهٔ استادانه از ابهام و تلمیح، دال بر آن است که شعرها برای طبقات فرهیخته و دارای آموزش عالی سروده شده است؛ اما توصیف‌های ساده و طبیعی، و نیز اشاره به زندگی روستاییان و طبقات پایین هم در آن‌ها دیده می‌شود که موجب نفوذ و مقبولیت عام آن‌ها شده است. شیوهٔ پرداختن آن‌ها به مسائل عشقی مردم روستایی، ما را به یاد اشعار قدیم تامیل می‌اندازد، و این فکر را به ذهن می‌آورد که شاید هاله به منبعی از ترانه‌های عامیانهٔ جنوب هند که کاملاً اشاعه داشته، دسترسی یافته است و از آن‌ها بهره برده باشد.

1. *Setubandha*

2. *Gaudavadha*

3. *Vākpati*

4. *Kārpūramañjarī*

5. *Saptaśataka*

6. *Hāla*

«دوش بانو با تحقیر و سرزنش بستری از گاه به مرد آواره داد.
امروز بامداد درحالی که می‌گریست، آن‌ها را جمع کرد.

* * *

دوست من، امروز صبح مردی را دیدم که آواز می‌خواند،
نغمه او مرا به یاد دلدارم انداخت،
و همه جراحات‌هایی را که تیرهای خدای عشق
در قلب من نشانده بود، تازه کرد.

* * *

نیمه اول شب، چون در انتظار تو بودم،
مانند لحظه‌ای بگذشت.
بقیه آن همچون سالی بود،
زیرا در رنج و محنت غرق بودم.

* * *

هنگامی که فصل باران، با ابرهای بلندش،^۱
همچون دوران جوانی سپری شد،
نخستین گل‌های تک‌تک کاسه^۲ به سان مویی خاکستری در انبوه
موها
بر روی زمین ظاهر می‌شود.

* * *

ای عاشق حق‌ناشناس، من هنوز هم
گل‌خیابان‌های آبادی رامی‌بینم،
خیابان‌هایی که در شبی بارانی
آن‌ها را در جست‌وجوی تو زیر پا گذاشتم، [۴۹].

ادبیات تامل

قدیم‌ترین آثار ادبی تامل به قرن‌های آغازین دوره مسیحیت مربوط می‌شود.
تاریخگذاری دقیق آن هنوز موضوع بحث و گفت‌وگوست، لیکن تقریباً مسلم به نظر

۱. در این جا نوعی ایهام و جناس در میان است: لفظ پئومره (paohare) هم به معنای ابر است و هم به معنای پستان.

می‌رسد که کهن‌ترین لایه آن قبل از تسلط سلسله بزرگ پلوه کانچی در قرن ششم بر سرزمین تامیل تألیف شده است، و احياناً حتی چند قرن پیش‌تر از این می‌باشد. روایات تامیل از سه انجمن ادبی شنگم^۱ نام می‌برند که در مدورای تشکیل می‌شده است. نخستین این انجمن‌ها، محل حضور و گردهمایی خدایان و فرزندگان افسانه‌ای بوده، و همه آثار آن از میان رفته است. از انجمن دوم تنها یک دست‌ورزیان اولیه تامیل، تولکاپیم^۲، باقی مانده است. از طرف دیگر، شاعران انجمن سوم «جنگ‌های هشتگانه»^۳ (اتوتوگای)،^۴ بزرگ‌ترین اثر باقیمانده از ادبیات تامیل قدیم، و نیز تعدادی از آثار متأخر دیگر را سروده‌اند. پاره‌ای از صاحب‌نظران در روایات مربوط به انجمن‌ها تردید کرده‌اند، و تقریباً مسلم است که دست‌ورزیان (تولکاپیم) منسوب به انجمن دوم، متأخرتر از بسیاری از منظومه‌های انجمن سوم می‌باشد. لیکن روایت مربوط به انجمن‌های سه‌گانه که شدیداً مورد اعتقاد است، در افسانه‌های شمالی همانند و نظیری ندارد، و تنها می‌توان چنین باور داشت که شاعران سرگردان باستانی سرزمین تامیل که سراسر مملکت را زیر پا می‌گذاشتند، و از حمایت سرکردگان و روستاییان به یکسان برخوردار بودند، گهگاه برای شرکت در جشنواره‌های بزرگ شعر و موسیقی در شهر مدورای گرد می‌آمده‌اند، و در آن‌جا اشعار بسیاری از جنگ‌های هشتگانه خوانده می‌شده است.

اشعار «جنگ‌های هشتگانه» در خارج از سرزمین زادگاه خود چندان شناخته نبوده‌اند، و زبان آن چندان مهجور است که حتی فرد تحصیل‌کرده امروزی تامیل، بدون داشتن دانش و دانسته‌های خاص، قادر به خواندن آن نیست. رابطه زبان ادبیات انجمن‌ها با زبان تامیل، به صورتی که اکنون نوشته می‌شود، شاید مشابه همانندی زبان پیرزپلومن^۵ (پیر شخم‌زن) با انگلیسی جدید باشد. سنت شعری تامیل در زمان تدوین این آثار

1. Śaṅgam

2. Tolkāppiyam

3. Eight Anthologies

4. Ettutogai

۵. *Piers Plowman*: داستان مذهبی بزرگی که در قرن چهاردهم در انگستان پرداخته شده است، و از لحاظ عظمت و ابهت موضوع، قدرت و گیرندگی سبک و صمیمیت و ایمان‌گوینده به معتقدات خویش، جز کتاب دانته همانندی ندارد. ناظم این داستان زیبا، چنان‌که از افکار منظوم وی برمی‌آید، مردی است متقی و مؤمن، و از پیروان ثابت اعتقاد فرقه کاتولیک، اما در عین حال نیز هم حقیقت‌جوی و هم خیال‌پرست است، و نظرش به اصلاح مذهب مسیح و از میان بردن خرافات و کوتاه کردن نفوذ ناسالم کشیش‌ها و علمای روحانی است. منظومه پر از سیرها و مکاشفات است که گاهی روشن و زیاندار و استادانه، و گاهی آشفته و مبهم و پیچیده است. در این منظومه گاه مباحث پیچیده و مطول مذهبی که در قرون وسطا مردم را مشغول می‌داشت، با افکار ساده و لطیف شاعرانه آمیخته است. - م.

می‌بایست سنتی دیرینه و قدیمی بوده باشد، زیرا قواعد و قراردادهای شعری که سرانجام در تولکاییم تثبیت شده، حتی قبل از نخستین منظومه‌های جنگ‌ها، به صورت پرداخته و مهذب نهایی خود درآمده بوده‌اند. با این حال، سبک آن‌ها به سبک ادبیات عامیانه بسیار نزدیک‌تر از سبک سنسکریت درباری است. زندگی روستاییان و مناظر اطراف شهری، جنب‌وجوش و هیاهوی شهرها، و قساوت و بی‌رحمی جنگ‌ها چنان ترسیم و توصیف شده که گویی نویسنده شخصاً آن‌ها را دیده و آزموده است، و هیچ‌گونه خیال‌پردازی غیرواقعی در آن‌ها به چشم نمی‌خورد.

«جنگ‌های هشتگانه»^۱ روی هم رفته مجموعه عظیمی از ادبیات منظوم را به وجود می‌آورند که بالغ بر ۲,۰۰۰ شعر منسوب به بیش از ۲۰۰ سراینده را در بر می‌گیرد. به این مجموعه باید «ترانه‌های ده‌گانه» (پتواتو)^۲ را نیز افزود، و آن مشتمل بر ده منظومه بلند است که همه به یک سبک سروده شده‌اند، اما به زمان متأخرتری متعلقند. این مجموعه بزرگ تا پایان قرن گذشته، حتی از نظر خود تاملی‌ها فراموش شده بود، تنها طی پنجاه سال اخیر است که دستنویس‌های آن چاپ شده و در اختیار جهانیان قرار گرفته است. قسمت بیشتر آن هنوز هم ترجمه نشده، و مطالعه دقیق و کامل ادبیات انجمن‌ها، از لحاظ انتقادی و تاریخی کاری است که باید بعداً صورت پذیرد.

تاملی‌ها از دیرباز شور و علاقه‌ای برای طبقه‌بندی کردن، که در بسیاری از جنبه‌های دانش و فرهنگ هند باستان امری مشهود است، یافته بودند. شعر به دو گروه اصلی تقسیم می‌شد: «درونی» (اگم)،^۳ که با عشق سروکار داشت و «برونی» (پورم)^۴ که در ستایش پادشاهان بود. تقسیم‌بندی دیگری نیز برحسب منطقه‌ای از سرزمین تامل که شعر بدان اشاره داشت یا با آن مناسبت می‌یافت، به عمل می‌آمد. عرفاً پنج حوزه و محل (تینای)^۵ وجود داشت: تپه‌ها (کورینجی)،^۶ سرزمین‌های خشک (پالای)،^۷ جنگل‌ها و

۱. نرینای (*Narīnai*)، ۴۰۰ منظومه کوتاه درباره عشق، هر یک مشتمل بر نه تا دوازده بیت؛ کورونتوگای (*Kuruntogai*) ۴۰۰ منظومه عاشقانه، هر یک از چهار تا هشت بیت؛ انگورون‌اورو (*Aingurunūru*)، ۵۰۰ منظومه درباره احوال و اعمال عاشقانه؛ پدیروپتو (*Padirupattu*)، هشت (در اصل ده) منظومه، هر یک ده بیت، در ستایش شاه سرزمین چرا (کرالا)؛ پری‌پادل (*Paripādal*)، ۲۴ (در اصل ۷۰) منظومه، در نیایش خدایان؛ کالیتوگای (*Kālitogai*)، ۱۵۰ منظومه عاشقانه؛ اگنان‌اورو (*Aganānūru*)، ۴۰۰ غزل عاشقانه، با تعدادی ابیات متفاوت؛ و پوره‌نان‌اورو (*Puranānūru*)، ۴۰۰ منظومه در ستایش پادشاهان.

2. *Pattuppāṭṭu*

3. *agam*

4. *puram*

5. *tiṇai*

6. *kuriñji*

7. *pālai*

بیشه‌ها (مولای)،^۱ دشت‌های مزروع (مرودم)^۲ و سواحل و کناره‌ها (نیدل).^۳ هر یک از این مناطق یا محل‌ها با جنبه خاصی از عشق یا جنگ متناظر بود؛ مثلاً تپه‌ها صحنه اشعاری بود که با عشق قبل از ازدواج و گاوداری و دامپروری سروکار داشت؛ اراضی خشک خاص اشعار مربوط به مفارقت‌های درازمدت عشاق، و بایر و بی مصرف افتادن روستاها بود؛ جنگل‌ها با جدایی کوتاه‌مدت عشاق و لشکرکشی‌های یغماگرانه متناسب بود، دره‌ها با عشق پس از ازدواج یا حيله‌های روسپیان، و با محاصره و شهرگیری ارتباط می‌یافت، و بالاخره، سواحل و کناره‌ها با متارکه زنان ماهیگران با شوهران خود، و نیز با جنگ‌های منظم و سخت تطابق داشت. به هر منطقه، گل، حیوان و مردم خاصی نسبت داده می‌شد. هر شعری از «جنگ‌های هشتگانه» در یکی از این رده‌بندی‌های پنجگانه جای داشت، لیکن بسیاری از اشعار بدون توجه به این طبقه‌بندی‌های رسمی سروده می‌شد. یکی از وجوه ممتاز و بی‌همتای شعر تامیل، قافیه یا جناس آوایی آغاز آن است. این کیفیت در ادبیات آغازین تامیل دیده نمی‌شود، لیکن در اواخر دوره انجمن‌ها کاملاً معمول و مرسوم بوده است. نخستین هجا یا هجاهای هر بیت باید کاملاً همقافیه باشند:

ISAIRĀD' enīrum iyarrior ārrāl

AŚAIRĀDu nīrpādām ārmāi; īsaiyūngal

KANḌARirai alaikkurī kārṇal an tarī śēppa

PENḌIRum vālārō mar ru."

«اگر کار کنی و با عزمی استوار و بی‌تزلزل بکوشی، حتی اگر

شکست بخوری

مرد مردانه‌ای.

ای خداوندگار سواحل خنک و دل‌انگیز، آن‌جا که امواج بیشه‌های

پرخار را به جنبش درمی‌آورند،

آیا حتی زنان هم در رفاه و فراوانی، رونق و کامیابی نمی‌یابند؟» [۵۰]

این هماهنگی آوایی آغازین که در پاره‌ای از اشعار در چهار مصراع یا بیشتر ادامه می‌یابد، هیچ‌گاه در اشعار زبان‌های سنسکریت دیده نمی‌شود، یا آن‌جا که ما می‌دانیم،

در اشعار هیچ زبانی هم وجود ندارد. اثر آن اگرچه در بادی امر غریب می‌نماید، به سرعت برای خواننده لذت‌بخش می‌شود، و برای تأمیل‌زیانان، به اندازه قافیه پایانی شعر غربی جالب و دل‌انگیز است.

در این جا گزیده کوچکی از شعرهای کوتاه و گلچینی از این ادبیات شگفت‌آور را نقل می‌کنیم.^۱

در این قطعه مادری از پسر خود سخن می‌گوید که به جبهه جنگ اعزام شده است.

«اگر به جرز خانه کوچک من تکیه دهی،

و از محل پسرم پرسی،

پاسخ خواهم داد که نمی‌توانم چیزی بگویم.

هان! همچون مغاره ببری در دل صخره‌های سخت،

رحمی که او را به دنیا آورد!

او را در جبهه جنگ خواهی یافت» [۵۲].

سه منظومه زیر به بانوی شاعری منسوب است به نام او یار.^۲

«به زیبایی و فریندگی جنگ نیست،

با ضرب نمی‌خواند،

متضمن معنایی نمی‌باشد،

لیکن من من کردن پسر بچه‌ای

برای پدر از هر خوشبختی و سعادت بالاتر است.

همان‌گونه ای شهریار ندومان انجی،^۳

بر اثر لطف و مرحمت تو

کلمات تهی من از معنا سرشار شده است.

ای پادشاه، تو بر دژهای دشمنان پیروز شدی،

اگرچه باروهایشان را بالا رفتنی نداشت» [۵۳].

۱. ده قطعه منتخب نخست کار دکتر ر. ج. مار است، و من از این‌که ایشان اجازه داده‌اند آن‌ها را نقل کنم بسیار سپاسگزارم. قطعات دیگر کار خودم است که پاره‌ای از آن‌ها با کمک ترجمه‌های پروفیسور پ. ت. س. ینگر (P. T. S. Iyengar) صورت گرفته است [۵۱].

2. Avvaiyār

3. Nedumāṇ Añji

* * *

«آن فیل عظیم‌الجثه
برای آن‌که به بچه‌های کوچک روستا اجازه دهد
که دندان‌های سفیدش را بشویند و تمیز کنند،
آرام بر ساحل رودخانه خواهد آرمید.
ای پادشاه بزرگ، تو نیز چنان لطفی در حق من کن!
اما نزدیک شدن به فیلی که در حال جفتگیری است مرگ به همراه
دارد،
همچنان‌که تو برای دشمنانت، ای شاه بزرگ، آیت مرگی!» [۵۴]

شعر زیر، اوپار ثروت شاه تجمل‌پرست توندای (کانچی) را با ثروت شهریار
جنگجوی خویش مقایسه می‌کند.

«نیزه‌های شاه توندای در زرادخانه عظیم و وسیع ساخته می‌شود،
تیغه‌های نیرومند و نوک‌تیزش با روغن برق می‌زند،
و با پر طاووس آراسته و با تاج گلی تزیین شده است.
اما سلاح‌های شاه من بر اثر جنگ کند شده است،
و در نتیجه دفع حملات دشمن نوک آن‌ها شکسته،
و کوره‌های شمشیرسازان مشغول تعمیر آن‌هاست.
شهریار من، به هنگام تمکن، سخاوتمندانه به دیگران می‌بخشد،
و به هنگام تنگدستی بارعایای خود درمی‌آمیزد.
وی پدر خانواده‌های فقیر است،
با این حال مردی بزرگ است، و نیزه‌اش نوک تیز» [۵۵].

* * *

«ای زنبور عسل تندپرواز که همواره در طلب بساک‌های گل هستی،
به من مگو آنچه را توانم شنید، اما بگو آنچه را تو دیده‌ای!
در میان تمام گل‌هایی که می‌شناسی، آیا هیچ گلی عطرانگیزتر
از طره دلدار من با ردیف دندان‌های مرواریدگونش هست؟
او که به ملاحظه طاووس مست، با دلی پر از عشق، با من به سر
می‌برد» [۵۶].

* * *

«باز هم دردی بر دل دارم!
 هربار اشک‌های سوزانم را پاک می‌کنم.
 عشق من، که روزگاری به آرامی در کنارم بود،
 بی‌قرار و ناآرام شده، و دلم را به درد آورده است» [۵۷].

* * *

«در شبِ گردهمایی، همهٔ مردان
 خاموش و بی‌سخن در خوابی شیرین فرو رفته‌اند،
 نهی از خشم،
 مردم بی‌شماری آرمیده‌اند.
 تنها منم که بیدارم» [۵۸].

در این جا مادری از زاهدی، از جا و محلی که دخترش با عاشق خود فرار کرده است
 می‌پرسد، و فرزانه او را این‌گونه تسلی می‌بخشد:

«چوب درخت صندل، جز برای آن کس
 که عطر آن را به خود می‌زند به چه کار می‌آید؟
 حتی کوهساری که در میان آن روییده است از آن طرفی نمی‌بندد.
 اگر به موضوع درست بیندیشی، حال دخترت هم بر همین قیاس است.

دُر سفید غلطان جز برای آن کس که آن را
 بر خود می‌آویزد، به چه کار می‌آید؟
 حتی دریایی که آن را در دل خود پرورده است از آن طرفی
 نمی‌بندد.
 اگر به موضوع درست بیندیشی، حال دخترت هم بر همین قیاس
 است» [۵۹].

در شعر زیر، دختری با همبازی‌های خود سخن می‌گوید:

«چه دستبندهای درخشانی داری! گوش کن!
 هنگامی که در راه بازی می‌کردم،
 او قلعهٔ گلین مرا با پایش لگدکوب کرد،
 و تاج گلم را از سرم ربود،

و با توپ راه‌راهم بگریخت.
چه پسر شیطانی بود، مرا به ستوه آورد!

روزی دیگر من و مادرم
با هم بودیم که صدای بلندی شنیده شد:
هرکس که در خانه است، لطفاً به من کمی آب بدهد!
مادرم گفت: عزیزم،
آن ظرف مطلا را پر آب کن و به او بده که بنوشد.
من از در بیرون رفتم، نمی‌دانستم او که بود.
پسرک میج دستم را با النگوهایی که بر آن بود گرفت و فشار داد.
من ترسیدم و فریاد کشیدم:
مادر، ببین چه کار کرد!
مادرم فوق‌العاده مضطرب شد، با عجله پایین آمد،
اما من بدو گفتم که او بر اثر نوشیدن آب دچار سکسکه شده است،
پسرک نگاهی به من انداخت، گویی می‌خواست مرا بکشد،
اما بعداً آن بدجنس با تبسمی باب دوستی را دوباره گشود» [۶۰].

در قطعه زیر دختر نوعروسی برای اولین دفعه می‌خواهد آشپزی کند:

«با انگشتانش که همچون شکوفه کندل^۱ نازک و ظریف بود، آب
ماست تازه را می‌گرفت.
لباس‌هایش شسته و تمیز نبود، زیرا انگشتانش را با آن‌ها پاک
می‌کرد.
بخار اشتها آور غذا چشمان چون سوسنش را سوزاند.
و او را درحالی که، چشمان خود را می‌مالید، مرد گفت: خوراک
کاری‌ای که پخته‌ای لذیذ است.
مرد با پیشانی درخشان خود، از غذایی که می‌خورد لذت می‌برد»
[۶۱].

توصیف‌های کوتاه، و لطیف و زودگذر از طبیعت، به مدیحه‌های یکنواخت لطف و روشنی می‌بخشد.

«اگر شیر [در پستان گاو] ترش شود، و اگر روز به شب تیره مبدل شود،
اگر راه و دایا مردان را به گمراهی و انحراف بکشاند،
تواند بود که تو، که شهرتی دیرنده داری و یاران وفادار، برجای
استوار بمانی،
تا در دامنه کوه‌ها،
آهوی درشت چشم مادر با آهوبره‌های کوچکش
بتوانند شبانگاه در شعله سه آتش زاهدانی
که به ریاضت‌های سخت مشغولند، بیارامند» [۶۲].

* * *

«ای شاهی که در کار سخت جنگ شکست نخورده‌ای،
مانند مرگ که برای آن علاجی نیست،
حتی اگر زمین را از جای بجنبانند، نام تو جاودان خواهد بود.
تویی که بر پاها خلخال زرین داری، و سینه گشاده‌ات
را با خمیر صندل خشک شده اندوده‌اند.
در سرزمین برهوت، در سرزمین سختی‌های جانکاه،
در سرزمین بدون آب، سرزمین جاده‌های طولانی،
جنگجویان دلاور تو در جنگند، و بدون خطا تیراندازی می‌کنند،
در حالی که دست را سایبان چشم کرده و به دوردست‌ها خیره
شده‌اند.

آن‌جا، بر درخت ابریشم، جایی که راه‌ها از هم جدا می‌شوند،
عقاب با بال و پر آراسته و متقار کج خود، بر جنازه کسانی که
با تیر آن دلاوران از پا درآمده‌اند مرثیه خوانی می‌کند» [۶۳].

در شعر زیر دختری دوست خود را که غمزده عشق است تسلی می‌دهد:

«ماهگیران زحمتکش به پایاب‌ها می‌رسند،
در تورهای ریزبافت آن‌ها میگوهای نرم‌سر،
باریک و لاغر به شکوفه سلیخه در جنگل همانندند.

مانند صیادانی که گوزن‌ها را در جنگل‌ها تعقیب می‌کنند،
 ماهیگیران جوان نیز در آب‌های متروک
 کوسه‌های دندان‌اره‌ای را تعقیب می‌کنند و با گوشت به خانه باز
 می‌گردند.

آنان به ساحل بازمی‌گردند، و بار خود را بر ماسه‌ها می‌ریزند،
 جایی که باد به سختی بر سکوهای نمک‌گیری دریا می‌وزد،
 و اندکی بعد در خیابان قریه ماهیگیری،
 با چرخ‌های ارابه عاشق شما به صدا در می‌آید» [۶۴].

در قطعه زیر، مردی جوان از آشپزی محبوبه خود ستایش می‌کند:

«به هر تیرکی در جلو خانه،
 گوساله نوزاد گاومیش خمیده شاخی بسته شده است،
 دلارام من، با اندام دلکش تابدارش، آن‌جا منزل دارد،
 با نگاه خمار و نیمه مستش، و با گوشواره‌های بزرگش،
 و حلقه‌های کوچکی بر انگشتان ظریفش.

او برگ‌های موزه‌های باغ را بریده
 و آن‌ها را تا نزدیکی ساقه شکافته،
 تا از آن‌ها به جای بشقاب برای غذا استفاده کند.
 چشمانش از دود غذا پر شده است.

ابروانش را که چون هلال ماه نوزیباست،
 و اینک از قطرات تازه عرق پوشیده شده است،
 بادامن جامه خود پاک می‌کند.
 در آشپزخانه ایستاده است، و به من می‌اندیشد.

اگر غذای خوب می‌خواهی، به درآی،

او رامی‌بینی که به رویت لبخند خواهد زد، و دندان‌های سفید و
ظریف خود را
که مشتاق بوسیدن آن‌هایی، به تو نشان خواهد داد» [۶۵].

این هم درباره یک جشن روستایی:

«برزگرانی که در زیر آفتاب داغ برنج را خرمن کرده‌اند،
اینک در امواج دریای آرام غوطه می‌خورند،
ملوانان و ناخداهای این فن سترگ
باده‌های قوی می‌نوشند.
و همچنان که دست‌های آراسته به النگوهای درخشان زنان را در
دست گرفته‌اند،
و تاج گل‌هایی از پونای^۱ دسته‌شده بر سر نهاده‌اند،
از روی خوشی و سرور پای می‌کوبند...

در جنگل خنک، آن‌جا که زنبوران عسل در جست‌وجوی
گل‌ها هستند،
زنان النگو به دست و تاج گل بر سر
شیره نخل و نیشکر بی‌رنگ، و نیز شیره نارگیل را
که در ماسه‌ها می‌روید می‌آشامند،
سپس دوان دوان خود را به دریای افکنند» [۶۶].

این هم توصیف دل‌آزاری از قحطی:

«اجاق غذا پختن را از یاد برده،
و خزه و کپک آن را فرا گرفته است.
زن که از گرسنگی زار و نحیف شده،
پستان‌هایی همچون بادکنک چروکیده دارد،

نوک آن کاملاً خشک است،
با این حال کودک آن‌ها را می‌مکد و می‌گرید.
مادر به صورت طفل می‌نگرد،
و اشک بر مژگانش می‌غلند؛ [۶۷].

آخرین قطعه‌ای که از «جنگ‌های هشتگانه» نقل می‌کنیم، شکوه و دادخواهی زنی است که به او بی‌مهری شده است:
«لباسم بوی روغن و کاری سرخ شده می‌دهد،
و از دوده چراغ و کثافت پر لکه است.

شانه‌هایم از بوی عرق تن کودکی
که او را به دوش می‌کشم و با پستان‌هایم تغذیه‌اش می‌کنم، بویناک
شده است.

نمی‌توانم با شوهرم که جامه‌های آراسته‌ی زیبا بر تن دارد،
و با ارباب‌اش در کوچه‌های روسپیان می‌گردد، روبه‌رو شوم» [۶۸].

لایه بعدی ادبیات تامیل تأثیر شدید آریایی‌ها را نشان می‌دهد. اندیشه‌ها و آداب مذهبی آریایی‌ها، که حتی در «جنگ‌های هشتگانه» نیز به چشم می‌خورد، اینک با میراث اصیل تامیل پیوند کامل خورده، و تأثیر آیین جین در آن آشکار است. «آثار هجده‌گانه کوچک» (پدین‌کیل‌کنه‌کو)^۱ عمدتاً صبغه حکمی و اخلاقی دارند. دو اثر از معروف‌ترین آن‌ها عبارتند از: تیروکورل و ناله‌دیارا؛ اثر نخستین که گاهی «کتاب مقدس مملکت تامیل» نامیده می‌شود، مجموعه‌ای از مثل‌های منظوم درباره‌ی بسیاری از جنبه‌های زندگی و مذهب است، و ما قبلاً بعضی از کلمات قصار و امثال آن را ذکر کرده‌ایم (ص ۵۰۳ و ۵۰۴). اینک به ذکر چند نمونه دیگر که بیشتر صبغه غیردینی دارند می‌پردازیم.

1. *Padirerkiḷkanakku*

«مملکتی که در آن همه چیز خوب باشد، ولی میان
فرمانروا و فرمانبر محبتی در کار نباشد بی فایده است».

* * *

«اگر کشاورز دست روی دست بگذارد و کار نکند،
حتی راهب نیز توبه خود را خواهد شکست».

* * *

«زمین با تمسخر به کسانی که از فقر
می نالند می خندد».

* * *

«هیچ غذایی لذیذتر از آماج برنج نیست،
مشروط بر این که انسان خود در پختن آن سهیم بوده باشد».

* * *

«لذت وصال همچون دریا عظیم است،
لیکن از آن عظیم تر رنج و محنت جدایی است».

* * *

«عشق از شراب نیرومندتر است،
زیرا فکر آن نیز انسان را سرمست می سازد».

* * *

«دلبران از نزاع عاشقان خود محفوظ می شوند
چون لذت بزرگ تری از رفع آن می برند» [۶۹].

ناله دیار سبک رسمی تر و ادیبانه تری دارد، و شامل اشعاری بسیار ارزنده، و از لحاظ
اخلاقی دارای محتوای عالی تری است.

«نفرت و بیزاری ابلهان بهتر از دوستی آنان است.
مرگ بهتر از بیماری مزمن است.
کشته شدن بهتر از تحقیری جانکاه است.
دشنام بهتر از ستایش بی جا است».

* * *

«بزرگواری واقعی آن است که هنگام خوردن غذا،
تا آن جا که ممکن است، دوست و دشمن را با خود سهیم گردانیم.
مردان بی معرفتی که غذای خود را تنها صرف می کنند،
هیچ گاه از دروازه بهشت عبور نخواهند کرد.»

* * *

«اگر سگی را در نهایت مراقبت در ظرفی زرین غذا بدهید،
باز هم گوشت گندیده یا استخوانی را بر آن ترجیح خواهد داد.
اگر با آدم های پست و فرومایه رفتاری را که بانیکان دارید در پیش
بگیرید،
اعمال آنان همیشه کنه ذاتشان را نشان خواهد داد.»

* * *

«کوه نشینان تپه های مورد علاقه خود را همواره به خاطر دارند،
و برزگران مزارع حاصلخیز خود را به خاطر خواهند سپرد.
انسان نیک نهاد خوبی های دیگران را همواره در ذهن خواهد داشت.
ولی آدم پست و فرومایه تنها عیب های خیالی را به یاد خواهد
سپرد.»

* * *

«زیبایی زن باوفا همچون
طوماری است که شخصی که آن را می خواند خوب درکش می کند،
ثروتی است در دست مرد سخی و جوانمرد،
شمشیر تیزی است در دست مردی جنگجو.»

* * *

«برای آنان که یک بار دلداران خود را در آغوش کشیده اند
که بر سینه های پهنشان حلقه های گل آویزان بوده است،
هنگامی که دلدارانشان دورند،
صدای تندر همچون طبل ماتم به گوش می رسد» [۷۰].

در قرن ششم فرهنگ آریایی ها در سراسر مملکت تامیل نفوذ یافته بود، و شاهان و
سران آن، خدایان آیین های هندی، جینی و بودایی را می پرستیدند و از آنان حمایت
می کردند. سبک بومی شعر خیلی زود تحت تأثیر نفوذ زبان سنسکریت دگرگون شد، و

شاعران تامیل به سرودن منظومه‌های بلندی پرداختند، و نام سنسکریتی کاویه بر آن‌ها نهادند. بزرگ‌ترین و قدیمی‌ترین این منظومه‌ها «خلخال گوهرنشان» (شیله‌پدیگارم)^۱ است که هنوز هم با شعر سنسکریت تفاوت بسیار دارد. با آن‌که برای طبقه‌ای تحصیلکرده و به سبکی بی‌عیب و نقص سروده شده؛ نسبتاً واقع‌پردازانه و به زندگی عامه مردم نزدیک است، و از زندگی‌های دو طبقه معمولی که در دام حوادث ناخوشایند گرفتار آمده‌اند سخن می‌گوید، و برخلاف حماسه دریاری سنسکریت، طنینی از تراژدی راستین در آن هست. بنابر روایات، مؤلف منظومه ایلنگوودیگل،^۲ نوه کریکالان،^۳ شاه سلسله چوله بوده، که در قرن اول و دوم میلادی می‌زیسته است. این روایت مسلماً باطل است و منظومه چندین قرن بعد سروده شده است. مؤلف آن هر که باشد، اگرچه شاعر بزرگی است، داستانسرایی خوبی نیست. داستان برای شنوندگانش کاملاً شناخته شده بود، اما او توانست هیجان بخش‌های مهم روایی داستان را با ایجاز و تلمیح نگه دارد، و بیشتر بر صحنه‌های توصیفی دل‌انگیز به لطافت درنگ ورزد. وی با موفقیت همه مضمون‌های شعری قدیم تامیل را یکجا گرد آورد، و در چارچوب داستان بدفرجام کولن و کنجی^۴ به صورت یک کل با هم تلفیق و ترکیب نمود. به راستی که این منظومه و منظومه راماینم،^۵ اثر کمین^۶ به حق حماسه‌های ملی مردم تامیل خوانده شده‌اند. اینک ما طرح اجمالی داستان را با ترجمه‌ای بسیار ملخص، از نقطه اوج آن‌که دارای صلابت و علوی بی‌مانند است؛ و نظیر آن در دیگر ادبیات هندی دیده نمی‌شود، نقل می‌کنیم. این قطعه هم توحش درنده‌خوبی تامیل‌های قدیم، و هم احترام شدید آن‌ها را به عدالت نشان می‌دهد، و پرتوی تابناک بر اندیشه‌های سیاسی قدیم تامیل‌ها می‌افکند.

کولن که پسر بازرگانی ثروتمند در شهر پوگار^۷ یا کاویرپ پتینم بود، با کنجی، دختر زیبا و نازنین بازرگان دیگری ازدواج کرد. این دو مدتی با هم به خوشی و مسرت زندگی کردند، تا این‌که در جشنی که در دربار شاه برپا شده بود، کولن با رقاصه‌ای به نام مادوی^۸ آشنا شد، و به وی دل باخت. مرد توانست نظر لطف رقاصه را نیز به خود جلب کند. وی، در حال شیف‌تگی، کنجی و خانه‌اش را به فراموشی سپرد. به تدریج همه ثروت خود را در راه رقاصه صرف کرد، حتی جواهرات کنجی را هم در این راه خرج کرد. سرانجام، در آن هنگام که

1. *Śilappadigāram*2. *Ilāṅgōvāḍigal*3. *Karikālan*4. *Kōvalan and Kaṇṇagi*5. *Rāmāyaṇam*6. *Kamban*7. *Pugār*8. *Māḍavi*

دیگر پشیزی در دست نداشت، از روی ندامت و پشیمانی نزد همسر خویش بازگشت، ولی زن به وی نه پرخاشی کرد نه ملامتی. تنها چیزی که از مال دنیا برای آنان مانده بود، یک جفت خلخال بود که زن آن را با کمال میل به دست شوهر سپرد. آنان تصمیم گرفتند تا به شهر بزرگ مدوره بروند، تا مگر ثروت از کف رفته خود را بار دیگر از راه تجارت به دست آورند.

آنان پس از ورود به شهر مدوره، در کلبه‌ای مسکن گزیدند. کولن به بازار رفت تا یکی از خلخال‌های کنجی را بفروشد. از قضا در همان موقع، خلخال‌ی مشابه این خلخال را، جواهرسازی درباری از ندونجلین، ملکه شاه سلسله پاندیه ربوده بود. جواهر ساز اتفاقی کولن را خلخال به دست دید. بلافاصله خلخال را از دست او ربوده و موضوع را به شاه اطلاع داد. به دستور شاه فوراً او را دستگیر و بدون محاکمه وی را قطعه قطعه کردند. هنگامی که کنجی از جریان امر آگاه شد از هوش رفت، ولی کمی بعد به هوش آمد، و درحالی که چشمانش از غضب برافروخته بود، به شهر رفت و لنگه خلخال خود را به نشانه سندی گناهی شوهر بر دست گرفت و چنین بانگ برآورد:

«ای زنان شریف مدوره، به من گوش فرادهید!
امروز غم و اندوه مرا حد و قیاسی نیست.
چیزی که هیچ‌گاه نمی‌بایست روی دهد بر سر من فرود آمده است.
چگونه می‌توانم این ظلم و بیداد را تحمل کنم؟...»

همه مردم شهر ثروتمند مدوره،
او را دیدند و از محنت و مصیبتی که بر وی وارد آمده بود متأثر شدند،
و با حیرت و اندوه فریاد برآوردند:
بی‌عدالتی و اشتباهی که نمی‌بایست پیش می‌آمد، در مورد این بانو
اتفاق افتاده است!

عصای سلطنتی راست و استوار شاه خمیده شده است!
این به چه معناست؟
شکوه سلطانی پادشاه از میان رفته است،
شکوه چتر و نیزه سلطنتی!...

یک الاله جدید و مقتدر
نزد ما آمده است،
دردستش خلخالی زرین است.
این به چه معناست؟

این زن محنت دیده و گریان،
که از چشمان سیاه و جذابش سرشک فرو می ریزد،
گویی پر از الوهیت شده است.
این به چه معناست؟

بدین ترتیب، صداهای بلند حاکی از اتهام
و مشفقانه مردم مدوره او را تسلی بخشید،
و در میان آن غوغا و ازدحام
یک نفر پیکری جان شوهرش را به او نشان داد.

او که مثل تاکی زرین بود، پیکر شوهر را دید،
ولی شوهر نمی توانست او را ببیند...

آن گاه خورشید سرخ پرتو، سلاح های آتشین خود را جمع کرد،
و در پشت کوهی بلند پنهان شد،
و دنیای پنهاور
در ظلمت و تیرگی فرو رفت.

در روشنی گرگ و میش کوتاه دم غروب،
کنجی به صدای بلند فریاد و شیون برآورد.
و سراسر شهر
شیون و ناله او را طنین انداز شد.

بامدادان حلقه گل را از گردن شوهرش باز کرد،
و با گل های آن گیسوانش را آراست،

شامگاه شوهر را می‌دید که در جویی
از خون خود می‌غلتید.

ولی او رنج و عذاب زنش را نمی‌دید،
و شیون دردناک و خشماگین او را نمی‌شنید...

زن گفت: آیا این‌جا زنانی هستند؟ آیا آن‌جا زنانی هستند
که بتوانند چنین ظلم و ستمی را تحمل کنند؟
ستمی که به سروران، به شوهرانشان شده است؟
آیا زنانی هستند؟ آیا چنین زنانی وجود دارند؟

آیا در این‌جا مردان اصیلی هستند؟ آیا مردان اصیلی این‌جا وجود
دارند؟

مردانی که فرزندانشان را دوست داشته باشند،
و در نهایت مراقبت از آن‌ها را حفاظت کنند،
آیا این‌جا مردانی هستند؟ آیا چنین مردانی در این‌جا وجود دارند؟

آیا در این‌جا خدایی هست؟ آیا اصلاً خدایی هست؟
آیا این‌جا همان شهر مدوره است که در آن شمشیر پادشاه
مردبی گناهی را به قتل رسانیده است؟
آیا این‌جا خدایی هست؟ آیا اصلاً خدایی هست؟

درحالی‌که چنین مویه می‌کرد، سینه شوهرش را چنگ زد،
و چنین به نظرش آمد که مرد به پاخاست و گفت:
ماه تمام رخسار تو پریده رنگ گشته است.
آن‌گاه بادستانش صورت زن را نوازش کرد.

زن بر زمین افتاد، حق‌گریست، و فریاد برآورد،
و بادستان پرالنگوی خود پای شوهر را محکم چسبید،
ولی مرد از قالب انسانی خود به در آمد،
و درحالی‌که خدایان او را در میان گرفته بودند، دور شد.

و همچنان که می‌رفت گفت:

عزیزم، تو باید بمانی!

زن فریاد برکشید.

مسلماً این رؤیایی بیش نبود.

من نمی‌خواهم به شوهرم پیوندم

تا آن‌که خشم عظیم من فروکش کند.

من شاه ستمگر را خواهم دید،

من از وی توضیح خواهم خواست.

زن برپا ایستاد،

چشمان درشتش پر از اشک بود،

و درحالی که چشمان خود را پاک می‌کرد،

به سمت کاخ شاهی رفت.

* * *

من دیدم، دریغا که من در رؤیایی دیدم

که عصا و چتر شاهی فرو افتاد

و ناقوس در کاخ خود به خود به صدا درآمد،

درحالی که سراسر آسمان به غرش درآمده بود.

تاریکی خورشید را فرو بلعید.

رنگین‌کمانی در شب برافروخته شد،

و شهابی مشتعل به هنگام روز

بر زمین اصابت کرد.

ملکه چنین گفت،

و ندیمه‌ها و نگهبانان جانسپارش را برداشت،

و به نزد شاه که بر تخت شیر نشسته بود رفت،

و رؤیای مشنوم خود را به او گفت.

آن‌گاه فریادی از در دروازه قصر برخاست،
هی دریان، هی دریان!
هی دریان، شاهی که خرد خود را از دست داده،
و قلب اهریمنیش از عدالت برگشته است!

به شاه بگو که زنی باخلخالش،
یک خخلخال از جفت خخلخال پرطنین،
زنی که شوهر خود را از دست داده،
مقابل در به انتظار ایستاده است.

دریان به حضور شاه رفته عرض کرد:
زنی در درگاه قصر به انتظار ایستاده است،
او کوروای، الاهی پیروزی نیست،
و نیزه ظفر در دست ندارد...

بلکه زنی است سرشار از خشم، جوشان از غضب،
زنی که شوهر خود را از دست داده است،
خلخال زین در دست دارد،
و بر دروازه قصر به انتظار ایستاده است!

در این موقع به کنجی اجازه ورود داده می‌شود، و وی به حضور پادشاه می‌آید.

ای شاه ستمگر، باید بگویم که...

شوهرم، خداوندگارم کوولن، برای تحصیل مال
به شهر مدوره آمد،
و تو امروز او را کشتی،
زیرا می‌خواست خلخال مرا بفروشد.

شاه گفت: بانو! عدالت شاهانه

حکم می‌کند

که دزدان نابکار

به قتل رسند.

در این موقع کنجی لنگه خلخال را به شاه نشان داد. شاه با مقایسه دقیق این خلخال با لنگه خلخال ملکه دریافت که کولن بی‌گناه بوده است.

هنگامی که این مطلب را دریافت، چتر شاهی از روی سرش فرو افتاد،

و عصای شاهی در دستش به لرزه درآمد،

گفت: من دیگر شاه نیستم،

زیرا سخنان زرگری نابکار را باور کردم.

من دزد هستم. برای اولین بار

نتوانسته‌ام از رعایای خود حمایت کنم.

پس، اکنون باید بمیرم،

در دم بر زمین افتاد و مرد.

کنجی به ملکه چنین گفت:

همواره به شوهرم صادق و وفادار بوده‌ام،

تحمل نخواهم کرد که این شهر رفاه و آبادی ببیند،

بلکه آن را نابود خواهم کرد، همان‌گونه که شاه آن نابود شد.

چندان نپایید! خواهید دید که گفته من به حقیقت خواهد پیوست.

وی، پس از این سخنان کاخ را ترک گفت،

و در شهر چنین بانگ برآورد: ای مردان و زنان

مدوره بزرگ چهار معبد،

به سخن من گوش دهید! ای خدایان آسمانی، شما هم گوش فرا
دهید!

ای فرزندگان مقدس، شما هم به سخنم گوش فرا دهید!
من به پایتخت شاه لعنت و نفرین می فرستم،
شاهی که چنین بی رحمانه به شوهر عزیز من
ستم روا داشت.

آن گاه با دست خویش پستان چپش را از بدن جدا ساخت،
سه بار شهر مدوره را پیمود،
و در نهایت درد و رنج به شهر لعنت فرستاد،
آن گاه پستان زیبای خود را به خیابان انداخت...

در این هنگام دهان سوزان خدای آتش گشوده شد،
همچنان که خدایان نگهبان و حامی شهر در به روی خود برستند...

راهب بزرگ، اخترشناس، و داوران،
خزانه دار، و مشاوران دانشمند،
خدمتگزاران و کنیزکان کاخ،
ساکت و خاموش همچون تصویرهای نقاشی شده برجای ایستاده
بودند.

فیل سواران و اسب سواران،
ارابه رانان، و سربازان پیاده،
با شمشیرهای مخوف خود، جملگی از مقابل آتش گریختند،
آتشی که از دروازه کاخ شاهی زیانه می کشید...

خیابان گندم فروشان،
و خیابان اربابه ها، با دسته گل های رنگارنگ شفافش،
و چهارکوی چهار طبقه مردم پایتخت،
آشوب زده و شعله کش، همچون جنگلی در کام آتش بود...

در خیابان دختران آوازه‌خوان،
جایی که بیشتر اوقات نوای تنبورها، همراه با
آوای گرم و لطیف نی و چنگ طنین‌انداز بود...
رقاصه‌ها که تالارهای رقصشان از میان رفته بود فریاد برمی‌آوردند:

این زن از کجای می‌آید؟ دختر کیست؟
زن تنهایی که شوهر خود را از دست داده،
با خلخال خود بر شاه اهریمن صفت پیروز شده،
و شهر ما را با آتش نابود کرده است» [۷۱].

سرانجام، الاهی حامی شهر نزد کنجی وساطت کرد، و وی پذیرفت که از لعنت و نفرین خود دست بردارد تا آتش فرو نشیند. زن که با از دست دادن خون زیاد از محل پستان جدا شده‌اش ضعیف و بی‌توان شده بود، با زحمت و تقلای بسیار خود را به تپه‌ای در خارج شهر رسانید، پس از روزی چند جان سپرد و در آسمان به شوهرش کولن پیوست. در این میان خبر مرگ وی در سراسر مملکت تأمل پخش شد. کنجی به مرتبه‌ی خدایی رسانده شد، به افتخارش معابدی ساخته شد، و جشن‌ها برپا گشت. سرانجام وی الاهی حامی وفاداری و پاکدامنی زنان شوهردار شد.

اندکی پس از تصنیف «خلخال گوهرنشان»، دنباله و تکمله‌ای به نام منیمی‌گلای^۱ بر آن نوشته شد که به شاتن،^۲ شاعر اهل مدوره منسوب است. اگرچه بنابر روایات، این اثر قدیمی‌تر از «خلخال گوهرنشان» است، از مجموع مدارک و شواهد موجود چنین برمی‌آید که این‌طور نیست، زیرا در آن علم و آگاهی خواننده به «خلخال گوهرنشان» مفروض گرفته شده است، و خود در واقع نوعی تکمله، بودایی برای آن به شمار می‌رود. «خلخال گوهرنشان» اگرچه دارای درس‌های مذهبی و اخلاقی بسیار است، در درجه‌ی اول برای بیان داستانی تصنیف شده، حال آن‌که در منیمی‌گلای، داستان تنها قالب و چهارچوبی برای بحث و جدل‌های فلسفی است، و جوّ قسمت‌های داستانی آن دارای بعضی آداب و تشریفات دنیوی کاویه‌های درباری سنسکریت می‌باشد. قهرمان زن کتاب، منیمی‌گلای، دختر کولن، قهرمان «خلخال گوهرنشان»، از مادوی رقصه است که

1. Marimēgalai

2. Šātan

پس از شنیدن خبر مرگ عاشق پیشین خود، راهبه‌ای بودایی می‌شود. داستان دربارهٔ عشق شاهزاده اودیه کومارن^۱ به منیمی‌گلای و صیانت معجزه‌آسای عفاف و پاکدامنی او می‌باشد. سرانجام دختر نیز مانند مادر خود راهبه‌ای بودایی می‌شود، قسمت بیشتر منظومه دربارهٔ مباحثه‌های وی با پیروان فرقه‌های دینی مختلف، اعم از هندو و بدعتگذار و ملحد است، و توفیق وی در رد آموزه‌ها و باورهای آنان می‌باشد.

حماسهٔ سوم تامیل موسوم به شیوگه-شندامنی^۲، دربارهٔ پهلوانی‌های شیوگه یا جیوکه^۳، قهرمان و ابرمردی است که در بسیاری از هنرها، تیراندازی گرفته تا درمان مارگزیدگی، سرآمد است و با هر کار برجسته‌ای که می‌کند، عروس تازه‌ای به حرمسرای خود می‌افزاید، ولی سرانجام، پس از پیروزی‌های بسیار راهب جینی می‌شود. مؤلف آن مردی از فرقهٔ جینی به نام تیروتکه‌دیور^۴ می‌باشد. اثر وی خیالی و فاقد هرگونه رابطه با زندگی واقعی است. سبک آن زیبا، مصنوع و مزین به صنایع، و تأثیر کامل ادبیات درباری سنسکریت در آن نمایان است. مسلماً تاریخ آن پس از دو «حماسه» دیگر است.

در این زمان شاعران تامیل که از سنن خود راضی نبودند، به ترجمه و اقتباس آثار متنوع شمالی رو آوردند. مشهورترین این‌گونه آثار، راماینم اثر کمبن، در قرن نهم سروده شده است. این منظومهٔ بزرگ هنوز هم در سرزمین تامیل مورد علاقه و توجه است، و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را ترجمه‌ای ساده از یک متن اصلی دانست، زیرا کمبن مضامین را به نحوی که خود مناسب می‌دانسته مورد جرح و تعدیل قرار داده، و هرچا داستان‌هایی فرعی از خود بر آن افزوده است. قابل تذکر است که در نزد کمبن، راونهٔ دیو اغلب هیبت یک قهرمان را پیدا می‌کند، و با رامای ناتوان و نادلچسب تضادی آشکار می‌یابد. کمبن نیز مانند میلتن، بدون این‌که خود بداند، از مریدان شیطان بود. ولی افتخار بزرگ ادبیات تامیل در قرون وسطا، بدون شک ترانه‌های معلمان و آموزگاران جان‌باختهٔ شیواپرست و ویشنوپرست بود، که از زمرهٔ بزرگ‌ترین ادبیات دینی جهان به شمار می‌روند، و ما به مناسبت در مورد آن سخن گفته و حتی قسمت‌هایی از آن‌ها را نیز نقل کرده‌ایم (ص ۴۸۸ و بعد). و رای این‌ها، ادبیات متأخر تامیل دستاورد عالی و درجهٔ اولی عرضه نکرده است. کتاب‌های مقدس شیواپرستان تامیلی فاقد آثار ارزشمند نیست (ص ۴۹۵ به بعد)، اما اقتباس‌هایی که از پورانه‌ها شده و تفسیرهای طولانی‌ای که دربارهٔ

1. Udayakumāraṇ

2. Śīvaga-Śindāmaṇi

3. Jīvaka

4. Tiruttakkadēvar

ادبیات قدیم نوشته شده، با آنکه از اهمیت برخوردارند، در این جا نیازی به گفت‌وگو درباره آن‌ها نیست.^۱

ادبیات قدیم کناره‌ای، تلوگو و ماله‌یالم که آغاز نوشتن آن‌ها قبل از پایان دوره مورد بحث ماست. از لحاظ اهمیت به پای ادبیات تامیل نمی‌رسند، و نیازی نیست که به آن‌ها بپردازیم. ظهور آن‌ها به هنگامی بود که تأثیر آریایی‌ها کاملاً تثبیت و مستحکم شده بود. این نوشته‌ها اگرچه واجد زیبایی‌هایی هستند، اصالت اشعار اولیه تامیل را ندارند، و بدین ترتیب، از لحاظ اهمیت به پای ادبیات تامیل که می‌تواند مدعی یکی از طولانی‌ترین سنن پیوسته ادبی در میان تمام زبان‌های زنده دنیا باشد، نمی‌رسند.

شعر عامیانه^۲

ادبیاتی که تاکنون از آن صحبت می‌کردیم، همه از آثار مکتب‌هایی با قواعد و شیوه‌های رسمی و سنت‌های طولانی بوده است. بعضی از اشعار، چنان‌که پیداست کمتر از سنسکریت کلاسیک جنبه صوری و رسمی دارند، و در این جا و آن جا، مخصوصاً در جنگ‌های تامیل و سپتشته‌تکه پراکریت، ما با بازتابی از ترانه‌های فولکلوری و ادبیات شفاهی عامیانه مواجه می‌شویم. تا آن جا که می‌دانیم، هیچ نویسنده هندی ترانه‌های عامیانه هند قدیم را در خود ثبت و ضبط ندیده است؛ ترانه‌هایی که اگر بر مبنای آثار جدید قیاس و داوری کنیم، بایستی بسیار زیاد و دارای کیفیتی عالی بوده باشند. لیکن تعدادی از این اشعار، در ترجمه‌هایی که به زبان چینی از آن‌ها شده، باقی مانده‌اند که ممکن است کلام ترانه‌های اصیل عامیانه روزگاران پیش از عصر گوپته باشند. آن بخش از کتاب‌های مقدس بودایی که سمیوته نکایه (ص ۳۹۲) خوانده می‌شود،

۱. شاید بزرگ‌ترین چهره ادبی در ادبیات متأخر تامیل، ویره‌مامونیور (Viramāmuniyar) (۱۷۴۷-۱۶۸۰) باشد، و آن نام مستعار کشیش کوستانزیو بسکی (Costanzio Beschi)، یسوعی ایتالیایی است که مدت ۳۶ سال در سرزمین تامیل تدریس می‌کرده است. وی نیز مانند بسیاری از مبلغان اولیه مسیحی، کاملاً به شیوه و روش هندیان زندگی می‌کرد، و در زبان و سنن ادبی تامیل مهارت و استادی کاملی به دست آورد. جای تردید نیست که هیچ فرد اروپایی، قبل یا بعد از او نتوانسته است با این دقت و تعمق زبان هندی را فراگیرد. منظومه طویل بسکی به نام تمباوانی (Tēmbāvaṇi) داستان‌هایی از عهد قدیم و عهد جدید است به سبک زیبا و و مزین به صنایع تامیل. سبک و نحوه پرداخت بسکی از آن موضوع‌ها و مضمون‌های خود، روی هم رفته با سنن و قواعد ادبی تامیل هماهنگ است، لیکن اثر تاسو (Tasso) را در نوشته او ردگیری کرده‌اند.

۲. مطالب این قسمت به انضمام ترجمه ابیات چینی را دکتر آرثر ولی انجام داده است، و من از وی بسیار سپاسگزارم، زیرا اجازه داد که آن‌ها را برای اولین بار در این جا منتشر کنم.

نخستین بار مقارن سال ۴۴۰ میلادی، از روی نسخه‌ای خطی که فله‌سین در سال ۴۱۱ در سیلان به دست آورده بود، به زبان چینی ترجمه شد. در پایان کتاب بخشی وجود دارد که در تحریر پالی آن به صورتی که اکنون در دست است موجود نیست، لیکن بایستی در نسخه خطی فله‌سین وجود داشته باشد. اشعاری که در این جا نقل می‌شود، احتمالاً باید در هند میان زمان تدوین کتب مقدس پالی در قرن اول پیش از میلاد (ص ۳۹۰) و آغاز قرن پنجم میلادی سروده شده باشند.

قطعه مورد نظر راهبی را توصیف می‌کند که ترنم ترانه‌های غیر مذهبی متنوعی را می‌شنود، و با تغییراتی بسیار اندک، آن‌ها را با مقاصد آیین بودایی سازگار می‌سازد. بدین ترتیب، نخستین شعری که نقل می‌کنیم، با آرزوی پارسایانه، راهبی که اشتیاق آن دارد به سان جریان آرام رودی به نیروانه برسد - و مانند آن - شروع می‌شود. ترانه بانویی که بستگان شوهرش با او رفتار نامناسبی داشته‌اند:

ای رود گنگ، آنچه اینک از تو تمنا دارم این است که
همراه آب‌های تو، آرام آرام به دریا پیوندم،
تا هیچ‌گاه دیگر با پدر شوهر و مادر شوهر خود روبه‌رو نشوم،
و به هر بهانه‌ای مورد تحقیر و بد رفتاری قرار نگیرم.

سرود خربزه‌دزد:

ای ماه تابان، از تو تمنا می‌کنم که چهره منما.
آن قدر در آن جا که هستی بمان تا من این خربزه‌ها را برگردانم.
پس از آن که آن‌ها را به جای امنی رسانیدم،
آن‌گاه اگر می‌خواهی بیرون بیا، یا نیا، هر طور دلت می‌خواهد.

ترانه مرد تهیدست:

تا هنگامی که من فقط یک خوک دارم،
و یک کوزه پر از شراب خوب،
و جامی برای نوشیدن آن
و کسی که مرتب جام مرا پر می‌کند،
تا آن هنگام که دارایی من همین است و بس،

چیزی نیست که در جهان مایه درد سرم شود.

نغمه دختری که با عاشق خود در شبی بارانی قرار دیدار داشته و در گل و لای افتاده است:

موهای سرم همه به هم ریخته و ژولیده شده است،
گردنبند محبوبم در اعماق گل و لای فرو افتاده است.
انگشتر و دستبندهایم شکسته و خراب شده است.
پس هنگامی که نزد دلدارم برسم، چه چیزی دارم به او هدیه کنم؟

ترانه عاشقی که با معشوقه خود به گلگشت رفته است:

با افکاری عاشقانه، همه درباره رفاه و خوشبختی مان،
در زیر سایه درختان سرسبز توقف می کنیم.
نهرهای زلال آب به سرعت از برابرمان می گذرند.
صدای ستور من بسیار خوشنوا و دلنشین است،
هوای بهاری کاملاً برای گردش مناسب است،
چه خوشی و سعادت بالتر از آنچه ما داریم!

و این هم نصیحتی به قمری:

قمری، پرنده محبوبم، تو باید در فکر ذخیره خود باشی:
دانه کنجد، برنج، ارزن و جز آن را
به درختی که در بالاترین نقطه تپه است ببر،
و برای خود آشیانه ای ژرف، بلند و روشن بساز.
تا هنگامی که فصل باران فرامی رسد،
مطمئن باشی که آب و دانه به حد کافی داری.

فصل دهم

پایان سخن: میراث هند

برخورد با غرب

فرهنگ قدیم هند، برخلاف فرهنگ باستانی ایران، در برابر حملات سخت مسلمانان نابود نشد. در دوران سلطنت بعضی از سلاطین دهلی در قرون وسطا، هندوان مورد آزار و سیاست قرار گرفتند، و چنان‌که خوانده‌ایم معابدشان با خاک یکسان شد، و برهمنان به جرم اجرای مناسک دینی خود در ملأعام به قتل رسیدند، لیکن به‌طور کلی، مسلمانان تا حدی اهل تساهل و رواداری بودند، و در همهٔ ادوار، امیران و راجاهای هندی در قسمت‌های دوردست هند امارت و سلطنت می‌کردند، و تنها به اربابان مسلمان خود خراج می‌پرداختند. فروش هندیان به دین اسلام بسیار بود، و تنها در پاره‌ای از نواحی اکثر هندیان واداشته شدند که به دین بیگانه درآیند. هندوان و مسلمانان در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیزی داشتند، و پس از چند قرن، هندوانی که در قسمت‌هایی از هند تحت تسلط مسلمانان می‌زیستند، وضع موجود را همچون وضعیتی عادی پذیرفتند. در چنین اوضاع و احوالی تأثیر متقابل اجتناب‌ناپذیر بود. هندوها کم‌کم به آموختن زبان فارسی که زبان رسمی فرمانروایان مسلمان بود پرداختند، و واژه‌های فارسی در زبان‌های محلی برای خود جایی باز کردند. خانواده‌های مرفه هند غالباً «رسم حجاب» را از مسلمانان یاد گرفتند، و زنان خود را برآن داشتند که در ملأعام روی خود را بپوشانند. پادشاهان وقت هند از مسلمانان فنون جدید نظامی، به‌کارگرفتن کارآمدتر سواره‌نظام، و نیز استفاده از سلاح‌های سنگین و مهمات تازه را فرا گرفتند. یکی از استادان دینی بزرگ قرون وسطای هند، کبیر (۱۴۴۰-۱۵۱۸) که نساج تهیدستی از مردم وارانسی بود، اخوت هندو و مسلمان را یکسان در زیر سایهٔ پدری خداوند تعلیم

می‌داد، با شرک و بت‌پرستی و رعایت طبقه (کاست) مخالفت می‌ورزید، و اعلام داشت که خداوند در معبد و مسجد،^۱ هر دو حضور دارد. بعداً نانک^۲ (۱۴۶۹-۱۵۳۳) از استادان پنجاب، همین اصول را با حدت و شدت بیشتری تعلیم داد، و فرقه جدید سیک را به وجود آورد که تلفیقی از بهترین اصول آیین هندو و اسلام بود.

با این همه، حملات مسلمانان و تماس اجباری با افکار و اندیشه‌های نوین، تأثیری آنچنان بارآور و ثمربخش که انتظار آن می‌رفت در فرهنگ هندو نداشت. آیین هندو در آن هنگام که عمال محمد غوری دره گنگ را فتح کردند بسیار محافظه کارانه بود. در قرون وسطا، در برابر هر استاد اهل رواداری و تساهل می‌بایست صدها برهمن سنت‌گرا وجود می‌داشتند، و خود را حافظ و نگهبان دهرمه آریایی کهن در برابر بربرهایی می‌دانستند که سرزمین مقدس بهارته ورشه^۳ را مورد تاخت و تاز قرار داده بودند. تحت نفوذ آنان بود که قواعد و قوانین درهم‌پیچیده راه و رسم زندگی هندو صورتی دقیق‌تر و سخت‌تر یافت. در قرن‌های شانزدهم و هفدهم، امپراتوران مغول عملاً سراسر شمال هند و قسمت بیشتر دکن را به صورت کشور واحدی درآوردند، و چنان امپراتوری باعظمتی تشکیل دادند که از عصر سلاطین سلسله گوپته به بعد نظیر آن دیده نشده بود. دوره مغول یکی از باشکوه‌ترین ادوار تاریخ هند است، و آثار آن در هند به صورت بناهای بسیار زیبا، چشمگیر، با موتیف‌ها و نقشمایه‌هایی اسلامی و هندی برجای مانده که غالباً با وحدت کامل درهم آمیخته‌اند. تاج‌محل در آگرا، یکی از پایتخت‌های سلسله مغولان هند، معروف‌ترین اثر باقیمانده از آن دوران است. اکبر (۱۵۵۵-۱۶۰۶)^۴ معاصر ملکه الیزابت اول، و نخستین امپراتور از چهار امپراتور بزرگ مغول، کاملاً به این نکته توجه داشت که امپراتور تنها بر اساس رواداری کامل مذهبی می‌تواند قوام داشته باشد. وی تمامی آزمون‌ها و موانع مذهبی، از جمله مالیات سرانه بر غیرمسلمانان را که مالیاتی بسیار نفرت‌انگیز تلقی می‌شد لغو کرد. در زمان وی شاهزادگان راجپوت و دیگر هندوها صاحب مشاغل و مقامات عالی شدند. بدون این‌که به اسلام بگروند، ازدواج بین جماعات رواج یافت، و امپراتور خود با ازدواجی اینچنین سرمشق دیگران شد. اگر سیاست این بزرگ‌ترین فرمانروای مسلمان هند در دوران جانشینانش هم ادامه می‌یافت،

۱. همه جا خانه عشق است، چه مسجد چه کنشت (حافظ). - م.

2. Nānak

3. Bhāratavarṣa

۴. برابر ۹۶۳-۱۰۱۴ هجری قمری. - م.

یقیناً تاریخ هند روی دیگری پیدا می‌کرد.

اورنگ‌زیب (۱۶۵۹-۱۷۰۷)،^۱ نتیجهٔ اکبر سیاست رواداری را برافکند، محدودیت‌هایی برای برگزاری آزادانهٔ مراسم مذهبی هندو مقرر داشت، و در دربار در اعطای مقامات و مناصب ارجحیت به مسلمانان سنی مذهب داده شد، و کمی بعد هم جزیه یا مالیات سرانهٔ غیرمسلمانان (اهل ذمه) از نو برقرار گشت. پس از قریب یک قرن مساوات و برابری، این وضع نفرت و انزجار هندوها، مخصوصاً رؤسای آنان را، که بسیاریشان صادقانه به نخستین فرمانروایان مغول خدمت کرده بودند برانگیخت. مقاومت عمده از طرف دکن غربی آغاز شد. در این‌جا، در پونه، شیواجی (۱۶۲۷-۱۶۸۰)، سرکردهٔ مراטה‌ها، امپراتوری هندوی جدید را بنیان نهاد. مقارن با همین احوال، سیک‌های پنجاب که از سیاست جدید و زجر و آزار رهبران‌شان برآشفته بودند، به اصلاح دین خویش پرداختند، و اخوت جنگی سخت درهم‌بافتهٔ منسجمی پدید آوردند. هنگامی که اورنگ‌زیب در سن کهولت چشم از جهان فرو بست، امپراتوری مغول عملاً به پایان خود رسیده بود.

قرن هجدهم از لحاظ سیاسی دوران تجدید حیات هند است. اگرچه جانشینان مراته‌ای شیواجی موفق نشدند امپراتوری پهناور و متحدی ایجاد کنند، سواران آن‌ها در سراسر هند به تاخت‌وتاز پرداختند، و از حکمرانان محلی، اعم از مسلمان و هندو خراج گرفتند. سیک‌ها مقارن با اواخر قرن در پنجاب کشور مهمی به وجود آوردند، تا آن‌جا که مسلمانان در همه‌جا به جای حالت تهاجمی وضعی دفاعی به خود گرفتند. با این حال، هنوز از تجدید حیات فرهنگی آیین هندو اثری در کار نبود. شیواجی رهبری برجسته، با استعداد، فرمانروایی عادل، و سیاستمداری مجرب، ورزیده و کارکشته بود. نگرشی محافظه‌کارانه داشت، و از دید معاصران خویش به جای آن‌که سازندهٔ وضع نوینی باشد، احیاگر چیزهای کهن بود. وی برخلاف اکبر، هیچ بینش تازه‌ای در امور حکومت که از اختلافات مذهبی فراتر رود نداشت، اگرچه نکات بسیاری در امر کشورداری و علوم نظامی از سلاطین مغول آموخته بود؛ و به مذاهب و اعتقادات مخالفان و رقبای خویش احترام می‌گذاشت. مراته‌ها اصلاحات را در جامعهٔ هندو تشویق نمی‌کردند، و از این رو هند قرن هجدهم چیزی فراتر از هند زمان نخستین حملات مسلمانان نبود، جز آن‌که محافظه‌کارتر شده بود.

تنها بر اثر تأثیر و نفوذ اروپا بود که تجدید حیات روی داد. در آغاز قرن شانزدهم، پرتغالی‌ها نخستین مراکز تجارتي و ماندگاه‌های اروپایی را در هند برپا کردند. پس از آن نوبت به هلندی‌ها، بریتانیایی‌ها و فرانسوی‌ها رسید، و در سراسر قرن هفدهم تعداد «کارگاه‌های» اروپایی در هند دائماً افزایش می‌یافت. در قرن هجدهم، با انقراض امپراتوری مغول، اروپاییان به دخالت در سیاست‌های محلی علاقه بیشتری نشان دادند، تا آن‌جا که در آغاز قرن نوزدهم، شرکت هند شرقی بریتانیا عملاً همه رقبای خود را از صحنه بیرون راند، و قسمت اعظم شبه‌قاره را تحت نفوذ خود درآورد. تفوق و سلطه سهل و آسان بریتانیا بر هند، خود نشانه‌ای از انحطاط و ضعف قدرت سیاسی هند در این زمان است. در اواسط قرن نوزدهم، سراسر هند یا مستقیماً تحت حکومت بریتانیا بود، یا به‌طور غیرمستقیم به کمک شاهزادگان و راجه‌های کوچکی که تا حدی از خودمختاری و استقلال محلی برخوردار بودند اداره می‌شد. اینک فاتح جدیدی آمده بود - فاتحی که برای هندوها به مراتب از مسلمانان بیگانه‌تر، و در ضمن از فرهنگی تجاوزکارانه و برتری فنی عظیم‌ترین برخوردار بود.

جامعه هندو نخست در مقابل سلطه بریتانیا از خود واکنش نشان داد، همان‌گونه که در برابر تجاوز مسلمانان نیز چنین کرده بود - گرایشی از آن دست که خود را بیشتر به حوزه سنن باستانی نزدیک سازد، و هیچ نشانی از استشعار به بریدن اساسی از گذشته به چشم نمی‌خورد. از نظر سنت‌گرایان، فرمانروایان بریتانیایی در هند خود کاستی به وجود آورده بودند که اگرچه از لحاظ اجتماعی مرتبه پایین‌تری داشت، توانسته بود قدرت سیاسی را در دست بگیرد. این کاست برای خود قواعد، احکام، آداب و رسوم داشت که با قواعد و رسوم آریایی‌ها متفاوت بود. بنابراین نمی‌بایست مورد قبول و تقلید قرار گیرد. بریتانیایی‌ها فوراً این وضع را پذیرفتند، و پس از قرن هجدهم چندان کوششی برای تماس‌های نزدیک اجتماعی به کار نبردند. هرچه زمان پیش می‌رفت، دوستی و صمیمیت واقعی بین انگلیسیان و هندیان رفته رفته دشوارتر می‌شد - در واقع انگلیسیان در هند، به‌طور ناخودآگاه، عقاید مربوط به طبقات اجتماعی را که بین هندیان تحت فرمانروایی آنان رایج بود پذیرفتند، و خود را چنان طبقه ممتازی پنداشتند که هرگونه ارتباط با آنان را از زمره محرمات شمردند. این وضع با شورش سپوی^۱ در سال ۱۸۵۷ تشدید شد.

با این همه، حضور اروپاییان به اجبار تأثیر خود را اعمال کرد. فعالیت مبلغان مسیحی

در قرن هجدهم، جز در بعضی قسمت‌های جنوبی هند چشمگیر نبود، اما در آغاز قرن نوزدهم، وجدان مذهبی بریتانیایی‌ها در هند بیدار شد، و هیئت‌های تبلیغاتی مدارس مسیحی در سراسر شهرهای بزرگ هند به کار افتادند. در این میان، شرکت هند شرقی احساس کرد که نیاز فزاینده‌ای به مأموران دست دوم و منشی‌هایی دارد که زبان انگلیسی را بدانند. از طرف دیگر، هندوهایی که مشتاق خدمت در دستگاه دولتی بودند، همان‌طور که در دوران تسلط مسلمانان به آموختن زبان فارسی پرداخته بودند، اینک نیز به جد کوشیدند تا زبان انگلیسی را فرا گیرند، و پدران طبقه متوسط فرزندان خود را به‌رغم بیم از ناپاکی و نجسی، به مدارس اروپاییان فرستادند، و رفته رفته افکار و اندیشه‌های غربی در میان هندیان تحصیلکرده و مرفه نفوذ یافت.

پرتغالی‌ها موفق شدند بسیاری از اتباع هندی و سیلاتی خود را با راه و روش غربی آشنا سازند - هنوز هم خون هندی در رگ بسیاری از خانواده‌های پرتغالی جاری است. تعداد کمی از هندیانی که در خدمت کارگزاران دولت فرانسه بودند، به‌تدریج با فرهنگ این ملت آشنا شدند و به ستایش آن پرداختند. با این حال، نخستین فرد هندی که آن قدر از غرب آموخت که بتواند در برابر بلندپایه‌ترین اندیشه‌های اروپایی ابراز وجود کند، و در عین حال فرهنگ قومی خود را دوست بدارد و محترم بشمارد، رام موهن روی،^۱ اهل بنگال و دوست جرمی بنتهام^۲ بود. رام موهن روی که در سال ۱۷۷۲ متولد شد و در سال ۱۸۳۳ در انگلستان چشم از جهان فرو بست، از پذیرش صریح همه ارزش‌هایی که اروپا برای آموزش داشت، طرفداری می‌کرد، فرقه‌ای که وی همچون منبع الهام به آن می‌نگریست، یعنی براهمه سماج،^۳ از بسیاری جهات به مسیحیت نزدیک‌تر بود تا به آیین هندو. این فرقه اگرچه از لحاظ شمار پیروان هیچ‌گاه چشمگیر نبود، نفوذی فراگیر داشت.

از زمان رام موهن روی، جوانان هندی ابتدا معدودی اندک، و کمی بعد تعداد بیشتری برای تعلیم و تربیت به انگلستان عزیمت کردند. گروه تحصیلکردگان غربی نخست در بنگال، و سپس در سایر قسمت‌های هند بر آن شدند تا در طرد و نفی فرهنگ اجدادی خود از پیشینیانشان فراتر روند. اینان از انحطاطی که سرزمینشان را فرا گرفته

1. Rām Mohan Roy

۲. Jeremy Bentham (1748-1832): فیلسوف انگلیسی، مؤسس مذهب سودخواهی، که می‌گوید غایت اخلاق اجتماعی تحصیل حداکثر خیر (یعنی لذت) برای حداکثر افراد است. دموکراسی سیاسی را تأیید می‌کرد، ولی به مساوات اقتصادی معتقد نبود. - م.

3. Brāhma Samāj

بود به‌خوبی آگاه بودند، و حتی تعدادی از آنان از هندی بودن خود احساس شرمندگی می‌کردند. شورش سیپوی که در اساس شورشی ارتجاعی بود، در میان این دسته از روشنفکران غربی مآب طرفداری نیافت. دانشگاه‌های کلکته، بمبئی و مدرس که در سال ۱۸۵۷، یعنی همان سال شورش سیپوی تأسیس شده بودند، در آغاز به فرهنگ باستانی هند تنها توجه اندکی معطوف می‌داشتند، و بیشتر برنامه‌های آموزشی و تعلیماتی غربی را کادر و استادان غربی اجرا می‌کردند.

با این وصف، در پایان قرن نوزدهم وضع دگرگون شد. نسل جدیدی از هندیان به این نکته پی بردند که فرهنگ هندی دارای برخی ارزش‌های پایا و ماندگار است، و تقلید کورکورانه از غرب نمی‌تواند مسائل هند را حل کند. سازمان‌های جدیدی به تبلیغ و ابراز این بینش پرداختند. آریا سماج^۱ مدعی شد که با طرد کردن همه وجوه منحط دینی متأخر، و نیز بازگشت به تعالیم وداها و تفسیر آزادانه آن‌ها، به اصلاح آیین هندو پرداخته، و در این راه به موفقیت‌هایی نیز نایل آمده است. کنگره ملی هند که در سال ۱۸۸۵ تأسیس یافت، زبان‌گویای عقاید جامعه هند شد. تعداد روزنامه‌هایی که به زبان انگلیسی و زبان‌های محلی انتشار می‌یافت چندین برابر شد.

فرهنگ هندی نه فقط تا حد زیادی در نظر هندوهای آگاه و فهیم اهمیت نخست خود را بازیافت، بلکه رفته رفته به تبلیغات تهاجمی دست زد. تعداد اندکی از اروپاییان و امریکاییان دانشمند از دیرباز به اصالت بسیاری از افکار مذهبی باستانی هند پی برده بودند. اینک، از طریق جامعهٔ تثووزوفی^۲ (که به‌رغم ادعایش مبنی بر این‌که زبده و جوهر همهٔ مذاهب را عرضه می‌دارد، نوعی آیین هندوی جدید را تبلیغ می‌کرد) و هیئت تبلیغاتی رامه کریشنه صدای آیین هندو را به گوش مغرب‌زمینیان رسانیدند. سوامی ویوکاننده^۳ (۱۸۶۲-۱۹۰۲)، ناطق برجسته‌ای با نیروی معنوی فوق‌العاده و جاذبهٔ شخصی، دربارهٔ آیین هندو برای جمعیت‌های انبوهی در اروپا و امریکا به موعظه پرداخت، و شنوندگان علاقه‌مند فراوانی یافت. هندیان گاه‌گاه ریشه و ساقه‌های فرهنگ غربی را می‌زدند، و از روی تعصب حتی از پاره‌ای جنبه‌های آیین هندو که کارآیی و

۱. Ārya Samāj: فرقای دینی که دیاننده (Dayānanda) معروف به سوامی دیاننده (۱۸۲۴-۱۸۸۴)، مصلح

دینی هندی تأسیس کرد. برای احقاق حق فرقهٔ نجس‌ها و زنان بیوه مبارزه می‌کرد. - م.

۲. Theosophy: هر مذهب فلسفی ناشی از این اعتقاد عرفانی که نیروی ذاتی سرمدی (خدا) در سراسر جهان

ساری است، و شر نتیجهٔ پرداختن آدمی به هدف‌های محدود است. - م.

3. Swāmī Vivekānanda

سودمندی خود را به طور کامل از دست داده بود دفاع می کردند. ولی به رغم این گونه افکار ارتجاعی و این مرتجعان، آیین جدید هندو با صورت قدیم آن بسیار متفاوت بود. رام موهن روی با دفاع آتشین خود از اصلاحات اجتماعی از این موضوع سخن در میان آورد؛ ویوکاننده آن را با طنین ناسیونالیست تری تکرار کرد و اعلام داشت که عالی ترین صورت خدمت به الاهیة مادر خدمت اجتماعی است.^۱ هندیان برجسته دیگر، و در رأس آنان مهاتما گاندی، موضوع خدمات اجتماعی را به مثابه وظیفه ای دینی بسط دادند، و این بسط و گسترش در زمان جانشینان گاندی نیز ادامه یافت.

بسیار کسان، اعم از هندی و اروپایی، گاندی را به منزله اسوه و چکیده سنت هندو تلقی می کنند، لیکن چنین داوری ای صحیح نیست، زیرا وی کاملاً تحت تأثیر افکار غربی قرار داشت. گاندی به مبانی فرهنگ کهن ملت خویش معتقد بود، اما عشق عمیق او به محرومان اجتماعی و تنفر شدیدش از نظام کاست، اگرچه در هند باستان سابقه داشت، سنت شکنی نهایت درجه آن بود، و بیش از آن که وابسته به افکار هندی باشد، مرهون لیبرالیسم قرن نوزدهم اروپایی بود. اعتقاد وی به نفی خشونت، به طوری که ملاحظه شد، به هیچ وجه مختص و منحصر به آیین هندو نبود — سلفش در شورش، برهمن مراته ای قدرتمند، ب. تیلک،^۲ و دستیار ناشکیبا و بی تاب خود گاندی، یعنی سوبهاس چندره بوسه^۳ در این زمینه به مراتب تندروتر از او بودند. در مورد صلح طلبی گاندی نیز عمدتاً باید به موعظه کوه^۴ (خطبة الجبل) عیسی، و نیز به تولستوی نظر بیفکنیم. مدافعه شجاعانه وی از حقوق زنان نیز نتیجه تأثیرات غربی است. در بافت اجتماعی اش، وی بیش از آن که محافظه کار باشد همیشه فردی بدعتگذار بود. اگرچه بعضی از همکارانش برنامه اصلاحات اجتماعی او را بسیار کند می پنداشتند، وی موفق شد تمامی تأکید اندیشه هندو را به سوی نظام اجتماعی ملی و برابری خواهانه ای به جای سلسله مراتب طبقاتی (کاست) سوق دهد. گاندی و پیروانش با تبعیت از کار بسیاری از اصلاحگران کم آوازه تر قرن نوزدهم، پس از قرن ها رکود و بی حرکتی، به فرهنگ هندو جهت و حیات تازه ای بخشیدند.

۱. عبادت بجز خدمت خلق نیست. — م.

2. B. Tilak

3. Subhās Chandra Bose

۴. Sermom on the Mount: تعلیمات عیسی به شاگردان خود که با این جمله آغاز می شود: «خوشا به حال مسکینان درد روح، زیرا ملکوت آسمان از ایشان است». این موعظه در باب های ۵، ۶، و ۷ انجیل متی مذکور است. — م.

امروزه معدودی از هندیان هستند که صرف‌نظر از عقیده و مذهبشان، با غرور و مباحات به فرهنگ باستانی کشور خویش بنگرند، و هیچ هندی هوشمندی وجود ندارد که نخواهد بعضی از عناصر عقیم و بی‌حاصل فرهنگ هند را در راه توسعه و پیشرفت کشور فدا کند. از لحاظ سیاسی و اقتصادی هند با بسیاری از مسائل دشوار مواجه است، و هیچ‌کس نمی‌تواند آینده آن را با قاطعیت پیش‌بینی کند. آینده هر چه باشد، می‌توانیم امیدوار باشیم که نسل‌های آینده هند، نسخه بدل اروپاییان خودآگاه و بی‌اعتقاد امروز نباشند، بلکه مردانی وابسته به سنن خود و آگاه از پیوستگی فرهنگ خویش باشند. اکنون افراطی‌گری در خود کم‌انگاری ملی و شوونیسم فرهنگی تعصب‌آمیز در حال ناپدید شدن است. تمدن هند در گذشته عناصری از فرهنگ‌های مختلف - هند و اروپایی، بین‌النهرینی، ایرانی، رومی، سکایی، ترکی، پارسی، و عربی را دریافت کرده، با خود هماهنگ ساخته و کاملاً جذب کرده، و با هر تأثیر جدید تغییراتی نیز در آن پدید آمده است. اینک وقت آن فرا رسیده است که فرهنگ غربی را در خود تحلیل برد.

به عقیده ما تمدن هند پیوستگی خود را حفظ خواهد کرد. به‌گودگیتا همواره الهام‌بخش مردان به عمل خواهد بود، و او به‌نشد‌ها الهامگر آنان به تفکر و اندیشه. فریبندگی و لطافت راه و رسم زندگی هندی ادامه خواهد یافت، اگرچه ممکن است بر اثر استفاده از افزارها و تدبیرهای غربی که کارها را آسان‌تر می‌کند، تغییراتی در آن پدید آید. مردم هنوز داستان‌های پهلوانی مهابهاراته و رامایانا، و ماجراهای دوشینته، شکونتلا، پوروروس و اوروشی را دوست دارند. کامیابی آرام و ملایمی که در همه احوال در زندگی فرد هندی - اگر ظلم، و بیماری و فقر آن را تیره و تار نکرده باشد - ساری بوده است، مسلماً در برابر روش‌های شتاب‌آلود و هیجان‌آمیز غربیان محو و نابود نخواهد شد.

بیشتر آنچه در فرهنگ قدیم بی‌فایده بوده قبلاً نابود شده است. قربانی کردن به وضع افراطی و وحشیانه عصر ودایی از مدت‌ها قبل فراموش شده است، اگرچه در نزد بعضی فرقه‌ها هنوز هم قربانی حیوانی ادامه دارد. مدت‌هاست که دیگر بیوه‌زنان را در آتش جسد شوهر نمی‌سوزانند. دختران را قانوناً در سنین طفولیت شوهر نمی‌دهند. در اتوبوس و قطار، برهمنان شانه به شانه طبقات پایین می‌نشینند، بدون آن‌که بیمی از آلودگی به دل راه دهند، و معابد به موجب قانون به روی همه طبقات باز است. کاست روبه نابودی دارد؛ فرایند از میان رفتن کاست (طبقه) از مدت‌ها قبل شروع شده است،

لیکن اکنون چنان به سرعت پیش می‌رود که منفورترین جنبه‌های آن احتمالاً در نسل آینده به کلی محو و نابود خواهد شد. خانواده‌های قدیمی خود را با اوضاع و احوال عصر حاضر تطبیق داده‌اند. در واقع سیمای هند در همهٔ وجوهش به کلی دارد دگرگون می‌شود، لیکن سنن فرهنگی ادامه دارد و هیچ‌گاه از میان نخواهد رفت.

دین جهان و جهانیان به هند

دربارهٔ دین هند به فرهنگ‌های دیگر سخن بسیار گفته‌ایم؛ اینک باید یادآور شویم که هند همان قدر که از سایر فرهنگ‌ها اقتباس کرده، به آن‌ها هم همان قدر یا بیشتر اعطا کرده است. اینک خلاصه‌ای از دین جهان و جهانیان را به هند ذکر می‌کنیم.

سراسر جنوب شرقی آسیا قسمت اعظم فرهنگ خود را از هند اخذ کرده است. در آغاز قرن پنجم قبل از میلاد، مهاجرنشین‌هایی از قسمت‌های غربی هند در سیلان اقامت گزیدند که سرانجام در دورهٔ سلطنت آشوکا به دین بودایی گرویدند. در این زمان معدودی از بازرگانان هندی به مالایا، سوماترا و سایر قسمت‌های جنوب شرقی آسیا گام نهادند. اینان به تدریج ماندگاه‌هایی دایمی بنا نمودند، و غالباً از زنان بومی همسرانی اختیار کردند. پس از آنان نوبت راهبان برهمایی و بودایی رسید، و بدین ترتیب، تأثیر و نفوذ هند رفته رفته فرهنگ بومی را در خود فرو برد، تا این‌که در قرن چهارم میلادی سنسکریت زبان رسمی منطقه شد، و در آن‌جا تمدن‌های بزرگی سر برآوردند که قادر بودند امپراطوری عظیم دریایی‌ای را بنیان نهند، آثار تاریخی، و یادگارهای شگفت‌آور و باشکوهی همچون ستوپای بودایی بوروبودور در جاوه، و معابد شیوایی انگکور^۱ در کامبوج را به وجود آورند. جنوب شرقی آسیا، تأثیرات فرهنگی دیگری نیز از چین و جهان اسلام دریافت داشت، اما نیروی محرک اصلی این تمدن‌ها از هند بود.

تاریخ‌نگاران هندی که از گذشتهٔ کشورشان به خود می‌بالند، غالباً از این منطقه با عنوان «هند بزرگ» یاد می‌کنند، و از «مستعمرات هندی» سخن به میان می‌آورند. با این حال، اصطلاح «مستعمره» به معنای جدید خود در این مورد دقیقاً صدق نمی‌کند. گفته می‌شود که ویجیه،^۲ فاتح افسانه‌ای آریایی سیلان، آن جزیره را به زور شمشیر قبضه کرده است. جز این مورد ما هیچ شاهی بر این‌که هند در خارج از مرزهای خود به فتحی پایدار دست یافته باشد، در اختیار نداریم. «مستعمرات هندی» با صلح و آرامش

به دست آمد، و شاهان هندی مآب ناحیه سرکردگان محلی ای بودند که هر آنچه هند بدان‌ها آموخته بود فرا گرفته بودند.

تأثیر فرهنگی هند در جهت شمال نیز از طریق آسیای مرکزی به چین رسید. تماس‌های ناچیز و ضعیف میان چین و هند - اگر هم قبلاً وجود نداشت - احتمالاً در دوره سلسله ماوریه آغاز شد. اما این امر تنها در ۲,۰۰۰ سال قبل، یعنی هنگامی که امپراتوری هان شروع به گسترش مرزهای خود به طرف دریای خزر کرد، چین و هند واقعاً با یکدیگر تماس و برخورد پیدا کردند. چین برخلاف آسیای جنوب شرقی، افکار و اندیشه هندی را از جمیع جهات فرهنگی آن جذب نکرد، بلکه آنچه سراسر خاور دور را به هند مدیون کرده، آیین بودایی است که به شکل‌گیری تمدن‌های متمایز چین، کره، ژاپن و تبت کمک شایانی کرد.

هند علاوه بر دهش‌های خاصش به فرهنگ آسیایی، به‌طور کلی نعمات دنیوی بسیاری نیز به جهان عرضه داشته است، از جمله: برنج، پنبه، نیشکر، انواع ادویه، طیور اهلی، بازی شطرنج (ص ۳۰۳)، و از همه مهم‌تر، رقم‌نویسی اعشاری، ابداع ریاضیدان ناشناس هندی در آغاز پیدایش مسیحیت است (ص ۷۴۰ و بعد). دامنه نفوذ معنوی و دینی هند بر مغرب زمین مورد بحث و گفت‌وگوی بسیار است. فرقه بدعتگذار یهودی اسینیان،^۱ که به احتمال قوی در مسیحیت آغازین نفوذ مؤثر داشته، دارای مناسک و اعمالی با مناسک و اعمال بوداییان بوده‌اند. در بعضی از قسمت‌های عهد جدید و کتب مقدس پالی نیز مشابهت‌هایی می‌توان یافت [۱]. مشابهت‌های تعالیم فیلسوفان و عارفان غرب، از فیثاغورس گرفته تا فلوپتین، و آموزه‌های اوپه‌نیشدها بارها مورد نظر و توجه قرار گرفته است. هیچ‌یک از این مشابهت‌ها آن قدر کامل نیست که به یقین درآید، مخصوصاً چون هیچ‌گونه گواه و مدرکی دال بر این‌که نویسندگان کلاسیک اطلاعات مبسوط و عمیقی از دین هندی داشته بودند، در اختیار نداریم. تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این‌که همواره تماس‌هایی میان دنیای هلنی مآب و هند وجود داشته است، و واسطه این تماس نخست امپراتوری هخامنشی، سپس پادشاهی سلوکیه، و بالاخره در دوره رومیان، بازرگانانی بودند که اقیانوس هند را درمی‌نوردیدند. در زمانی که مسیحیت شروع به انتشار کرد، این تماس‌ها تنگاتنگ و نزدیک‌تر می‌شد. می‌دانیم که زاهدان

۱. Essenes: نام فرقه مذهبی یهود در قرن دوم قبل از میلاد تا قرن دوم میلادی. معتقد به بقای روح بودند، ولی قیامت را قبول نداشتند. به پاکیزگی بسیار اهمیت می‌دادند، و املاکشان مشترک بود. - م.

هندی گاهی به غرب نیز مسافرت می‌کرده‌اند، و نیز کوچ نشینگاهی از بازرگانان هندی در اسکندریه وجود داشته است. امکان تأثیر هند را بر فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت اولیه نمی‌توان رد کرد.

بسیاری از صاحب‌نظران ممکن است در این نکته تردید داشته باشند که فکر هندی بر افکار قدیم غرب اثر داشته است؛ اما در تأثیر مستقیم و غیرمستقیم آن بر افکار اروپا و امریکا در یک قرن و نیم گذشته، هیچ‌گونه تردیدی نیست؛ هرچند این تأثیرات هنوز به حد کافی شناخته نشده است. این تأثیر با واسطهٔ هیئت‌های سازمان‌یافتهٔ تبلیغاتی آیین نوین هندویی پدید نیامده است. هشتادسال گذشته، بنیانگذاری انجمن تئوزوفی، انجمن‌های مختلف بودایی و انجمن‌هایی را در اروپا و امریکا شاهد بوده است که برای الهام به عارف بنگالی قرن نوزدهم پرمهمسه رامه کریشنه،^۱ و شاگردش سوامی ویوکاننده، که او نیز از قدیسان و اولیا به شمار می‌رفت، چشم دوخته بودند. عارفان هندی دیگر و شاگردانشان که بعضی از آن‌ها شریف، جدی و روحانی، و بقیه مشکوک‌الهیوه هستند، سازمان‌ها و گروه‌های کوچک‌تری در غرب تأسیس کرده‌اند. غریبان خود گهگاه با دانشی کارآمد و برخوردار از زبان سنسکریت و تجربیات دست اولی از هند، کوشیده‌اند تا غرب را با صور فرهیخته و امروزی شده‌ای از یوگه و ودانته آشنا سازند. ما به هیچ‌وجه خدمات این استادان و شاگردانشان را که بسیاری از آنان دارای استعداد فکری و معنوی عظیمی هستند، دست‌کم نمی‌گیریم، لیکن هرچه دربارهٔ مبلغان غربی عرفان هندی بیندیشیم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که آن‌ها تأثیر عمده‌ای بر تمدن ما داشته‌اند. از آن دقیق‌تر ولی نیرومندتر، تأثیر مهاتما گاندی از طریق دوستان متعدد هند در غرب است که تحت تأثیر صداقت و صمیمیت تابناک و نیروی فوق‌العادهٔ وی، و نیز توفیق نهایی سیاست نفی خشونت او در حصول استقلال هند قرار داشتند. اما بزرگ‌تر و بالاتر از همهٔ این تأثیرات، تأثیر و نفوذ ادبیات مذهبی هند باستان از طریق فلسفهٔ آن بوده است.

پیشگامان انجمن آسیایی بنگال، چندی بعد پیروانی اندک ولی بسیار مشتاق در اروپا پیدا کردند، و گوت و بسیاری دیگر از نویسندگان در آغاز قرن نوزدهم، آنچه می‌توانستند، از ادبیات باستانی هند به صورت ترجمه مطالعه کردند. می‌دانیم که گوت از یکی از تروک‌های درام‌نویسی هند برای نوشتن پیش‌درآمد فاوست استفاده کرده است

(ص ۶۴۳، پانوش)، و چه کسی می‌تواند بگوید که آخرین سرود پیروزی همسرایان در بخش دوم آن اثر، از فکر توحید فلسفی هندی - آنچنان‌که گوته آن را درک می‌کرده - الهام نگرفته است. از زمان گوته به بعد، بیشتر فیلسوفان بزرگ آلمان چیزهایی درباره فلسفه هند می‌دانستند. شوپنهاور،^۱ که تأثیرش بر ادبیات و روان‌شناسی چنان چشمگیر و عظیم بود، صراحتاً دین خود را به هند اعتراف کرده است، و بینش او عملاً بینشی بودایی بود. اگر ترجمه آنکتیل-دوپرون از او به‌نشد، و نیز کارهای سایر هندشناسان پیشگام وجود نداشت، فلسفه‌های توحیدی فیشته^۲ و هگل هرگز به صورتی که اینک دارند در نمی‌آمدند. در بین کشورهای انگلیسی‌زبان، هندی قوی‌ترین تأثیر را در امریکا داشت، و در این کشور است که امرسن، ثورو،^۳ و دیگر نویسندگان انگلستان جدید، آزمندانه ترجمه نوشته‌ها و آثار مذهبی هند را بررسی و مطالعه کردند، و بر معاصران و اخلاف خود، مخصوصاً والت ویتمن^۴ تأثیری عظیم نهادند. به یاری کارلایل^۵ و دیگران، فلاسفه آلمانی نیز تأثیر خویش را بر انگلستان برجا گذاشتند، همچنان‌که امریکاییان نیز به پایمردی بسیاری از نویسندگان قرن نوزدهم، از قبیل ریچارد جفریز^۶ و ادوارد کارپنتر^۷ بر نویسندگان انگلیسی تأثیر نهادند.

اگرچه در مکتب‌های فلسفی معاصر اروپا و امریکا، فلسفه توحید و فلسفه‌های اصالت‌تصور قرن گذشته چندان وزن و اعتباری ندارد، تأثیر آن‌ها در گذشته چشمگیر بوده است، و همه مکتب‌ها کمابیش به هند باستان مدیون هستند. فرزائگانی که در ششصد سال قبل از میلاد مسیح یا پیش‌تر از آن در جنگل‌های دره گنگ به تفکر و مراقبه

۱. Arthur Schopenhauer (1788-1860). آرتور شوپنهاور، فیلسوف بزرگ آلمانی و واضع فلسفه اصالت اراده. - م.

۲. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). یوهان گوتلیب فیشته، فیلسوف بزرگ آلمانی و از پیشروان فلسفه اصالت‌تصور یا ایدئالیسم آلمان. وی در آغاز ذهنیت مطلق را تعلیم می‌داد، و وجود را فعالیت و کردار «من» می‌دانست. بعدها وجود را بر فعالیت و تکلیف مقدم داشت، و به وجود الهی لایتغیری که یگانه واقعیت تواند بود معتقد شد. - م.

۳. Henry David Thoreau (1817-1862). هنری دیوید ثورو، شاعر و نویسنده امریکایی. از پیروان مذهب «وجود برترین» و از دوستان امرسن بود. مقاله «نافرمانی غیرنظامی» او الهامبخش کسانی چون گاندی شد. - م.

۴. Walt Whitman (1819-1892). شاعر امریکایی.

۵. Thomas Carlyle (1795-1851). تامس کارلایل، ادیب بریتانیایی. از طریق اثر خود به نام زندگی شیلر (۱۸۲۳-۱۸۲۴) و ترجمه ویلهم مایستر (۱۸۲۴)، اثر گوته، معرف رمانتیسم آلمانی شد. کتابی در زندگینامه فردریک کیپر نوشت. وی در عالم ادب قرن خود نفوذی عمیق داشت. - م.

6. Richard Jeffries

7. Edward Carpenter

می‌پرداختند، هنوز هم در جهان نیروهای بزرگی به شمار می‌روند. امروز سخن گفتن از تمدن غربی یا تمدن هندی سخنی بیهوده و بیرون از رویه است. تا همین سال‌های اخیر، فرهنگ‌ها از هم مجزا و به شدت از یکدیگر متمایز بودند، اما اکنون که فاصله هند از لندن کمتر از یک روز است، تقسیمات فرهنگی رفته رفته از میان می‌رود. اگر یک قرار موقت^۱ میان دموکراسی لیبرال و کمونیسم برقرار شود و تمدن باقی بماند، دنیای آینده فرهنگ واحدی خواهد داشت، فرهنگی که باید به آن امیدوار بود، با تفاوت‌ها و تنوعات محلی بسیار.^۲ سهم هند در فرهنگ کنونی جهان بسیار عظیم بوده است. و هرچه حیثیت و اعتبار آن افزایش یابد، این سهم زیاده‌تر، قوی‌تر و مؤثرتر خواهد شد. به همین لحاظ هم – اگر نه به علل دیگر – باید میراث قدیم هند را با همه موفقیت‌ها و شکست‌هایش، در نظر بگیریم، زیرا این دیگر میراث هند به تنهایی نیست، بلکه میراث بشری و همه جهان است.

۱. *modus vivendi*

۲. کتاب پیش از تحولات بزرگ جهانی در سال‌های پایانی قرن بیستم نگارش یافته است. – و.

پیوست‌ها

پیوست ۱

کیهان‌شناخت و جغرافیا

جهان و دها بسیار ساده بود — زمین مستدیر و مسطح در زیر، و آسمانی در بالا که در آن خورشید، ماه و ستارگان در گردش بودند، و بین این دو هوای میانی (انتریکشه)^۱ قرار داشت که جایگاه پرندگان، ابرها و نیمه‌خدایان بود. این سیمای ساده عالم، در افکار مذهبی دوره‌های بعد به صورتی بسیار بغرنج و پیچیده درآمد.

اندیشه‌ها و تصورات هندیان درباره آغاز و مبدأ جهان و تحول آن بیش از آن که جنبه علمی داشته باشد صبغه مذهبی دارد، و ما در جایی دیگر به بحث و بررسی آن پرداخته‌ایم (ص ۴۷۴ به بعد). هر یک از ادیان هندی به اصول عقاید کیهان‌شناختی معینی باور داشتند که پیش‌فرض‌های بنیادی فکر هندی بودند، و با اندیشه‌های سامی که از دیرباز در طرز تفکر غرب تأثیر و نفوذ داشت، به نحوی چشمگیر متفاوت بود. بنابر عقاید کیهان‌شناختی هندی، جهان بسیار کهن است، تحول و انحطاط آن دوری است، بی‌نهایت بار تکرار می‌شود، به‌غایت بزرگ و عظیم است، و در ماورای جهان ما جهان‌های دیگری وجود دارد.

هندوها بر این باور بودند که جهان شبیه تخم مرغی است — برهمانده^۲ یا تخم برهما — منقسم بر بیست و یک منطقه و ناحیه که در آن کره زمین از بالا به پایین منطقه هفتم را

1. āntarikṣa

2. Brahmanḍa

تشکیل می‌دهد. در بالای زمین شش طبقه آسمان (ولی نه مانند آسمان یونانیان) که با سیارات ارتباط داشت، هر یک از دیگری خجسته‌تر قرار گرفته بود. پایین‌تر از زمین هفت طبقه (پاتاله)^۱ عالم سفلا بود که منزلگاه ناگه‌ها و سایر موجودات اساطیری به شمار می‌رفت، و به هیچ وجه هم ناپسند و ناخوشایند تلقی نمی‌شد. در زیر پاتاله، برزخ یا نرکه^۲ بود که خود هفت منطقه داشت، هر یک از دیگری پست‌تر و نکبت‌بارتر، و جایگاه ارواحی بود که شکنجه و عذاب می‌شدند. جهان در فضای خالی معلق و عملاً از جهان‌های دیگر مجزا بود.

طرح کیهانی بوداییان و جینی‌ها در بسیاری از جزئیات با طرح بالا اختلاف داشت، لیکن از نظر اصول کلی و مبادی با آن یکی بود. جملگی اساساً زمین مسطح را قبول داشتند، ولی اخترشناسان هندی در آغاز عصر مسیحیت دریافتند که این فرضیه صحیح نیست، و اگرچه اندیشه زمین مسطح برای مقاصد و منظوره‌های مذهبی برجای ماند، دانشمندان احتمالاً بر اثر نفوذ نجوم یونانی، کروی بودن زمین را پذیرفتند. راجع به ابعاد زمین هم برآوردهای گوناگونی اظهار شد که مقبول‌ترین آن‌ها نظریه برهمگیت^۳ (قرن هفتم میلادی) بود. وی محیط کره زمین را ۵,۰۰۰ یوجنه^۴ برآورد کرده بود. با توجه به این که یوجنه از لحاظ برهمگیت برابر ۴/۵ مایل (۷/۲ کیلومتر) بود، این رقم با اندازه کنونی اختلاف بسیار فاحش ندارد، و دقیق‌ترین تخمینی است که منجمان قدیم به دست داده‌اند.

ولی این زمین متواضع کروی منجمان مورد قبول عالمان دین نبود، حتی نوشته‌های مذهبی متأخر هم زمین را به صورت قرصی مسطح با اندازه‌ای بسیار بزرگ توصیف می‌کنند. در مرکز آن کوه مرو قرار داشت که گرداگرد آن ماه و ستارگان در گردش بودند. در اطراف مرو چهار قاره (دوپه)^۵ بود که اقیانوس‌ها آن‌ها را از قله مرکزی جدا می‌کردند. این قاره‌ها به نام درختان عظیمی که بر کناره آن‌ها در برابر مرو روییده بود نامیده می‌شدند. درخت خاص جنوبی‌ترین قاره که بشر در آن می‌زیست، درخت جمبو^۶ (سیب سرخ) بود، به همین لحاظ هم این قاره جمبودوپه نام داشت. منطقه جنوبی این قاره که کوه هیمالیا آن را از سایر قسمت‌ها جدا کرده بود، سرزمین پسران بهرته، (بهارته ورشه) یا

1. Pātāla

2. Naraka

۳. Brahmagupta: ریاضیدان و منجم بزرگ هندی، متولد ۵۹۸ میلادی. صاحب کتابی است به نام *براهم‌سپت* - سدهانت (*Brāhmasphota-siddhānta*) که در حدود سال ۶۲۸ تألیف شده است. - م.

4. yojana

5. dvīpa

6. jambu

هند نامیده می‌شد. بهار تهورشه به تنهایی از این کران تا آن کران به ۹,۰۰۰ یوجنه، و کلاً به ۳۳,۰۰۰ جمبودویپه، یا بنابر پاره‌ای مآخذ، به ۱۰۰,۰۰۰ یوجنه بالغ می‌شد.

این طرح جغرافیایی خیالی و عجیب و غریب یگانه طرح نبود. جمبودویپه در پورانه‌ها به صورت حلقه‌ای گرداگرد کوه مرو توصیف شده بود که اقیانوس نمک آن را از قاره بعدی (پلکشه دویپه)^۱ جدا می‌کرد. پلکشه دویپه نیز به صورت دایره‌ای هم مرکز حول جمبودویپه گسترده بود، و قس علی‌هذا، به طوری که در مجموع هفت قاره به وجود می‌آمد که هر کدام مستدیر، و با اقیانوسی با ترکیبات گوناگون، از قاره مجاور خود جدا شده بود. نخستین آن‌ها اقیانوس نمک جمبودویپه است، و آن‌های دیگر به ترتیب از داخل به طرف خارج عبارت بودند از: اقیانوس‌های شیرۀ قند، شراب، روغن، شیر، ماست، و آب شیرین. این سیمای تخیلی و برجسته عالم که موجب تحقیر و تمسخر لرد مکولی^۲ بود، ظاهراً به طور ضمنی مورد قبول علمای دینی متأخر هندو قرار گرفت، و حتی منجمان نتوانستند از زیر بار آن شانه خالی کنند، بلکه با قبول این نکات که مرو محور عالم است، و مناطق قاره‌ای در سطح زمین قرار دارند، آن را با زمین کروی خود وفق دادند.

اقیانوس‌های کره و دریا‌های شیرۀ قند سد کارا و محکمی در برابر پیشرفت واقعی علم جغرافیا شدند. هفت قاره جغرافیای هند قدیم را به هیچ وجه نمی‌توان با قطعات کنونی سطح کره زمین تطبیق کرد (اگرچه بعضی از محققان جدید کوشیده‌اند تا آن‌ها را با قسمت‌هایی از آسیا یکی بدانند) و تا آن‌جا که ما می‌دانیم، هیچ کوششی هم برای تطبیق تجربیات جهانگردان به منزله جغرافیای عملی به کار گرفته نمی‌شده است. اخترشناسان طول جغرافیایی نقاط مهم هند را نسبتاً صحیح به دست داده‌اند. در قرن‌های نخستین مسیحیت اسکندریه شناخته شده بود، و در آثار نجومی اشاره‌های مبهمی به شهر رومک^۳ وجود دارد؛ لیکن دانسته‌های جغرافیایی دانایان سرشار از توصیف‌های گنگ و مبهم بود. حتی در داخل هند، فاصله‌ها و جهت‌ها چنان‌که در متون آمده، عموماً نادرست و دویپهلوست. فاتحانی که سپاهیان خود را صدها و هزاران کیلومتر در

1. *Plakṣadvīpa*

۲. Lord Macaulay (1800-1859): مؤلف و مورخ انگلیسی. خدمات برجسته‌ای در پارلمنت و در هندوستان انجام داده است (۱۸۳۴-۱۸۳۸). - م.

3. Romakas

لشکرکشی‌ها پیش می‌بردند، بازرگانی که کالاهای خود را از یک کرانه هند به کرانه‌ای دیگر می‌رساندند، و بالاخره زایرانی که برای زیارت مکان‌های مقدس از هیمالیا تا دماغه کومورین می‌شتافتند، می‌بایست اطلاعات عملی صحیحی درباره جغرافیای هند می‌داشته‌اند، همچنان‌که دریانوردانی هم که اقیانوس را از سقطرا تا کانتون درمی‌نوردیدند می‌بایست از آگاهی‌های مبسوط‌تری بهره‌مند می‌بوده‌اند؛ لیکن از این همه دانش و معلومات در نوشته‌های آن عصر انعکاس خفیف و اندکی هست.

پیوست ۲

نجوم

یکی از رشته‌های فرعی (ودانگه) دانش وداها جیوتیشه، یعنی نجومی ابتدایی بود که عمدتاً برای تعیین تاریخ و زمان قربانی‌هایی تنظیم شده بود که می‌بایست در ادوار معین و مشخص برگزار شود. نوشته‌ها و منابع موجود در این باره نسبتاً متأخر است، و هیچ‌گونه اطلاع واقعی در مورد دانش نجومی هند در عصر ودایی به دست نمی‌دهد، حال آن‌که از قسمت‌هایی از خود متون ودایی به‌خوبی برمی‌آید که علم نجوم برای منظورها و مقاصد آن زمان کافی بوده است. محتمل است که حتی در چنین زمان کهنی، اندیشه‌های نجومی هندی تحت تأثیر نفوذ نجوم بین‌النهرین قرار گرفته باشد، لیکن این مطلب را با قاطعیت نمی‌توان اثبات کرد. آنچه مسلم است، تأثیر و نفوذ نجوم کلاسیک اروپایی است که در قرون اولیه پس از مسیحیت — اگر نه قبل از آن — محسوس بوده است. پاره‌ای از واژه‌های یونانی از طریق نجوم (ص ۳۳۵) به زبان سنسکریت و زبان‌های بعدی هندی راه یافته‌اند، و اصطلاحات فنی دیگری نیز که اگرچه چندان شناخته شده نمی‌باشند، بدون گفت‌وگو دارای اصل و ریشه یونانی هستند. از پنج نظام نجومی (سیدهانت)^۱ که در قرن ششم میلادی، وراهمی‌هیره^۲ منجم می‌شناخته است، یکی رومکه سیدهانت^۳ و دیگری پولیشه سیدهانت^۴ بود، و برای عنوان اخیر تنها وقتی

1. Siddhānta

2. Varāhamihira

3. Romaka Siddhānta

4. Paulīśa Siddhānta

می‌توان توضیح معقولی عرضه داشت که آن را یادآور نام پولن اسکندرانی،^۱ منجم کلاسیک بدانیم.

نجوم جدید عمدتاً برای پیشگویی کردن از روی علایم سماوی به کار می‌رفت، زیرا برای تعیین تاریخ‌های تقویم قدیم شمسی-قمری که بر مشاهدات و رصد‌های ساده‌تر مبتنی بود کاملاً کفایت می‌کرد. در روزگاران قدیم‌تر، با آن‌که هندیان کمتر از سایر ملل و اقوام باستانی به پیشگویی حوادث آینده علاقه‌مند نبودند، ترجیح می‌دادند که این کار را با استفاده از تعبیر خواب و تفسیر اثرها و نشانه‌ها (اوتپاته)،^۲ و از روی قیافه‌شناسی، نشانه‌ها و علایم مادرزادی، شکل و اندازه چهره، و دیگر علایمی که به عقیده آنان از سرنوشت شخص خبر می‌داد، انجام دهند. البته در آن زمان روش‌های قدیم پیشگویی فراموش نشده بود، لیکن از زمان گوپته به این طرف، علم احکام نجوم مقام بسیار والایی یافت، و از آن روزگار تاکنون به‌طور ضمنی مورد قبول تقریباً همه هندیان بوده است.

قبل از پیشرفت دانش نجوم، آسمان با منازل قمری یا نکشتره^۳ها جدول‌بندی شده بود، و این وضع ظاهراً حتی در زمان ریگ‌ودا نیز شناخته شده بود. رابطه ماه با ستارگان ثابت، طی ۲۷ روز و $7\frac{3}{4}$ ساعت تغییر می‌کرد، بدین ترتیب آسمان به ۲۷ منطقه تقسیم شده بود که اسامی آن‌ها از روی گروه ستارگان منطقه البروج (مدار ظاهری خورشید) تنظیم شده بود، و ماه در هر یک از روزهای ادواری خود از کنار این ستارگان می‌گذشت. از آن‌جا که ماه نجومی کلاً حدود هشت ساعت بیش از بیست و هفت روز است، یک نکشتره کیسه به منظور اصلاح این اشتباه در نظر گرفته شده بود.^۴

1. Paul of Alexandria

2. utpāta

3. nakṣatra

۴. اسامی نکشتره‌ها عبارت است از: ۱. آشوینی (Aśvinī, β و γ حمل)؛ ۲. برنی (Bharanī, ۳۵، ۳۹ و ۴۱ حمل)؛ ۳. کریتیکا (Kṛittikā, پروین یا ثریا)؛ ۴. روهمینی (Rohiṇi, الدبران)؛ ۵. مریگشیرس (Mṛgaśīras, له، ۱ و ۲ حمل)؛ ۶. آردار (Ārdrā, جبار)؛ ۷. پونروسو (Punarvasū, α و β جوزا یا دویکر)؛ ۸. پوشیه (Pūṣyā, δ و θ سرطان)؛ ۹. آشلیشا (Aśleṣā, ε, δ, P و σ شجاع)؛ ۱۰. مگها (Māghā, α, γ, ε, N و H اسد)؛ ۱۱. پوروه‌فلگونی (Pūrva-Phalgunī, θ و θ اسد)؛ ۱۲. اوتره - فلگونی (Uttara-Phalgunī, β و ۹۳ اسد)؛ ۱۳. هستا (Hastā, α, β, γ و δ اسد)؛ ۱۴. چیترا (Citra, سپیکا α, Spica سنبله)؛ ۱۵. سواتی (Svāti, سماک رامج)؛ ۱۶. ویشاکها (Viśākhā, β و γ میزان)؛ ۱۷. انورادها (Anurādhā, β و δ عقرب)؛ ۱۸. جیشتا (Jyēsthā, α, σ و T عقرب)؛ ۱۹. مولا (Mūlā, S, δ, ۱, K, ۱ و ۷ عقرب)؛ ۲۰. پورواشادها (Pūrva-āṣādhā, δ و ε قوس)؛ ۲۱. اوتراشادها (Uttarā-āṣādhā, ε و σ قوس)؛ ۲۲. شرونا (Śravanā, β و γ عقاب)؛ ۲۳. دانیشتا (Dhanīṣṭhā, یا شرویشتها)؛ ۲۴. شاتبهیشج (Śatabhiṣaj, γ دلو غیره)؛ ۲۵. پوروه بدره‌پدا (Pūrva-bhadrāpadā, σ و β فرس اعظم)؛ ۲۶. اوتره - بدره‌پدا (Uttara-bhadrāpadā, γ فرس اعظم و α امراة المسلسله)؛ ۲۷. روتی

نجوم غربی علایم منطقة البروج، هفته هفت روزه، ساعت و اندیشه‌های دیگری را به هند عرضه کرد. اخترشناسان هندی به پشتوانه کارهایی که در زمینه ریاضیات انجام داده بودند، موجب پیشرفت‌هایی در دانش یونانی شدند. آنان دانسته‌های مخصوص خود را با دانش ریاضی، به یاری اعراب به اروپا انتقال دادند. در آغاز قرن هفتم، سوروس سبخت،^۱ منجم سوری از عظمت نجوم و ریاضیات هندی واقف بود، و خلفای بغداد در دربار خود از منجمان هندی استفاده می‌کردند، و از او اصطلاحات نجوم اروپایی در سده‌های میانه، لفظ *aux* به معنای اوج یا بالاترین نقطه مدار زمینی سیاره، مسلماً از طریق اعراب از لفظ *ucca* سنسکریت مشتق شده است.

دامنه نجوم در هند، نیز مانند وضع آن در همه فرهنگ‌های باستانی، نظر به نداشتن تلسکوپ محدود بود، اما روش‌های رصدکردن تکامل یافت، و بدان وسیله اندازه‌گیری صحیح و محاسبات دقیق با دستگاه ارقام اعشاری صورت گرفت. اثری از بقایای رصدخانه‌ها در دوران هندوها در دست نمی‌باشد، اما رصدخانه‌های قرن‌های هفدهم و هجدهم در جیپور، دهلی و نقاط دیگر دستگاه‌هایی نجومی داشتند که با دقتی اعجاب‌آور ساخته شده بود و خطاها را به حداقل می‌رسانید، و چه‌بسا که می‌توانستند دستگاه‌هایی معادل با اسباب‌های باستانی خود داشته باشند.

هندیان با چشم غیرمسلح که تنها وسیله رصدشان بود، سیارات هفتگانه (گره)^۲ قدما را می‌شناختند - خورشید (سوریه، روی^۳)؛ ماه (چندره،^۴ سومه^۵)؛ عطارد (بودهه)^۶؛ زهره (شکره)^۷؛ مریخ (منگله)^۸؛ مشتری (بریهسپتی)^۹؛ و زحل (شنی)^{۱۰} - و

→

(ξ Revati حوت و غیره)؛ نکشتره^{۲۸}. م ابهیجت (α Abhijit و ξ شلیاق) است، و بین اوتراشادها و شرونا قرار دارد. از این فهرست معلوم می‌شود که جدول قدیم صور فلکی هندی با جدول غربی تفاوت بسیار دارد. اینک جدول منازل قمر در نجوم اسلامی:

(۱) سرطان و (۲) بطین در حمل؛ (۳) ثریا و (۴) دبران در ثور؛ (۵) مقعه در جبار؛ (۶) هنعه و (۷) ذراع در جوزا؛ (۸) نثره در سرطان؛ (۹) طرف در سرطان و اسد؛ (۱۰) جبهه و (۱۱) زیره و (۱۲) صرفه در اسد؛ (۱۳) عواء و (۱۴) سماک اعزل و (۱۵) غفر در سنبله؛ (۱۶) زیانا در میزان؛ (۱۷) اکلیل و (۱۸) قلب و (۱۹) شوله در عقرب؛ (۲۰) نعائم و (۲۱) بلده در قوس؛ (۲۲) ذابح در جدی؛ (۲۳) سعد بلع و (۲۴) سمود و (۲۵) اخیه دلو؛ (۲۶) فرغ اول در فرس اعظم؛ (۲۷) فرغ ثانی در فرس اعظم و امرأة المسلسله؛ (۲۸) بطن الحوت در امرأة المسلسله.

1. Severus Sebokht

2. graha

3. Ravi

4. Candra

5. Soma

6. Budha

7. Śukra

8. Marigala

9. Śani

۱۰. اسامی سیارات مترادف‌ها و معانی بسیاری دارد، و بعضی از آن‌ها به‌وضوح از یونانیان اقتباس شده است، از قبیل *Ares* یا *Arm* مریخ.

به این مجموعه گره دو ستاره دیگر، راهو^۱ و کتو^۲ نیز افزوده شد و آن عقدتین صعودی و نزولی ماه بود.^۳ اخترشناسان هندی معتقد بودند که در آغاز هر دوره کیهانی، سیارات گردش خود را روی مدار مشخص خطی آغاز می‌کنند، و در پایان سال به همان وضع باز می‌گردند. مسیر ظاهری نامنظم سیارات را مانند نجوم کلاسیک و قرون وسطا با فرضیه اپیسیکل^۴‌ها توجیه می‌کردند. هندیان، برخلاف یونانیان معتقد بودند که حرکت واقعی سیارات یکسان و برابر است، و حرکت زاویه‌ای ظاهری متفاوت آن‌ها معلول اختلاف فاصله‌های آن‌ها از زمین می‌باشد.

برای انجام دادن محاسبات، دستگاه سیارات را به صورت زمین‌مرکز تصور می‌کردند. اگرچه آریبته در قرن پنجم اظهار داشته بود که زمین هم حول خورشید، و هم حول محور خود در گردش است. این نظریه را منجمان بعدی هند نیز می‌دانستند، اما در رویه عملی نجومی آن‌ها هیچ‌گاه تأثیری برجای نگذاشت. منجمان هندی تقویم اعتدالین را می‌شناختند، و منجمان قرون وسطایی آن‌ها آن را تا حدی با دقت محاسبه کرده‌اند، همچنین مدت سال، ماه قمری و سایر ثابت‌های نجومی را حساب کرده بودند. این‌گونه محاسبه‌ها برای منظورها و مقاصد عملی‌تر معتبر و موثق بود، و در بسیاری موارد، حتی دقیق‌تر از محاسباتی بود که اخترشناسان یونانی و رومی به دست داده بودند. ماه گرفتگی و خورشیدگرفتگی را به دقت پیشگویی می‌کردند، و حتی به علل آن نیز پی برده بودند.

پیوست ۳

تقویم

در ثبت روزشمار واحد اصلی روز خورشیدی نبود، بلکه تیتی^۵ یا روز قمری مأخذ محاسبه بود که ۳۰ تای آن یک ماه قمری (یعنی وقوع اهلۀ چهارگانه ماه)، یا تقریباً $\frac{1}{4} 29$

1. Rāhu

2. Ketu

۳. در برهم زدن اقیانوس و به گردش درآوردن آن (ص ۴۴۵)، اهریمنی موسوم به راهو Rāhu مقداری از امریته (نوشابه خدایان) را سرقت کرد. ویشنو بدنش را نابود ساخت، لیکن از آن‌جا که وی از نوشابه خدایان نوشیده و جاودانی شده بود، سر و دمش همواره در آسمان به صورت راهو و کتو Ketu باقی ماند. با سرش که همیشه می‌کوشد تا سیارات را ببلعد موجب گرفت (خسوف و کسوف) سیارات می‌شود. بدیهی است که ستاره‌شناسان این اسطوره را قبول نداشتند، و بعضی از متون صریحاً آن را مردود می‌دانند.

4. epicycle

5. tithi

روز بود، و ماه به دو نیمه (پکشه)^۱ پانزده روزه تقسیم شد. پکشه‌ها با بدر (پورنیماسیا)^۲ و هلال (اماواسیا^۳ یا بهولاواسیا^۴) آغاز می‌شد. دوره دوهفتگی‌ای که با هلال شروع می‌شد، نیمه روشن (شوکلپکشه)^۵ نام داشت، و آن دوره دو هفته‌ای که باید فرامی‌رسید، نیمه تاریک (کریشنه‌پکشه)^۶ خوانده می‌شد. بنابر نظامی که در مناطق شمالی هند و بیشتر دکن معمول بود، ماه با بدر آغاز می‌شد و با بدر خاتمه می‌یافت، حال آن‌که در کشور تامیل معمولاً ماه با هلال آغاز می‌شد. تقویم هندی هنوز هم در سراسر هند برای مقاصد مذهبی به کار می‌رود.

آغاز تیتی ممکن است در هر لحظه از روز شمسی باشد. از نظر ثبت عملی تاریخ‌گذاری‌ها، اگر آغاز تیتی با طلوع آفتاب هماهنگ بود، روز را از آن محاسبه می‌کردند و شماره ايام آن نیمه (پکشه) را به آن می‌دادند. برعکس، چنانچه تیتی درست پس از طلوع خورشید آغاز و قبل از طلوع خورشید روز بعد به پایان می‌رسید، آن روز حذف می‌شد و در توالی روزها جایی خالی به وجود می‌آمد.

سال معمولاً مشتمل بود بر دوازده ماه، به این شرح:

چیتره^۷ (مارس - آوریل)؛ ویشاکه^۸ (آوریل - مه)؛ جیشته^۹ (مه - ژوئن)؛ آشاده^{۱۰} (ژوئن - ژوئیه)؛ شراونه^{۱۱} (ژوئیه - اوت)؛ بهادره‌پده^{۱۲} یا پروشته‌پده^{۱۳} (اوت - سپتامبر)؛ آشوینه^{۱۴} یا آشویوجه^{۱۵} (سپتامبر - اکتبر)؛ کارتیکه^{۱۶} (اکتبر - نوامبر)؛ مارگه شیرشه^{۱۷} یا آگره‌هاینه^{۱۸} (نوامبر - دسامبر)؛ پوشه^{۱۹} یا تیشه^{۲۰} (دسامبر - ژانویه)؛ ماگه^{۲۱} (ژانویه - فوریه)؛ و پهاگونه^{۲۲} (فوریه - مارس).^{۲۳} بنابر روش معمولی محاسبه سال با چیتره آغاز می‌شد، لیکن گاهی سال را با کارتیکه یا ماهی دیگر آغاز می‌کردند.

1. pakṣa	2. Pūrṇimāvāsyā	3. amāvāsyā
4. bahulāvāsyā	5. śuklapakṣa	6. kṛp apakṣa
7. Caitra	8. Vaiśākha	9. Jyaiṣṭha
10. Āṣāḍha	11. Śrāvaṇa	12. Bhādrapada
13. Prauṣṭhapada	14. Āśvina	15. Āsvayuja
16. Kārttika	17. Mārgaśīrṣa	18. Āgrahāyana
19. Pauṣa	20. Taiṣa	21. Māgha
22. Phālguna		

۲۳. نام ماه‌ها در روزگاران قدیم به این صورت بوده است: مدهو (Madha)؛ مادموه (Madhava)؛ شکره (Sukra)؛ شوچی (Śuci)؛ نبهس (Nabhas)؛ نبهسیه (Nabhasya)؛ ایشه (iṣa)؛ اوریه (ūrja)؛ سهس (Sahas)؛ سهسیه (Sahasya)؛ تپس (Tapas)؛ و تپسیه (Tapasya). این نام‌های ودایی گاه در اشعار متأخر نیز دیده می‌شود.

هر دو ماه یک فصل (ریتو)^۱ را تشکیل می‌داد. فصل‌های ششگانه سال عبارت بود از: وسته^۲ (بهار؛ مارس - مه)؛ گریشمه^۳ (تابستان؛ مه - ژوئیه)؛ ورشا^۴ (فصل باران؛ ژوئیه - سپتامبر)؛ شرده^۵ (پاییز؛ سپتامبر - نوامبر)؛ همته^۶ (زمستان؛ نوامبر - ژانویه)؛ شیشیره^۷ (فصل سرما؛ ژانویه - مارس).

دوازده ماه قمری تنها بالغ بر ۳۵۴ روز می‌شد؛ مسئله اختلاف میان سال‌های قمری و شمسی از دیرباز حل شده بود: شصت و دو ماه قمری تقریباً با شصت ماه خورشیدی برابر می‌شود؛ بنابراین، پس از هر سی ماه، یک ماه اضافی به سال می‌افزودند، و این روشی بود که در بابل نیز رواج داشت. این ماه کیسه معمولاً پس از ماه آشاده یا شراونه قرار می‌گرفت؛ و آشاده یا شراونه ثانی (دویتیه)^۸ نامیده می‌شد. بدین ترتیب، هر دو سال یا سه سال یک بار سال سیزده ماهه بود، و ۲۹ روز بیش از سال‌های دیگر داشت. تقویم هندی اگرچه کاملاً کارآمد بود، دشواری‌ها و زحماتی نیز در برداشت، و اختلافش با تقویم شمسی چنان درهم پیچیده بود که تبدیل تاریخی از یک تقویم به تقویمی دیگر، بدون انجام دادن محاسبات دشوار جدول‌های بسیار مفصل و طولانی محال می‌نمود. حتی تعیین فوری ماهی که روزشمار هندو در آن واقع می‌شود، با قاطعیت محال می‌باشد.

تاریخگذاری هندی عموماً به ترتیب - ماه، پکشه و تیتی تعیین می‌شود، و برای مشخص ساختن نیمه روشن یا تاریک ماه، علایم اختصاری شودی^۹ و بدی^{۱۰} را به کار می‌برند: مثلاً چیتره شودی ۷ به معنای روز هفتم از هلال ماه چیتره می‌باشد.

تقویم شمسی که با نجوم غربی به هند وارد شد، از زمان گوپته‌ها به این طرف شناخته گردید، هرچند به کار بردن آن، استعمال تقویم قدیم شمسی - قمری را تا سال‌های اخیر از رواج نینداخت. در اسناد قدیمی هرجا تاریخگذاری‌ها به سال شمسی ثبت شده، معمولاً برای دقت بیشتر؛ نکشتره فایق روز مورد نظر نیز پس از تاریخ منظم قمری - شمسی ذکر گردیده است. در تقویم شمسی ماه‌ها برحسب علایم منطقه البروج نامگذاری شده که ترجمه آن‌ها تحت اللفظی، یا تقریباً دقیق اصل یونانی می‌باشد: مشه^{۱۱}

1. ṛtu

2. Vasanta

3. Grīṣma

4. Varṣa

5. Śarad

6. Hemanta

7. Śīśira

8. dvitīya

9. śudī

10. baḍi

11. Meṣa

(حمل)؛ وریشبهه^۱ (ثور)؛ میتھونه^۲ (جوزا)؛ کرکته^۳ (سرطان)؛ سینهه^۴ (اسد)؛ کنیا^۵ (سنبله)؛ تولاه^۶ (میزان)؛ وریشچکه^۷ (عقرب)؛ دانوس^۸ (قوس)؛ مکره^۹ (جدی)؛ کومبیه^{۱۰} (دلو)؛ و مینه^{۱۱} (حوت). هفته هفت روزه نیز همراه تقویم شمسی به هند وارد شد، و نام روزها برحسب سیاره ناظر بر آن در نظام رومی-یونانی نامگذاری شده است: رویواره^{۱۲} (یکشنبه)؛ سومواره^{۱۳} (دوشنبه)؛ منگلهواره^{۱۴} (سه‌شنبه)؛ بوددهواره^{۱۵} (چهارشنبه)؛ بریهسپتی‌واره^{۱۶} (پنجشنبه)؛ شوکرهواره^{۱۷} (جمعه)؛ و شیواره^{۱۸} (شنبه).

تاریخگذاری

تا قرن اول قبل از میلاد هیچ‌گونه مدرکی در دست نیست که هند دستگاه منظمی برای ثبت سال وقوع حادثه‌ای در یک دوره معین، مانند دوره رومی (که بر مبنای بنیانگذاری شهر رم محاسبه می‌شد) یا دوره مسیحی در قرون وسطا و اروپای جدید می‌داشته است. کتیبه‌های اولیه اگر تاریخی داشته باشند، این تاریخ برحسب سال سلطنت پادشاه وقت است. اندیشه تاریخگذاری برحسب دوره‌ای طولانی از زمان و برحسب یک سال ثابت را، مسلماً مهاجمان شمال-غرب وارد هند کرده، و قدیم‌ترین کتیبه‌های تاریخدار با این روش را برجای گذاشته‌اند. متأسفانه هندیان دوره واحدی اتخاذ نکردند، به همین سبب هم از آن زمان به بعد تعدادی نظام‌های تاریخگذاری تداول داشته که عمده‌ترین آن‌ها برحسب اهمیت به شرح زیر است:

دوره ویکرمه (۵۸ قبل از میلاد)، که بنابر روایات پادشاهی به نام ویکرمه‌مادیتیه بنیانگذاری کرده. وی همان پادشاهی است که سکاه را از اوجینی بیرون راند، و برای تجلیل و یادمان خاطره پیروزی خود، دوره مورد بحث را بنیان نهاد. اما یگانه پادشاهی که هم عنوان ویکرمه‌مادیتیه داشته و هم سکاه را از اوجین بیرون رانده، جز چندره‌گوپته دوم نیست که ۴۰۰ سال پس از دوره ویکرمه می‌زیسته است؛ بنابراین افسانه مذکور مسلماً نادرست است. در قدیم‌ترین کتیبه‌هایی که این دوره را به کار برده‌اند و همگی از

1. Vṛṣabha	2. Mithuna	3. Karkāṭa
4. Sīṃha	5. Kanyā	6. Tulā
7. Vṛścika	8. Dhanus	9. Makara
10. Kumbha	11. Mīna	12. Ravivāra
13. Somavāra	14. Maṅgalavāra	15. Budhavāra
16. Bṛhaspativāra	17. Śukravāra	18. Śanivāra

غرب هند هستند، این دوره به سادگی کریته «مسلم» یا «قرارداد قبایل مالوا» خوانده شده است. بعضی از صاحب‌نظران برآنند که بسیاری از کتیبه‌های سکاها و پهلوه‌های شمال-غرب هند، باید بر اساس این دوره خوانده شود، و معتقدند که این دوره را آزس،^۱ یکی از شاهان قدیم بنیان گذاشته است؛ لیکن این امر به هیچ وجه مسلم نیست. این دوره بیشتر در شمال هند معمول و مرسوم بود. در آن، سال با ماه کارتیکه آغاز می‌شد، ولی در دوران قرون وسطا، سال‌های ویکرمه در شمال در نیمه روشن ماه چیتره، و در سایر نقاط شبه‌جزیره در نیمه تاریک همان ماه شروع می‌شد.

دوره شکه (سال ۷۸ میلادی)، برحسب روایات، این دوره را یکی از شاهان سکایی که ۱۳۷ سال پس از ویکرمه مادیتیه اوجین را اشغال کرد، بنیان نهاد. این دوره را ممکن است کنیشکه بنیان نهاده باشد، و یقیناً از قرن دوم میلادی، که «شهرب‌های غربی» بر مالوا و گجرات حکومت می‌راندند، به کار می‌برده‌اند. از آنجا، استفاده از آن به سراسر دکن انتشار یافت، و سپس به جنوب شرقی آسیا نیز رسید.

دوره گوپته (سال ۳۲۰ میلادی)، احتمالاً چنده گوپته اول بنیان گذاشته است، و استعمال آن را شاهان سلسله میترکه گجرات، تا چندین قرن پس از سقوط امپراتوری گوپته ادامه می‌داده‌اند.

دوره هرشه (سال ۶۰۶ میلادی) را هرشه وردهنه، شاه کانیه کوبجه بنیان نهاد، و در شمال هند برای مدت یک یا دو قرن پس از مرگ وی نیز رایج بود.

دوره کلچوری (۲۴۸ میلادی) را احتمالاً سلسله کوچک تریکوتکه^۲ بنیان گذاشت، و تا زمان حمله مسلمانان در هند مرکزی معمول بود.

دوره‌های محلی دیگر یا دوره‌هایی که اهمیت موقت داشتند نیز وجود داشت که مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از: دوره لکشمنه در بنگال (۱۱۱۹ میلادی) که تأسیس آن به غلط، به شاه لکشمنه سنه نسبت داده شده است، دوره سپترشی^۳ یا لوکیکه،^۴ که در قرون وسطا در کشمیر رواج داشته، و در دوره‌های صدساله تثبیت می‌شده، و هر دوره ۷۶ سال پس از هر قرن مسیحی آغاز می‌شده است، دوره نوار^۵ در نپال (۸۷۸ میلادی)؛ دوره کولم^۶ در کرایالا (۸۲۵ میلادی)؛ دوره ویکرمه مادیتیه ششم چالوکیه (۱۰۷۵

1. Azes

2. Traikūṭaka

3. Saptarṣi

4. Laukika

5. Nevār

6. Kollam

میلادی)، دوره کلی یوگه^۱ (۳۱۰۲ قبل از میلاد، ص ۵۷) که غالباً برای تاریخگذاری‌های مذهبی و به‌ندرت برای رویدادهای سیاسی به کار می‌رفت. در سیلان دوره بودا از سال ۵۴۴ قبل از میلاد، از زمانی نامشخص به کار می‌رفت، و ظاهراً در آن زمان جانشین دوره‌ای شد که از سال ۴۸۳ قبل از میلاد مورد استفاده بود. پیروان آیین جین دوره مهاویره را به کار می‌بردند که از سال ۵۲۸ قبل از میلاد حساب می‌شد. دو دوره اخیر، در کنار دوره‌های ویکرمه و شکه هنوز هم برای مقاصد مذهبی به کار می‌روند، لیکن دوره‌های دیگر منسوخ شده‌اند.

در تبدیل روزشمارها از دوره هندی به دوره مسیحی، باید توجه داشت که سال هندی بنابر بیشتر محاسبات، از ماه چیتره آغاز می‌شود که ابتدای آن معمولاً به اواسط ماه مارس می‌رسد. بدین ترتیب، ماه‌های ماکهه و پهاگونه، و به‌طور کلی نیمه دوم پوשה به سال مسیحی، بعد از سالی که آغاز سال هندی در آن است قرار می‌گیرد. روزشمارها عموماً به سال‌های انقضایافته داده می‌شد، و این نکته گاه صریحاً ذکر می‌شده است. (مثلاً هنگامی که ۴۹۳ سال از استقرار قبیله مالوا گذشته بود) اما اغلب امری معلوم فرض می‌شد و از آن ذکر می‌نمی‌آمد. در روزشمارهای قرون وسطا بهتر آن است که سال منقضی را حتی در صورتی که تصریح نشده باشد مفروض بدانیم، مگر این‌که بنابر علل خاصی غیر از این تصور کنیم.

جدول زیر برای تبدیل روزشمار هندی به دوره مسیحی مفید است:

۹^۱/_۳ ماه اول تقریباً
نیمه دوم (معمولاً تاریک)
(با قبول این‌که سال با چیتره آغاز می‌شود)
پوשה و تمامی ماکهه و پهاگونه

		دوران	
۵۷	۵۸	کسر شود	ویکرمه جاری
۵۶	۵۷	" "	منقضی
۷۸	۷۷	اضافه شود	شکه جاری
۷۹	۷۸	" "	منقضی

۲۴۸	۲۴۷	اضافه شود	جاری	کلچوری
۲۴۹	۲۴۸	" "	منقضى	
۳۲۰	۳۱۹	اضافه شود	جاری	گوپته
۳۲۱	۳۲۰	" "	منقضى	
۶۰۶	۶۰۵	اضافه شود	جاری	هرشه
۶۰۷	۶۰۶	" "	منقضى	

پیوست ۴

ریاضیات

اگرچه ضرورت تعیین محل دقیق به جای آوردن مراسم قربانی در فضای آزاد در هند، از دیرباز موجب پیدایش دستگاه هندسه ساده‌ای شده بود، در پهنه دانش عملی، دین جهان به هند بیشتر در قلمرو ریاضیات بود که در دوران گوپته به مرحله‌ای بسیار پیشرفته‌تر از آنچه در نزد هر یک از ملل قدیم بوده است رسید. توفیق دانش ریاضی در هند عمدتاً معلول این واقعیت است که هندیان مفهوم روشنی در باب عدد مطلق داشتند که متمایز از کمیت عددی اشیا یا گستره مکانی بود. در آن هنگام که علم ریاضیات یونانی عمدتاً مبتنی بر اندازه‌گیری و هندسه بود، هند این مفهوم‌ها را در همان اوایل اعتلا بخشید، و به کمک نظام رقم‌نویسی ساده‌ای، جبر مقدماتی‌ای به وجود آورد که می‌توانست محاسباتی پیچیده‌تر را از آنچه برای یونانیان امکان داشت مقدور سازد، و به مطالعه در اعداد برای نفس خود عدد منجر شود.

در کتیبه‌های نخستین هند، تاریخگذاری‌ها و دیگر اعداد با نوعی رقم‌نویسی انجام می‌گرفت که با رقم‌نویسی رومیان، یونانیان و عبرانیان بی‌شبهت نبود، و علامت‌هایی جداگانه برای دهگان و صدگان داشت. قدیم‌ترین کتیبه‌ای که تاریخ‌ها را با دستگاهی متشکل از ۹ رقم و یک صفر ضبط کرده و جایگاهی برای دهگان و صدگان دارد، از گجرات به دست آمده است، و تاریخ سال ۵۹۵ میلادی را دارد.^۱ اندکی پس از آن،

1. *Epigraphia Indica*, ii, 20.

دستگاه جدید در سوریه نیز معمول گشت^۱ و استفاده از آن حتی به ویتنام نیز رسید. بدیهی است که این دستگاه را ریاضیدانان چند قرن قبل از آن که در کتیبه‌ها – که کاتبان آن‌ها در ثبت تاریخگذاری‌ها روش‌های محافظه‌کارانه‌ای داشته‌اند – به کار رود می‌شناخته‌اند. در اروپای جدید، دستگاه دشوار اعداد رومی هنوز هم برای این مقصود (در کتیبه‌نویسی) به کار برده می‌شود. نام ریاضیدانی که روش ساده رقم‌نویسی را عرضه کرد دانسته نیست، اما قدیم‌ترین متون ریاضی موجود – «نسخه خطی بی‌نام بکشالی»^۲ که رونوشتی از متنی مربوط به قرن چهارم است، و جیزه مورخ ۴۹۹ میلادی آریهته،^۳ نوشته آریهته – مستلزم و متضمن آن است.

مدت‌ها چنین تصور می‌شد که دستگاه رقم‌نویسی اعشاری را اعراب ابداع کرده‌اند، اما مسلماً چنین نیست. اعراب خود ریاضیات را «هنر هندی» (هندسه) می‌نامیدند، و به نظر می‌رسد که رقم‌نویسی اعشاری و دیگر قسمت‌های دانش ریاضی را مسلمانان یا از بازرگانانی آموختند که از سواحل غرب هند می‌آمدند، یا از اعرابی که در سال ۷۱۲ سند را فتح کردند.

در زمینه دین دنیای غرب به هند هرچه گفته آید کم است. چنانچه دستگاه گسترده ریاضیات نبود، بیشتر اکتشاف‌ها و اختراع‌های بزرگی که اروپا تا این حد به آن می‌بالد امکان تحقق نمی‌یافت، و اگر رقم‌نویسی نبخته و ناکارآمد رومیان، همچنان اروپاییان را دست بسته می‌داشت، این نیز میسر نمی‌شد. مرد گمنامی که دستگاه جدید را عرضه کرد، از نظر جهان، پس از بودا مهم‌ترین فرزند هند به شمار می‌رود. دستاورد و موفقیت او اگرچه سهل و آسان تلقی شده، کار ذهن تحلیلی درجه اولی است، و باید بیش از آنچه تاکنون قدردانی و ستایش شده است از وی تمجید شود.

ریاضیدانان هندی قرون وسطا، از قبیل برهمه گوپته (قرن هفتم)، مهاویره (قرن نهم) و بهاسکره (قرن دوازدهم)، کشف‌های چندی به بار آوردند که تا زمان رنسانس و بعد از

۱. بعضی از صاحب‌نظران پیشین که رغبتی به ادای دین علمی هند ندارند، اعلام داشته‌اند که در هیچ‌یک از این منابع دلایل مسلمی دال بر وجود علامتی برای صفر نیست. اما کتاب آریهته متضمن اطلاعاتی درباره آن است، و «علامات نه‌گانه» سوروس سبخت برای بیان کمیت‌های بیش از نه بدون داشتن علامتی برای صفر و جایگاه رقم کاربردی ندارد. مایاها در امریکای مرکزی پیش از این دستگاهی بر مآخذ بیست‌تایی برای شمار دهگان و صدگان داشته‌اند، لیکن بدیهی است که آن به هیچ‌وجه در عالم علم تأثیر محسوسی نداشته است.

S. G. Morley, *The Ancient Maya*, London, 1946, p. 274.

2. Bakshālī Manuscript

3. *Āryabhaṭīya*

آن هم اروپاییان از آن آگاهی نداشتند. آنان اهمیت کمیت‌های مثبت و منفی را دریافته بودند، و روش‌های صحیحی برای استخراج ریشه‌های جذر و کعب عرضه داشتند، و می‌توانستند معادله‌های درجه دوم و بعضی از انواع معادله‌های سیاله را نیز حل کنند. آریبته برای عدد π ، رقم تقریبی جدید ۳/۱۴۱۶ را که به صورت کسر $\frac{62832}{40000}$ نشان می‌داد تعیین کرد، و این مقدار عدد π ، که به مراتب صحیح‌تر از رقمی بود که یونانیان به دست آورده بودند، بعداً ریاضیدانان هندی آن را تا نه رقم اعشاری بسط دادند. در زمینه مثلثات، هندسه کروی و حساب، و خصوصاً آنچه به نجوم مربوط می‌شود، کارهایی انجام گرفت. مفهوم و کاربرد ریاضی صفر (شونیه)^۱ و بی‌نهایت، که ریاضیدانان کلاسیک از آن تصور گنگ و مبهمی داشتند، در هند قرون وسطا کاملاً مکشوف و معلوم بود. ریاضیدانان نخستین چنین تصور می‌کردند که $\frac{x}{0}=x$ است، اما بهاسکره ثابت کرد که حاصل کسر مزبور بی‌نهایت می‌باشد. همچنین، وی از طریق ریاضی ثابت کرد که بی‌نهایت هرچه هم تقسیم شود، بی‌نهایت باقی خواهد ماند، و آن را به صورت $\frac{\infty}{x}=\infty$ نشان داد، و این مفهومی بود که در الاهیات هند، دست‌کم از هزار سال قبل بر آن وقوف داشتند.

پیوست ۵

فیزیک و شیمی

اندیشه‌های هند باستان درباره فیزیک کاملاً به مذهب و الاهیات وابسته بود، و در نزد هر فرقه نیز با فرقه دیگر تفاوت داشت. در زمان بودا – اگر نه قبل از آن – جهان برحسب عناصر طبقه‌بندی می‌شد، و تعداد عناصر بنابر عقیده همه مکتب‌ها لااقل چهار عنصر بود: خاک، هوا، آتش و آب. سنت‌گرایان هندو و جینی به این مجموعه عنصر پنجمی به نام آکاشه^۲ افزودند، و این همان است که از آن به اتریا اثر تعبیر می‌شود. هندیان معتقد بودند که هوا بعد نامتناهی نیست، و برای ذهن هندی با نفرتی که از خلأ داشت، تصور فضای خالی دشوار بود. عناصر پنجگانه بالا واسطه‌های تأثرات حسی تلقی می‌شدند: خاک برای حس شامه؛ هوا برای حس لامسه؛ آتش برای حس باصره؛ آب برای حس

1. śūnya

2. ākāśa

ذائقه؛ و اثیر برای حس سامعه. بودایی‌ها و فرقه آجیوکه اثیر را باور نداشتند؛ و فرقه اخیر زندگی، شادی و غم را - که آن‌ها را نوعی ماده می‌پنداشتند - به چهار عنصر افزودند، و بدین ترتیب، به وجود عناصر هفتگانه قائل شدند.

بیشتر این مکتب‌ها بر این عقیده بودند که عناصر به غیر از اثیر، ماهیت ذره‌ای دارند. اتم‌گرایان یا اصحاب ذره هندی مسلماً از یونانیان تأثیر نپذیرفته بوده‌اند، زیرا پکوده کاتیاینه،^۱ از معاصران کهنسال بودا، نظریه‌ای ذره‌ای عرضه داشته بود، و بنابراین، وی و نظریه‌اش مقدم بر دموکریوس و نظریه ذره‌ای او بود. پیروان آیین جین معتقد بودند که همه اتم‌ها (انو)^۲ مشابه هستند، و اختلاف خصوصیات عناصر معلول طرز ترکیب و آرایش اتم‌ها می‌باشد. با این حال، بیشتر مکتب‌ها معتقد بودند که تعداد انواع اتم‌ها برابر با تعداد عناصر است.

عموماً بر این عقیده بودند که اتم ابدی و جاوید است، لیکن بعضی از بوداییان آن را نه فقط به صورت ریزترین شیء در نظر می‌گرفتند که فضا را اشغال می‌کند، بلکه در کمترین مدت زمانی ممکن نیز به وجود می‌آید - در یک لحظه پدید می‌شود، و در یک لحظه هم از میان می‌رود، و اتمی دیگر جای آن را می‌گیرد که همان اتم اول موجب پیدایش آن شده است. بدین ترتیب، اتم آیین بودایی تا حدی مشابه کوانتوم^۳ ماکس پلاتک است. اتم در چشم انسان نامرئی بود، مکتب سنت‌گرای ویششیکه به وجود اتم مفرد و آزاد معتقد بود، و آن را نقطه‌ای در فضا می‌دانست که فاقد بُعد است.

اتم مجزا و مستقل نه خواصی داشت، و نه دارای نیرو و قوه‌ای بود، بلکه این همه تنها هنگام ترکیب آن با دیگر اتم‌ها تجلی می‌کرد. مکتب ویششیکه اصول نظری ذره‌ای خود را توسعه داد و بهترین مکتب نظریه ذره‌ای را تأسیس کرد. این مکتب بر آن بود که اتم‌ها قبل از آن‌که برای تشکیل اشیا با هم ترکیب شوند و اشیای مادی را پدید آورند، ابتدا به تشکیل گروه‌های «دوتایی»^۴ و «سه‌تایی»^۵ می‌پردازند. این نظریه مولکولی در نزد پیروان بودا و فرقه آجیوکه به نحو دیگری نیز بسط یافت. اینان معتقد بودند که در شرایط عادی هیچ اتمی به حالت آزاد و مستقل وجود ندارد، بلکه به صورت ترکیب، در نسبت‌های

1. Pakudha Kātyāyana

2. aṇu

۳. quantum به موجب نظریه کوانتوم که ماکس پلاتک (Max Planck)، فیزیکدان آلمانی (۱۸۵۸-۱۹۴۷) عرضه کرد، انتقال انرژی جنبه اتمی دارد، یعنی به وسیله اجزای تجزیه‌ناپذیری از دستگاهی به دستگاه دیگر منتقل می‌شود. - م.

4. diads

5. triads

مختلف، در مولکول‌ها (سیگهاته؛^۱ کلاپه^۲) موجود است. هر مولکول لااقل حاوی یک اتم از هر چهار نوع می‌باشد، و خاصیت آن تابع عنصری است که در آن تفوق و غلبه دارد. این فرضیه جوابگوی این واقعیت بود که ماده ممکن است دارای خواصی بیش از خواص یک عنصر باشد، به همین لحاظ است که مثلاً موم هم ذوب می‌شود و هم می‌سوزد، زیرا مولکول‌های آن واجد خواص آب و آتش هر دو می‌باشند. بنابر عقیده بوداییان، مولکول‌ها به واسطه وجود اتم‌های آب در هر یک از آن‌ها به هم می‌چسبند، و آب در این جا خاصیت چسبندگی دارد.

نظریه اتمی هندی به هیچ وجه بر تجربه و آزمایش مبتنی نبودند، بلکه بر شهود و منطق بنا شده بودند. این نظریه‌ها را همگان نمی‌پذیرفتند. شنکره (ص ۴۸۶)، عالم الاهیات بزرگ هند، به اتم معتقد نبود و قویاً در مخالفت با وجود آن استدلال و بحث می‌کرد. لیکن نظریه‌های اتمی هند باستان تبیین‌های تخیلی درخشانی از ساختمان فیزیکی عالمند، هر چند هماهنگی و مطابقت آن‌ها با دستاوردهای فیزیک جدید، احتمالاً تصادفی بیش نیست. با وجود این، این نظریه‌ها اعتبار زیادی به اندیشه و تخیل نخستین متفکران هند می‌دهد.

علم فیزیک در هند باستان از این حد فراتر نرفت. بر اثر بی‌اطلاعی از قانون فراگیر جاذبه، مانند همه دستگاه‌های فیزیکی دنیای کهن، در حالتی بدوی و مقدماتی باقی ماند. عموماً بر این عقیده بودند که دو عنصر خاک و آب گرایش به سقوط دارند، و آتش گرایش به بالا رفتن؛ و به این نکته نیز پی برده شده بود که جامدات و مایعات بر اثر حرارت منبسط می‌شوند، اما هیچ‌گونه کوشش جدی برای مطالعه این پدیده‌ها به صورت تجربی و آزمایشگاهی به عمل نیامد. با این حال، در مورد علم آکوستیک،^۳ هند به کشف‌های واقعی که مبتنی بر آزمایش بود، دست یافت، و گوش با مرور و تمرین فونتیک یا آواشناسی برای قرائت درست و دهاها لازم بود، پرورش یافته و فراگرفته بود که طنین‌های موسیقایی را خیلی دقیق‌تر از دیگر سیستم‌های قدیم موسیقی تشخیص دهد. از دیرباز هر ردیف موسیقی به شروتی یا ربع پرده (ص ۵۶۲ و بعد) تقسیم، و نسبت آن‌ها با نهایت دقت اندازه‌گیری شده بود. این نکته نیز روشن شده بود که اختلاف

1. saṃghāṭa

2. kalāpa

۳. acoustics یا صوت‌شناخت، مبحثی از فیزیک و مهندسی که از تولید و انتشار صوت، خواص فیزیکی و آثار سمعی آن، اسباب و آلات اندازه‌گیری و ضبط و بازدادن اصوات گفت‌وگو می‌کند. - م.

طنین‌ها معلول تموج‌های فرعی (اندره‌نه)^۱ است که در آلت‌های موسیقی متفاوت با یکدیگر فرق می‌کنند.

از روی ستون آهنی دهلی (ص ۳۱۹ و بعد) و سایر منابع، می‌دانیم که استادان فلزگر هندی در استخراج کانه‌ها و ریخته‌گری بسیار کارآمد و زبردست بودند، و فرآورده‌های آنان در امپراتوری روم و شرق نزدیک شناخته شده و ارزشمند بود؛ لیکن به نظر می‌آید که دانش آنان بیشتر عملی بوده و در علم فلزگری بسیار پیشرفته برای آن همتایی وجود نداشته است. علم شیمی در هند باستان در اختیار تکنولوژی نبود، بلکه کمک‌کار و همیار دانش پزشکی به شمار می‌رفت. شیمیدانان هندی توجه و علاقه شیمیدانان قرون وسطای اروپا را برای تبدیل فلزات پست به طلا نداشتند، بلکه بیشتر توجه آنان به ساختن داروها برای ازدیاد طول عمر، تقویت توان جنسی، تهیه سموم و پادزهر آن‌ها، معطوف بود. این پزشکان شیمیدان به ساختن بسیاری از قلیایی‌ها، اسیدها، و املاح فلزی به شیوه ساده فرایندهای تکلیس و تقطیر توفیق یافتند؛ و نیز گفته می‌شود که نوعی باروت هم کشف کردند، اگرچه این گفته اساس و پایه درستی ندارد.

شیمیدانان هندی در قرون وسطا، نظیر همتایان خود در چین، جهان اسلام و اروپا، مطالعه در جیوه را چه‌بسا در نتیجه تماس با اعراب به خود منحصر کردند. در هند مکتبی از کیمیاگران به وجود آمد که با این فلز اعجاب‌آمیز به آزمایش پرداخت، بر آن بود که این عنصر داروی مخصوصی برای درمان همه بیماری‌ها، سرچشمه جوانی دایمی، و حتی مطمئن‌ترین وسیله رهایی و رستگاری است. با این شیفتگی به خواص جیوه، دانش شیمی هندی بنیان گرفت، ولی این امر پس از آن تحقق یافت که بسیاری از اندیشه‌ها را به اعراب انتقال داده بودند، و آنان نیز آن‌ها را به اروپای قرون وسطا سپردند.

پیوست ۶

فیزیولوژی و پزشکی

دانش پزشکی و فیزیولوژی در وداها، منعکس در مرحله‌ای بسیار بدوی و مقدماتی است، لیکن متون اساسی پزشکی هندی - از جمله جامع پزشکی چرکه (قرن‌های اول و

1. *amurana*

دوم میلادی) و سشروته^۱ (حدود قرن چهارم میلادی) - محصول نظام کاملاً پیشرفته‌ای است که از جهاتی چند، با نظام‌های بقراطی و جالینوسی مشابه و از جنبه‌های دیگر تکامل‌یافته‌تر از آن‌هاست. تردیدی نیست که دو عامل در پیشرفت دانش پزشکی هند مؤثر افتاده است - یکی بسط علاقه به فیزیولوژی بر اثر پدیده یوگه و تجربه‌های عرفانی، و دیگر آیین بودا. راهبان بودایی نظیر هیئت‌های مبلغان مسیحی دوران اخیر در بین عامه مردم به کار پزشکی نیز می‌پرداختند و از آنان غذا می‌گرفتند؛ از این گذشته، راهب بودایی تشویق می‌شد که برای حفظ سلامتی خود و راهبان همکار خویش بکوشد، و دین او نیز به خردورزی، رویگردانی و بی‌اعتمادی به طب جادویی روزگاران پیش‌تر گرایش داشت. علم پزشکی احتمالاً در نتیجه تماس با پزشکان هلنی ماب تسریع شد، و شباهت‌های میان داروهای هندی و کلاسیک مؤید اقتباس هر دو طرف از یکدیگر است. پس از سشروته، پزشکی هند جز در مورد استعمال فزاینده داروهای ساخته شده از جیوه و مواد دیگر، نظیر تریاک و عشب که اعراب به هند آورده بودند، پیشرفت کمی حاصل کرد. در اساس نظام پزشکی‌ای که اینک پزشک ایوروادی^۲ امروزی در هند به کار می‌برد، همان است که در گذشته به کار می‌رفته است.

مانند اروپای قدیم و قرون وسطا، عقیده به اخلاط و مزاج‌های مختلف، مفهوم بنیادی دانش پزشکی هند را تشکیل می‌داد. صاحب‌نظران بر آن بودند که تندرستی انسان به تعادل سه خلط اساسی و حیاتی بدن وابسته است - باد، صفرا، بلغم، و بر این سه بعضی خون را هم به منزله خلط چهارم می‌افزودند. سه خلط اصلی با انگاره گونه‌های سه‌گانه یا سه مزاج، یا خصلت‌های عام (ص ۴۸۰ و بعد)، مربوط می‌شدند، و فضیلت، شهوت و کودنی به ترتیب با آن‌ها ارتباط می‌یافتند.

وظایف بدنی را پنج «باد» (وایو) انجام می‌داد که عبارت بودند از: اوادنه^۳ که از گلو بیرون می‌آمد و موجب سخن گفتن می‌شد، پرانه^۴ که در قلب بود و نفس کشیدن و بلع غذا را باعث می‌شد؛ سمانه^۵ که حرارت را در معده تشدید، و به «پخت» و هضم غذا کمک، و آن را به دو بخش هضم‌پذیر و هضم‌ناپذیر تقسیم می‌کرد؛ اپانه^۶ که در شکم جای داشت و دفع و تولید مثل را موجب می‌شد؛ و ویانه^۷ بادی که در همه جا پخش بود

1. Suśruta

2. ayurvedic

3. udāna

4. prāṇa

5. samāna

6. apāna

7. vyāna

و به طور کلی حرکت خون و بدن را سبب می‌شد. غذا که با سمانه هضم می‌شد، و به صورت کیلوس^۱ درمی‌آمد به قلب می‌رسید، و از آن‌جا به کبد می‌رفت، و جوهر آن به خون تبدیل می‌شد. قسمتی از خون هم تبدیل به گوشت می‌شد، و این فرایند همچنان ادامه می‌یافت، و از آن چربی، استخوان، مغز استخوان و منی به وجود می‌آمد. ماده‌ی اخیر (منی) چنانچه دفع نمی‌شد، انرژی (نیرو) (اوجه)^۲ به وجود می‌آورد که آن نیز به قلب بازمی‌گشت و در سراسر بدن پخش می‌شد. عقیده بر این بود که این فرایند سوخت و ساز طی سی روز صورت می‌گیرد.

پزشکان قدیم هند اطلاع واضح و روشنی از وظیفه و عمل مغز (مخ) نداشتند، و مانند بسیاری از مردم قدیم دیگر چنین می‌اندیشیدند که قلب مرکز هوش است. با این حال، به اهمیت نخاع شوکی پی برده بودند (ص ۴۸۳ و بعد)، و از وجود سلسله اعصاب آگاهی داشتند، اگرچه به جزئیات آن راه نیافته بودند. پیشرفت علم وظایف اعضا و زیست‌شناسی بر اثر این عقیده غلط که تماس با اجساد مردگان حرام است، و در نتیجه عمل تشریح و کالبدشکافی روا نیست، دستخوش وقفه و عقب‌ماندگی شد. با این حال، شواهدی در دست است که گاهی تشریح مردگان نیز انجام می‌گرفته است.

به رغم دانش غیردقیق هندیان از وظایف اعضا که چندان هم ناقص‌تر و ناچیزتر از دانش اندام‌شناسی بیشتر ملل قدیم نبود، هند در نوعی جراحی تجربی مهارت یافته بود. با عمل سزارین آشنا بود؛ در شکسته‌بندی به درجه بالایی از آزمودگی رسیده بود، و در جراحی پلاستیک بیش از هر کشور دیگر پیشرفت کرده بود. جراحان قدیم هندی در ترمیم بینی، گوش و لب که بر اثر جنگ آسیب می‌دید یا به دستور مقامات قضایی قطع می‌شد، تخصص حاصل کرده بودند. در این زمینه جراحی هندی به مراتب جلوتر از جراحی اروپا تا قرن هجدهم بود، تا آن‌جا که جراحان شرکت هند شرقی در فراگرفتن جراحی پیوند بینی از هندیان هیچ‌گونه احساس ناراحتی و شرمساری نمی‌کردند.

اگرچه هندیان از دیرباز به وجود صورت‌ها و شکل‌هایی از حیات ذره‌بینی پی برده بودند، هیچ‌گاه دریافته‌اند که این‌گونه موجودات ریز و ناچیز موجب بیماری شوند. از طرف دیگر، هرچند پزشکان هندی مفهومی صحیح از ضد عفونی و پلشت‌زدایی نداشتند، در حفظ نظافت و پاکیزگی دقت و وسواس عجیبی به کار می‌بردند، و به خواص درمانی هوای تمیز و روشنایی واقف بودند. کتابنامه دارویی هند باستان بسیار مفصل

بود، و محصولات حیوانی، نباتی و فرآورده‌های معدنی را در بر می‌گرفت. بسیاری از داروهای آسیایی را می‌شناختند، و مدت‌ها قبل از آن‌که این‌گونه داروها در اروپا به کار گرفته شود، از آن‌ها استفاده می‌کردند، مخصوصاً استفاده از روغن درخت شولموگره^۱ که بنابر سنت در درمان بیماری پسی و جذام تجویز می‌شد، و امروز هم مبنای درمان جدید بیماری است.

پزشک در جامعه مورد احترام کامل بود، و طبقه وایدیه از روزگاران قدیم تاکنون طبقه‌ای عالی و ممتاز به شمار می‌رود. مقررات حرفه‌ای پزشکی که در متون قدیم آمده یادآور دستورهای بقراط است، و زیبنده است که هر پزشک باوجدانی، در هر زمان و هر مکان آن‌ها را به کار بندد. در این جا ما بخشی از موعظه‌ای را که چرکه توصیه می‌کند هر پزشکی باید در جشن و مراسم دینی پایان دوره کارآموزی به شاگردانش بیاموزد، نقل می‌کنیم.

«اگر می‌خواهید در حرفه خود موفق باشید، ثروتی بیابید، و شهرتی به دست آورید، و پس از مرگ هم در بهشت آرام گیرید، لازم است هر روز صبح، پس از بیداری، و شب به هنگام رفتن به بستر خواب، برای بهبود و رفاه همه موجودات، خاصه گاوان و برهمنان دعا کنید. از دل و جان در راه شفای بیماران بکوشید. از افشای اسرار بیماران ولو به بهای جان خود احتراز کنید. ... از مستی و ارتکاب بدی و معاشرت با افراد شرور و ناباب بپرهیزید. ... خوش صحبت ... با ملاحظه، و همواره در پی ازدیاد دانش و معلومات خود باشید.

هنگامی که به عیادت بیماری می‌روید، بکوشید تا زبان، ذهن، هوش و حواس خود را صرفاً به بیمار و درمان وی معطوف کنید. ... از بازگو کردن هر آنچه در منزل بیمار روی می‌دهد در خارج از منزل وی خودداری کنید. وضع زندگی و اوضاع و احوال وی را برای هیچ کس بازگو نکنید، چه ممکن است از آن اطلاعات لطمه‌ای به بیمار یا دیگری وارد آید^۲.

با حمایت عالی شاهان نیکوکار و بنیادهای خیریه مذهبی، کمک‌های درمانی رایگان در اختیار فقرا گذاشته می‌شد. آشوکا از این واقعیت همواره به خود می‌بالید که هم برای آدمیان و هم برای حیوانات وسایل درمانی فراهم ساخته است، و فله‌سین جهانگرد در آغاز قرن پنجم میلادی، مخصوصاً از بیمارستان‌های رایگانی سخن به میان آورده که با عطایا و بخشش‌های سخاوتمندانه شهروندان نیکوکار و متدین اداره می‌شده است. متأسفانه ما شرح مبسوطی از این‌گونه نهادها در دست نداریم.

1. Chaulamugra

2. Caraka Samhitā, iii, 8, 7.

دامپزشکی نیز رواج داشت. عقیده به نفی خشونت ساختن پناهگاه و مسکن برای حیوانات، مخصوصاً حیوانات پیر و بیمار را تشویق می‌کرد، و هنوز هم چنین تأسیسات خیرخواهانه‌ای در بسیاری از شهرهای هند وجود دارد. پزشکان مخصوص اسب و فیل از زمره شاغلان حرفه‌های تخصصی و محترم به شمار می‌رفتند، اینان مخصوصاً مورد نیاز دربارها بودند. از قرون وسطا متونی درباره دامپزشکی به‌جا مانده است.

پیوست ۷

منطق و معرفت‌شناسی

با توجه به علاقه شدید مردم هند به مسائل ماورای طبیعی و سنت مناظره و مباحثه‌های سرزننده و شورانگیز، جای تعجب نیست اگر هند دستگاه متمایز منطقی برای خود به‌وجود آورده و آن را توسعه بخشیده باشد. متن اصلی منطق نیایه سوتره،^۱ اثر گوتمه که احتمالاً در قرن‌های نخستین مسیحیت تدوین شده، و مشتمل است بر مجموعه‌ای از کلمات قصار که نویسندگان بعدی به تفسیر و تأویل آن بسیار پرداخته‌اند، و متن اصلی نیایه یکی از شش مکتب سنتی فلسفی به شمار می‌رود (ص ۴۷۸ و بعد). با این حال، منطق منحصر به این یک مکتب نبود، بلکه هندوها و پیروان فرقه‌های بودایی و جینی، به نحو یکسان منطق را به کار می‌گرفتند و با عقاید خود تطبیق می‌دادند.

یکی از مهم‌ترین موضوع‌های تفکر هندی در این پهنه مسئله پرمانه^۲ است که می‌توان آن را به «وسایل نیل به علم قابل اعتماد» ترجمه کرد. بنابر مکتب‌های متأخر نیایه، چهار پرمانه وجود دارد: ادراک حسی (پرتیکشه)؛^۳ استنتاج (انومانه)؛^۴ استنتاج از طریق تمثیل یا قیاس (اوپمانه)؛^۵ و کلمه (شبده)،^۶ یعنی اظهار کلمه یا کلامی از یک مرجع قابل اعتماد، مانند وداها. مکتب ودانته، شهود یا استنباط (ارتهاپتی)،^۷ و ادراک غیرحسی (انویله‌بدهی)^۸ را نیز اضافه کرد - مقوله اخیر نوعی تهذیب غیرضروری مدرسی است. این مقولات ششگانه گاهی در یکدیگر تداخل پیدا می‌کردند، و بوداییان به‌طور کلی همه

1. *Nyāya Sūtras*2. *pramāṇa*3. *pratyakṣa*4. *anumāna*5. *upamāna*6. *śabda*7. *arthāpatti*8. *anupalabadhi*

اقسام فراگیری را ذیل دو مقوله نخست می‌آوردند، حال آن‌که پیروان جین معمولاً سه مقوله را می‌پذیرفتند: ادراک حسی، استنتاج و الهام. پیروان اصالت ماده تنها به ادراک حسی قائل بودند، و حریفان آن‌ها می‌کوشیدند ثابت کنند که استدلال و استنتاج نمی‌تواند ما را به علم ثابت و یقینی برساند.

احتمالاً از تحقیق و مطالعه در چگونگی استنتاج بود که مکتب‌های واقعی منطق سر برآوردند. از ضرورت‌های بحث‌های فلسفی انواع مغالطه‌ها بود که تحلیل و طبقه‌بندی شد. عالمان منطق از روی این‌ها به مغالطه‌های اصلی منطق کلاسیک، از قبیل: برهان خلف (ارته پرسنگه)،^۱ دور (چکره)، تسلسل (انوستها)،^۲ مصادره به مطلوب (انیونیاشریه)^۳ و قیاس ذوالقرنین (آتماشریه)^۴ پی بردند.

استنتاج صحیح از طریق قیاس برقرار شد که صورت هندی آن (پنچاویوه)،^۵ تا حدی دشوارتر از صورت استنتاج ارسطویی بود. پنج رکن آن موسوم بودند به قضیه (پرتیجنا)،^۶ دلیل (هتو)،^۷ مثال (اوداهرنه)،^۸ مصداق (اوپنیه)،^۹ و نتیجه (نیگمنه).^{۱۰} نمونه‌ای سنتی از استنتاج قیاسی هندی را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

۱. بر کوهستان آتشی هست،
۲. زیرا بالای آن دودی مشهور است،
۳. و هر کجا دود هست آتشی هست، همچنان‌که در آشپزخانه؛
۴. در مورد کوهستان نیز وضع بر همین منوال است،
۵. بنابراین در آن‌جا آتش هست.

جزء سوم قیاس هندی با کُبرای قیاس ارسطویی متناظر است و جزء دوم با صغرای ارسطویی؛ و بالاخره جزء اول با نتیجه. بدین ترتیب، قیاس هندی از لحاظ ترتیب عکس منطق کلاسیک است، بدین‌سان که جملات اول و دوم آن صورت استدلال است، و این استدلال با یک قاعده کلی (کبرا) و یک مثال در جمله سوم به اثبات می‌رسد، و سپس با

1. arthaprasaṅga

2. anavasthā

3. anyonyāśraya

4. ātmāśraya

5. pañcāvayava

6. pratijñā

7. hetu

8. udāharaṇa

9. upanaya

10. nigamana

تکرار عینی جملات اول و دوم استدلال به ذهن می‌نشیند. «مثال» (در قیاس فوق‌الذکر، آشپزخانه) یک بخش ضروری از استدلال تلقی می‌شد و بر تأثیر خطابی آن می‌افزود. بدیهی است که این دستگاه کارآمد قیاس نتیجه تجربه عملی بسیار در مباحثه بود. اما قیاس‌های سه‌رکنی (صغرا، کبرا و نتیجه) مورد قبول بوداییان بود، که اجزای چهارم و پنجم قیاس سنتی را به‌منزله حشو و تکرار زائد رد می‌کردند. اعتقاد بر این بود که شالوده تعمیم هر نوع استنتاج بر کیفیات ملازم کلی (ویاپتی)^۱ آن قرار دارد. ماهیت و منشأ این کیفیات بسیار مورد بحث بود، و بررسی آن به نظریه‌های گوناگون در اصالت کلیات و جزئیات می‌انجامید که پرداختن به آن‌ها در این کتاب مجال نیست.

هیچ بحثی درباره تفکر هندی بدون اشاره‌ای کوتاه به نسبیت معرفت‌شناختی چشمگیری که در مکتب جین وجود دارد کامل نخواهد بود. متفکران جینی و بعضی دیگر استادان سنت‌شکن، صریحاً آنچه را در منطق کلاسیک از آن به «قانون حذف حد واسط» تعبیر می‌شود رد می‌کردند. از نظر پیروان آیین جین چنین نیست که فقط امر دایر بر نفی و اثبات یا وجود و عدم باشد، بلکه در این جا شقوق هفت‌گانه‌ای وجود دارد. بدین ترتیب، ممکن است چنین حکم کنیم (۱) که شیئی، مثلاً چاقویی به عنوان چاقو وجود دارد. بنابراین، می‌توانیم بگوییم (۲) که چاقو چیز دیگری، مثلاً چنگال نیست. و چون به عنوان چاقو وجود دارد و به عنوان چنگال وجود ندارد، می‌توانیم اظهار کنیم (۳) که از یک لحاظ هست و از لحاظی دیگر نیست. از دید دیگر (۴) قانون اصل عدم تناقض توصیف‌ناپذیر است، ماهیت نهایی آن برای ما ناشناخته است، و نمی‌توانیم هیچ حکمی قطعی درباره آن بیان کنیم — قابل بیان و توصیف نیست. با تلفیق این امکان چهارم و سه امکان مذکور در بالا، سه امکان دیگر برای پیشگویی به وجود خواهد آمد: (۵) هست، اما ماهیتش از جهات دیگر توصیف‌ناپذیر است، (۶) نیست، اما ماهیتش توصیف‌ناپذیر است، و (۷) هم هست و هم نیست، لیکن ماهیتش غیرقابل توصیف است. این نظام هفت‌وجهی پیشگویی به سیادواده^۲ «نظریه ممکن است»، یا سبته‌بهنگی^۳ «تقسیم هفتگانه» معروف است.^۴

1. vyāpti

2. Syādvāda

3. saptabhaṅgi

۴. الفاظ منسکرت برای وجوه هفتگانه عبارت است از: (۱) سیادستی syādesti، (۲) سیاناستی syānnāsti،

(۳) سیادستی‌ناستی syādestināsti، (۴) سیادوکتویه syādavaktavya، (۵) سیادوستیه‌وکتویه

syādestyavaktavya، (۶) سیاناستیه‌وکتویه syānnāstyavaktavya، (۷) سیادستیناستیه‌وکتویه

syādestināstyavaktavya

پیروان فرقه جین جز سیادواده، نظام‌های پیشگویی هفتگانه دیگری نیز دارند که به نیه‌واده^۱ یا «تئوری نظرگاه‌ها» یا طرق رهیافت به چیزی قابل رؤیت یا قابل مطالعه موسوم است: سه‌تای اول از این هفت تا به خود شیء مربوط می‌باشد (درویارتیهیکه)^۲ و چهارتای آخر به تغییرات آن یا کلماتی که برای توصیف آن به کار می‌رود (پریایارتیهیکه)^۳. (۱) درخت انبه را ممکن است در عین حال همچون درختی مستقل و معین، با اندازه و شکل مشخص در نظر گرفت، و هم به مثابه جنسی از نوع «درخت انبه»، (۲) ممکن است آن را فقط به منزله نمونه درخت انبه «عام»، متناظر با مفهوم ذهنی کلی درخت انبه، بدون توجه به ویژگی‌های مربوط به خود آن در نظر آورد، یا (۳) ممکن است آن را صرفاً در حکم درختی مستقل و مشخص در نظر داشت، بدون توجه به ویژگی‌های نوع آن. نیز می‌توان (۴) آن را در وضع کنونی‌اش – مثلاً درختی که در حال حاضر میوه‌ای رسیده دارد، بدون توجه به گذشته آن که نهالی بوده، و آینده‌اش که همیشه‌ای سوختنی خواهد بود – در نظر بگیریم. (۵) ممکن است آن را از نظر اسمش «درخت انبه» و با رعایت همه مترادف‌های کلمه و دلالت‌های ضمنی آن تلقی کرد. این مترادف‌ها ممکن است دقیقاً با یکدیگر اختلاف داشته باشند، و (۶) ما باید تفاوت‌های معنایی و دلالت‌های آن‌ها را در نظر بگیریم. بالاخره (۷) ممکن است شیئی را در ارتباط با صفتی خاص در نظر بگیریم، مثلاً با اشاره به «شیر» برای شخص پهلوان، همه ویژگی‌های غیرشیری آن را کنار گذاشته، او را تنها مظهر قدرت و شجاعت تلقی کنیم.^۴ در بعضی مکتب‌های جینی، حتی سه نظرگاه اخیر را که با چهارتای اول چندان سازگاری ندارند رد می‌کنند، و آن‌ها را از لحاظ سمانتیک مورد نظر قرار می‌دهند نه از جنبه معرفت‌شناسی.

منطق‌شناسان نوین ممکن است برای این نظام‌ها که بیشتر دستگاه‌های فضل‌فروشانه‌ای در نسبیت وجودشناسی و معرفت‌شناسی است، اهمیتی قائل نباشند، لیکن این بحث‌ها از واقع‌بینی و عمق اساسی برخوردار است، و حکایت از درک کامل این معنی دارد که جهان پیچیده‌تر و ظریف‌تر از آن است که ما تصور می‌کنیم، و آنچه

1. nayavāda

2. dravyārthika

3. paryāyārthika

۴. اسامی نیه‌های هفتگانه به سنسکریت چنین است: (۱) نیگمه naigama، (۲) سنگرهم saragraha، (۳) ویوهاره vyavahāra، (۴) ریجوسوتره rjusūtra، (۵) شبده sabda، (۶) سمبھی رودده samabhirūḍha و (۷) اومبھوته evambhūta.

درباره یکی از وجوه و جنبه‌های یک شیء درست به نظر می‌رسد، ممکن است در مورد جنبه دیگر آن خطا باشد.

پیوست ۸

اوزان و مقادیر

مقیاس‌های وزن

وزن اصلی در هند باستان رکتیکا،^۱ یعنی وزن تخم سرخ روشن درخت گونجه^۲ (آبروس پرکاتوروس)^۳ بود که عرفاً معادل ۱/۸۳ گرین^۴ (۰/۱۱۸ گرم) به حساب می‌آمد. بسیاری از مآخذ، سلسله اوزان برگرفته از این واحد را ذکر می‌کنند که منسجم و یکدست نیست، و نشان می‌دهد که معیارها برحسب زمان و مکان بسیار تفاوت داشته‌است. اوزانی که در قانون‌نامه مانو برای زرگران معین شده، و احتمالاً مرسوم‌ترین سلسله اوزان بود، به این شرح بوده است:

۵ رکتیکا = ۱ ماشه،^۵

۱۶ ماشه = ۱ کرشه،^۶ تلکه،^۷ یا سوورنه،^۸

۴ کرشه = ۱ پله،^۹

۱۰ پله = ۱ درنه.^{۱۰}

به این ترتیب، وزن پله تقریباً معادل $\frac{1}{16}$ اونس یا ۳۷/۷۶ گرم، می‌شده است. واحدهای بزرگ‌تر عبارت بودند از: پرسته،^{۱۱} معمولاً برابر ۱۶ پله، و درونه،^{۱۲} برابر ۱۶ پرسته. پس پرسته تقریباً برابر ۲۱ اونس (۶۰۰ گرم) و درونه برابر $\frac{1}{4}$ پوند (۹/۶ کیلوگرم) بوده است.

1. *raktikā*

2. *guñja*

3. *abrus precatarius*

۴. grain. از آحاد وزن برابر $\frac{1}{48}$ اونس یا ۰/۰۶۴۸ گرم. - م.

5. *māṣa*

6. *karṣa*

7. *tolaka*

8. *suvarna*

9. *pala*

10. *dnarṇa*

11. *prastha*

12. *droṇa*

آحاد طول

معمولی‌ترین جدول آحاد طول، صرف‌نظر از اندازه‌های بسیار خرد عبارت بود از:

۸ یوه^۱ (شعیره) = ۱ انگوله^۲ (پهنای انگشت، $\frac{3}{4}$ اینچ، یا تقریباً ۲ سانتی‌متر)

۱۲ انگوله = ۱ ویتستی^۳ (وجب، نه اینچ، ۲۳ سانتی‌متر)

۲ ویتستی = ۱ هسته^۴ یا ارتنی^۵ (ذراع، ۱۸ اینچ، ۴۷ سانتی‌متر)

۴ هسته = ۱ دنده^۶ (گز) یا دنوس^۷ (کمان، ۶ فوت، ۱/۸۲ متر)

۲۰۰۰ دنوس = ۱ کروشه^۸ (بانک رسس) یا گوروته^۹ (ماغ رس، $\frac{1}{4}$ مایل، ۳/۶ کیلومتر)

۴ کروشه = ۱ یوجنه (میدان، ۹ مایل، تقریباً ۱۴/۵ کیلومتر).

با آن‌که بیشتر مآخذ کروشه (در لهجه‌های جدید هندی کوس^{۱۰}) را برابر با ۲,۰۰۰ دنده ذکر کرده‌اند، لیکن اوتته‌شامستره آن را تنها برابر ۱,۰۰۰ دنده می‌داند. بنابراین یوجنه، واحد معمولی اندازه‌گیری مسافت‌های دور در هند باستان، نیز باید برابر $\frac{1}{4}$ مایل (۷/۲ کیلومتر) باشد. از این رو واضح است که لااقل دو نوع یوجنه وجود داشته است، و مسافت‌هایی که در متون ذکر شده‌اند، به‌طور کلی، معتبر و موثق نمی‌باشند. این‌طور به نظر می‌رسد که برای کارهای عملی - مخصوصاً در ادوار اخیر - از یوجنه کوچک‌تر بیشتر استفاده می‌شده است.

آحاد زمان

دانایان هند باستان اصطلاحات مفصل و مشروحی برای فاصله‌های کوچک زمان وضع کرده بودند که با زندگی روزانه چندان ارتباط نداشت، و تنها باید به آن همچون «پرواز خیال» نگریست. واحدهای بزرگ‌تر که بیشتر به کار می‌رفتند، عبارت بودند از:

۱۸ نیمشه^{۱۱} (لحظه) = ۱ کاستها^{۱۲} ($3\frac{1}{5}$ ثانیه)

۳۰ کاشتها = ۱ کلا^{۱۳} ($1\frac{3}{5}$ دقیقه)

1. yava

2. angula

3. vitasti

4. hasta

5. aratni

6. danda

7. dhanus

8. krośa

9. goruta

10. kos

11. nimeṣa

12. kāṣṭha

13. kalā

۱۵ کلا = ۱ نادیکا^۱ یا نالیکا^۲ (۲۴ دقیقه)

۳۰ کلا یا ۲ نادیکا = ۱ موهورته^۳ یا کشنه^۴ (۴۸ دقیقه)

۳۰ موهورته = ۱ اهو - راتره^۵ (شبانه روز، ۲۴ ساعت).

واحدی که بیشتر مورد استفاده بود - ولی با این سیستم انطباق نداشت - یامه^۶ یا «پاس»، برابر با یک هشتم شبانه روز یا سه ساعت بود. با این حال، در بعضی مآخذ، یامه را برابر ۳ موهورته یعنی یک دهم شبانه روز محاسبه می کردند. ساعت (هورا)^۷ در دوران سلطنت سلسله گوپته از غرب به هند وارد شد، و در نجوم به کار می رفت اما در زندگی روزمره چندان معمول نبود.

برای واحدهای بزرگتر زمان رجوع شود به ص ۷۳۳ به بعد.

پیوست ۹

مسکوکات

سکه های چکشی

سکه های چکشی بدون نوشته احتمالاً از قرن ششم قبل از میلاد ضرب می شده، و چندین قرن رواج داشته است. در میان نخستین نمونه های نقره ای این گونه سکه ها، تعدادی به صورت میله کوچک خمیده است که بزرگترین آن شته مانه^۸، به وزن ۱۸۰ گرین (۱۱/۶۶ گرم) بود. سکه های نیم، ربع و یک هشتم شته مانه نیز وجود داشته است. سکه نقره چکشی پایه از نوع معمولی کارشاپنه^۹ یا پنه^{۱۰} نامیده می شد، و وزن آن ۵۷/۸ گرین (۳/۷۶ گرم) بود. وزن ماشه یا ماشیکه^{۱۱} برابر $\frac{1}{4}$ آن یعنی ۳/۶ گرین (۰/۲۵ گرم) بود. سکه هایی با اوزان بین این دو حد نیز وجود داشت، از جمله سکه های بزرگتر نقره ای، سکه های ۳۰ ماشه ای و ۲۰ ماشه ای و تعدادی سکه های کوچک نیم ماشه ای بوده است.

سکه های چکشی مسی به طور کلی بر پایه معیار دیگری گذاشته شده بود، مثلاً، یک

1. nāḍikā

2. nālikā

3. muhūrta

4. kṣaṇa

5. aho-rātra

6. yāma

7. horā

8. śatamāna

9. kārsāpana

10. paṇa

11. māṣika

ماشه نه گرین (۰/۵۸ گرم)، و یک کارشاپنه^۱ ۱۴۴ گرین (۹/۳۳ گرم) وزن داشت. سکه‌های ربع ماشه‌ای مسی یا کاکینی^۲ (۲/۲۵ گرین یا ۰/۱۳ گرم) نیز مسلماً وجود داشت، و همچنین سکه‌های مسی برابر ۲۰، ۳۰ و ۴۵ ماشه. تنها یک سکه چکشی طلا شناخته شده است، و باید چنین تصور کرد که قبل از آغاز دوره مسیحی، طلا به ندرت برای تهیه مسکوک به کار می‌رفته است.

سکه‌های هندو - یونانی

نخستین شاهان یونانی سکه‌های خود را بر اساس معیارهای آتیک ضرب می‌کردند که عبارت بود از: دراخم به وزن ۶۷/۲ گرین (۴/۳۶ گرم)، و اوبول^۳ (۱/۶ دراخم)، به وزن ۱۱/۲ گرین (۰/۷۱ گرم). سکه‌های سیمین از این نوع از نیم اوبول تا بیست دراخم وجود داشت که به فرمان شاه آمتاس^۴ ضرب شده بود، و اخیراً در افغانستان یافت شده است. یونانیان پس از پیشروی به سمت جنوب، وزن کوچک‌تری برای سکه در نظر گرفتند، و به تهیه سکه‌های سیمین از ۱۵۲ گرین تا ۲۸ گرین (۹/۸۵ گرم تا ۲/۴۶ گرم) اقدام کردند. شاهان یونانی سکه‌های مسی متعددی نیز ضرب کردند، لیکن عیار آن‌ها مشخص نمی‌باشد. سکه‌های طلا ظاهراً بسیار نادر بود، یک سکه بسیار بزرگ بیست ستاتری^۵ از اوکراتیدس، غاصب باکتریا، و نیز سکه‌های ستاتری نایاب چند تن از شاهان دیگر موجود است.

سکه‌های مسین و سیمین سکایی و پهلوه‌ای به تقلید از سکه‌های هند و یونانی که معیارشان کاهش یافته بود، ضرب شده است.

سکه‌های کوشانی

این سکه‌ها عموماً از طلا و مس بود. دیناره یا سوورنه^۶ بر اساس دنا ریوس رومی، به وزن ۱۲۴ گرین (۸/۰۴ گرم) ضرب شده بود. سکه‌های دودیناره و ربع دیناره نیز وجود داشت. سکه‌های مسی بزرگ بودند و وزنشان میان ۲۶ تا ۲۸ ماشه، یا ۲۴۰ تا ۲۶۰ گرین (۱۵/۵۵ تا ۱۶/۸۵ گرم) در نوسان بود.

1. kākini

2. obol

3. Amyntas

۴. Stater: یکی از مسکوکات طلای اصلی در یونان. ستاتر آتیک یک سکه طلای دو درخمایی = بیست درخمای نقره بود. - م.

5. suvarṇa

سکه‌های قبل از سلسله گوپته و مسکوکات دوره گوپته

سلسله‌ای از سکه‌های سیمین و مسین، با اوزان و نقوش مختلف را شاهان بومی، قبایل و شهرهای شمالی هند در قرن‌های قبل و بعد از مسیحیت ضرب کرده بودند. سته‌واهنه‌های دکن نیز سکه‌هایی از سرب و آلیاژی از مس و سرب (نقره بدلی) را رایج کردند، حال آن‌که سکه‌های گجرات، مالوا و دکن غربی یک رشته سکه‌های متمایز نقره‌ای به جریان انداختند.

مسکوکات طلای شاهان سلسله گوپته (دیناره) در اصل، تقریباً بر مبنای معیارهای کوشانی بود، اما در اواسط قرن پنجم وزن آن به ۱۴۴ گرین (۹/۳۳ گرم) افزایش یافت، و بدین ترتیب به معیار سکه مسی هند یعنی کارشاپنه بازگشت. سکه‌های سیمین سلسله گوپته (روپکه)، بر مبنای سکه‌های سکه‌های جینی، به وزن ۳۶-۳۲ گرین (۲/۰۷-۲/۳۳ گرم) ضرب شده بود. عیار مسکوکات مسی دوره گوپته مشخص نیست، و سکه‌هایی به وزن ۳/۳ تا ۱۰۱ گرین (۶/۵۴-۰/۱۹ گرم) دیده شده است.

سکه‌های قرون وسطایی

سکه‌های طلا (سوورنه، تنکه^۱) تنها در زمان چند سلسله در قرن یازدهم ضرب شد. این سکه‌ها تقریباً بر اساس دراختمای یونانی، به وزن ۶۷ گرین (۴/۳۴ گرم) بود. سکه‌های سیمین (درمه، تنکه) بر همین معیار، و سکه‌های $\frac{3}{4}$ ، $\frac{1}{4}$ و $\frac{1}{8}$ درمه نیز وجود داشته است. انواع متعدد سکه‌های مسی نیز با عیارهای گوناگون به جریان انداخته شده بود. مسکوکات سلسله‌های قرون وسطا در شبه‌جزیره بسیار متنوع بود، و مطالعه دقیق عیار آن‌ها هنوز صورت نگرفته است.

پیوست ۱۰

کولی‌ها

از جمله موهبت‌های متعددی که هند به جهان عطا کرده است، باید از کولی‌ها، یعنی از

جماعتی نام ببریم که با موسیقی و رقص خود، بیش از پنج قرن عامل سرزندگی و نشاط در زندگی اروپایی بودند.

کولی‌های اروپایی از اصل هندی خویش خاطره‌ای به یاد ندارند، و عموماً مدعی‌اند که مصری هستند. گفته می‌شود که کولی‌های روسیه خود را از تبار سربازی از نیروی فرعون و دختری می‌دانند که به هنگام عبور اسرائیلیان از بحر احمر به رهبری حضرت موسی، از غرق شدن نجات یافته‌اند. این روایت که اصل کولی‌ها از مصر است مدت‌های مدید به معنای ظاهری‌اش پذیرفته شده بود، تا این‌که در سال ۱۷۶۳، یک دانشجوی الاهیات مذهب پروتستان، از مردم مجارستان به نام استفان والیی،^۱ در رساله مختصری که منتشر کرد، به مشابهت‌های میان زبان کولی‌های زادگاه خود و زبان سه تن از هندیانی که در دانشگاه لیدن^۲ با آن‌ها آشنا شده بود، اشاره نمود. این اظهار نظر مدت‌ها قبل از آن‌که اهمیت حقیقی این واقعیت کاملاً شناخته شود مطرح شده بود. اما امروزه عموماً بر این عقیده‌اند که زبان کولیان یا زبان رومنی^۳ یک زبان هند و آریایی است، و این واقعیت تنها وقتی می‌تواند درست باشد که بپذیریم کولی‌ها از هند آمده‌اند.

ارتباط میان زبان رومنی و زبان‌های شمالی هند، حتی برای کسانی که مطالعات زبان‌شناسی هم ندارند، کاملاً واضح و آشکار است، بسیاری از لغات معمولی رومنی با نظایر آن‌ها در زبان هندی چندان اختلاف ندارند، از جمله:

معنی	هند و آریایی	زبان رومنی ^۴
یک	سنسکریت اگه، ^۶ هندی اک ^۷	اک ^۵
دو	س. دوه، ^۹ ه. دو ^{۱۰}	دویی ^۸
سه	س. تری، ^{۱۲} ه. تین ^{۱۳}	ترین ^{۱۱}

1. Stefan Vályi

2. Leyden

3. Romani

۴. این واژه‌ها از کتاب دستور زبان سربویانو (Serboianu) و مجموعه لغات رومنی گرفته شده است. وضع غیرعلمی ضبط کلمات از روی سیستم هند و آریایی نقل عین الفاظ اصلاح گردیده است.

Les Tsiganed, Paris, 1930.

5. ek

6. eka

7. ek

8. dui

9. dva

10. do

11. trin

12. tri

13. tīn

چهار	س. چتوار، ^۲ ه. چار ^۳	شتر ^۱
پنج	س. پنجه، ^۵ ه. پنج ^۶	پنچی ^۴
شش	س. شش ^۸	شو ^۷
هفت	یونانی، اپته ^{۱۰}	افته ^۹
هشت	یونانی، اوکتو ^{۱۲}	اوهتو ^{۱۱}
نه	یونانی، انثا ^{۱۴}	اینثا ^{۱۳}
ده	س. دشه ^{۱۶}	دش ^{۱۵}
بیست	ه. بیس ^{۱۸}	بیش ^{۱۷}
صد	س. شته ^{۲۰}	شیل ^{۱۹}
بشر	س. منوشیه ^{۲۲}	منوش ^{۲۱}
مو	س. باله، ^{۲۴} ه. بال ^{۲۵}	بل ^{۲۳}
گوش	س. کرنه، ^{۲۷} ه. کان ^{۲۸}	کن ^{۲۶}
بینی	ه. ناک ^{۳۰}	نک ^{۲۹}
چشم	س. اکشه ^{۳۲}	یک ^{۳۱}
سیاه	س. کاله ^{۳۴}	گلو ^{۳۳}
راستی، واقعی و غیره	س. ستیه ^{۳۶} ه. سک ^{۳۷}	چاکو ^{۳۵}

عالمان فقه اللغة با مقایسه زبان رومنی با زبان های پراکريت و ديگر زبان های نوين هند

1. śtar	2. catvār	3. cār
4. pañci	5. pañca	6. pāmc
7. śo	8. ṣaṣ	9. eṭa
10. éπTá	11. ohto	12. ókTṓ
13. īnea	14. évvéa	15. deś
16. daśa	17. biś	18. bīs
19. śel	20. śata	21. manuś
22. manuṣya	23. bal	24. bāla
25. bāl	26. kan	27. karṇa
28. kām	29. nak	30. nāk
31. yak	32. akṣa	33. kalo
34. kāla	35. caco	36. satya
37. sac		

نشان داده‌اند که اصل کولی‌ها از حوزه گنگ بوده است، آن‌جا را قبل از دوران آشوکا (قرن سوم قبل از میلاد) ترک کرده و قرن‌ها در شمال-غرب هند اقامت گزیده‌اند. احتمالاً حتی در این موقع آن‌ها رامشگران و خنیاگرانی سیار بوده‌اند. در هند نوین، طبقه سطح پایین و حقیری متشکل از چنین مردمی وجود دارد که به دوم^۱ موسومند، و مسلماً از اوایل قرون وسطا شواهدی بر موجودیت آن‌ها در دست است، و احتمال می‌رود که واژه روم^۲، که کولی‌ها در سراسر جهان خود را بدان اسم می‌شناسانند، با کلمه دوم^۳ ارتباط داشته باشد. این واژه در زبان رومنی سوری به صورت «دوم» آمده که با صورت هندی آن بسیار نزدیک است.

به گفته فردوسی - شاعر ایرانی (قرن ۵ هـ. ق / ۱۱ م)، که افسانه‌ها و روایات مربوط به دوران قبل از اسلام ایران را در کتاب شاهنامه خود گرد آورده است - بهرام گور^۴

1. dom

2. rom

3. doum

۴. بهرام گور، شاهنشاه (۴۲۰ یا ۴۲۱-۴۳۸ یا ۴۳۹) ایران، از سلسله ساسانیان. گفتار شاهنامه جلد هفتم در این باب چنین است:

کسی را که درویش بد جامه کرد
بهر جای درویش و بی گنج کیست؟
دلم را سـوی روشنی ره کنید
ز هر نـامداری و هر بخردی
به هر جای پیوسته گشت آفرین
بنالد بسی وز بد روزگار
پسر بر زگل دارد افسر همی
چو ما مردمان را به کس نشمرد
توانگر همان جان و دل پرورند
هیونی برافگند لوریان به راه
چنین گفت کای شاه فریادرس
نر و ماده بر زخم بریط سوار
بفرمود تا برگرشادند راه
ز لوری همی ساخت برزیگری
بدیشان سپرد آنکه بد پای کار
ز گندم کنند تخم و آرد به بر
ورا رایگانی کنند کـهتری
پیامد سر سـاله رخسار زرد
پراکندن تخم و کشت و درود
بسازید رود و بریشم دهید

وزان پس به هر موبدی نامه کرد
پرسیدشان گفت بی رنج کیست
ز کار جهان یک سر آگه کنید
بسیامدش پاسخ ز هر موبدی
که آباد بینیم روی زمین
مگر مرد درویش کز شهریار
که چون می‌کارد توانگر همی
بر آواز رامشگران می‌خورد
تهیدست بی‌رود و گل می‌خورند
بخندید از آن نامه بسیار شاه
به نزدیک شنگل فرستاد کس
از آن لوریان برگزین ده هزار
چو لوری بیامد به نزدیک شاه
به هر یک یکی گاو داد و خری
همان نیز خروار گندم هزار
بدان تایورزد به گاو و به خر
کند پیش درویش را مشگری
بشد لوری و گاو و گندم بخورد
بدو گفت شاه این نه کار تو بود
خری ما نه اکنون بنه بر تهیه

پادشاه ساسانی، ده هزار تن از خنیاگران هندی را به قلمرو خود دعوت کرد، و به آنان رمه، غله، خرو و استر بخشید تا در سرزمین او مسکن گزینند، و رعایای فقیر و تنگدست را که همواره شکوه داشتند که لذات موسیقی و رقص تنها در اختیار ثروتمندان است، و تهیدستان از این همه محرومند، سرگرم سازند. کولیان رامشگر و خنیاگر عطا‌های شاه را پذیرفتند، اما از اقامت در شهرها و روستاها سر باز زدند. گاوها و بذرها را به مصرف خوراک رسانیدند، و همچون گرگان و سگان وحشی راه بیابان پیش گرفتند.

اگرچه ممکن است گفتار فردوسی تماماً درست نباشد، با این حال نشان می‌دهد که طبقه ناچیز رامشگران هندی در قرون وسطا، از دیرباز معروف و مشهور بوده است. پس از فتح درهٔ سند به دست اعراب در اوایل قرن هشتم، دسته‌های بیشتری از رامشگران هندی رو به غرب نهادند و بعداً به سمت افریقا و اروپا رفتند. در اسناد چنین ثبت شده است که مردمی به نام اتینگانوی^۱ در سال ۸۱۰ میلادی در قسطنطنیه می‌زیسته‌اند، و اسناد بیزانسی بعدی از اتینگانوی یا ازینگانوی^۲، همچون جادوگران و شعبده‌بازان نام می‌برند. اینان احتمالاً پیشگامان دسته‌های تسیگانی^۳ بوده‌اند که در اواخر قرون وسطا در اروپای مرکزی و غربی ظاهر شدند. قدیم‌ترین مدرک در مورد کولی‌ها در قارهٔ اروپا (غیر از بالکان)، به شهر آلمانی هیلدسهایم^۴ مربوط می‌شود که عبور یک دسته کولی را از آن‌جا در سال ۱۴۰۷ ثبت کرده است. اردوی عظیمی از کولیان در سال ۱۴۲۲ از شهر بازل^۵ عبور کرد، و ریاست این عده را فردی برعهده داشته که خود را میکائیل^۶، شاهزادهٔ مصر، می‌خوانده است. چند دهه پس از این تاریخ، آنان سراسر اروپا را زیر پا گذاشتند. قدیم‌ترین گزارش‌ها حاکی از آن است که اینان همه ویژگی‌های اخلاف خود را داشته‌اند: مردمی بودند بی‌قید و لایبالی، تنبل، کثیف، ولی مسرور و خوشحال، در فلزکاری و بندزنی متبحر، و خنیاگران و رقاصانی هنرمند بودند. پیکرهای خود را با لباس‌های پرزرق و برق و جواهرات می‌آراستند. مردانشان دلالتان زیرک اسب بودند و زنانشان برای مردم فال می‌گرفتند، و هر دو دسته هیچ‌گاه از دله‌دزدی و کش رفتن از مشتریان

→

همی‌گردد اندر جهان جام جوی
به دزدی شب و روز پویان به راه. — م.

کنون لوری از پاک گفتار اوی
سگ و گرگ همسایه و هامراه

1. Athinganoi

2. Azinganoi

۳. Tsigany، لفظ فرانسوی، به معنای کولی. — م.

4. Hildesheim

5. Basel

6. Michael

بی‌خبر خود فروگذاری نمی‌کردند. طولی نکشید که کولی‌ها مورد آزار و سرکوبگری سخت و وحشیانه قرار گرفتند - و این وضع در بیشتر سرزمین‌های اروپایی تا ایام اخیر ادامه داشت. درحالی‌که شمار زیادی از آنان در حکومت رایش سوم در اتاق‌های گاز نابود شدند.

از روی واژه‌های قرضی در لهجه‌های گوناگون رومنی، می‌توان خط سیر مهاجرت آنان را به اجمال دنبال کرد. همه لهجه‌های رومنی اروپای غربی و مرکزی، تعداد کثیری لغات یونانی و اسلاوونیایی^۱ جنوبی دارند، و این امر ثابت می‌کند که اجداد کولی‌های غربی دیرگاهی در ممالک بالکان به سر می‌برده‌اند. کولی‌های اسپانیایی ظاهراً از دو مسیر بدان‌جا راه یافته‌اند: نخستین مهاجران از طریق مصر و ساحل شمالی افریقا، بدون شک در زمانی که مورها مناطق جنوبی اسپانیا را اشغال کرده بودند به آن‌جا وارد شدند، و گروه دوم بعداً با عبور از کوه‌های پیرنه به آن‌جا رسیدند.

تنها چیز باقیمانده‌ای که می‌تواند کولی‌ها را به اصلشان پیوند دهد زبانشان است، حتی زبان آنان پر از کلماتی است که از زبان‌های مختلف اروپایی و آسیایی به عاریت گرفته شده است. اگرچه کولی‌ها عادت دارند که جز با خویشان و کولی‌ها وصلت نکنند، قرن‌ها مهاجرت و سرگردانی نشانه‌های خود را بر آنان گذاشته است، و اینک تعداد زیادی از کولی‌ها رنگ چهره روشنی دارند، حال آن‌که اگر بقیه جامعه مناسب به تن کنند، در یک شهر نوین شمال هند بیگانه به نظر نخواهند آمد. موسیقی آنان در تجزیه و تحلیل نهایی، همان موسیقی ممالکی است که در آن‌ها می‌زیسته‌اند. چه در مجارستان، چه در رومانی و یا چه در اسپانیا باشند، رقص و موسیقی آن‌ها همیشه مبتنی بر ترانه‌ها و رقص‌های بومی و محلی است. متأسفانه کولی‌های انگلستان هنر سنتی خود را فراموش کرده‌اند، لیکن به هنگام آواز خواندن، نغمه‌های محلی و ترانه‌های مجلسی را می‌خوانند، و در ایرلند ترانه‌های عامیانه را. با این حال، کولی‌ها هرجا بروند، موسیقی‌شان رنگ و بویی از خودشان دارد. گرایش به آراستن ملودی، مخصوصاً ربع پرده‌ها، ترجیح دادن گام‌های مینور، و علاقه به این‌که با افزودن الحان بسیار قوی در ملودی‌ها، آهنگ‌های خود را هرچه گسترده‌تر کنند، احتمالاً بقایای سنت موسیقی هندی است که نخستین رومنی‌ها از زادگاه خویش با خود آورده‌اند. بعضی از

۱. Slavonic: زبان اسلاوهای شرقی و جنوبی. اسلاوونیک کهن صورت عمومی‌تری از زبان اسلاوی جنوبی اوایل است که تا سال ۱۱۰۰ با هم یکی بوده‌اند. - م.

داستان‌های عامیانه کولی‌ها مشابه داستان‌های عامیانه هندی است، اما همین سخن را می‌توان درباره داستان‌های سنتی هر کشور اروپایی گفت. بعضی از آداب و رسوم و باورهای کولی‌ها ممکن است بازمانده‌های اصیل معتقدات و آداب هندی باشد. کولی‌ها با آن‌که طبعاً مردمی نیستند که به نظافت و پاکیزگی تمایل داشته باشند، عقاید و اندیشه‌هایی درباره طهارت آیینی و حرمت‌های ولادت و مرگ دارند که آداب و معتقدات آیین هندو را یاد می‌آورند. مثلاً زن هنگام زاییدن ناپاک است، و باید کودک خود را در خارج از کاروان یا چادر به دنیا بیاورد، و گرنه آن را آلوده و ناپاک می‌کند. قابله‌های کولی در تمام عمر ناپا کنند، نزدیک شدن به آن‌ها برای هر شخص محترمی حرمت دارد، درست مانند زنان قابله از کاست رانده شده دهات هند. جنازه نیز ناپاک است، و کولی‌های در حال مرگ را به خارج از کاروان می‌برند تا آخرین لحظات عمر خود را در هوای آزاد بگذرانند و کاروان را آلوده نکنند. حرمت کشتن اسب در نزد کولی‌ها ممکن است ریشه‌ای هندی داشته باشد، با این همه، برای این مشابهت‌ها چه بسا بتوان دلایل دیگری آورد.

در واقع کولی‌ها اصل و ریشه خود را از یاد نبرده‌اند. با این حال، از یک لحاظ به سنن موطن خود علاقه‌مند هستند. اگرچه کمابیش راه و رسم خود را با زمان و مکان منطبق ساخته، و همواره برای قبول تأثیرات نوین آماده بوده‌اند، هنوز هم پایبند قوانین و رسوم و معتقدات اخلاقی خویش هستند. آن‌ها با سرسختی و یکدندگی عجیبی در مقابل آزار و اذیت و تعقیب و ترغیب فردیت خود را حفظ کرده‌اند، و گروه اجتماعی مستقلی هستند که از مرزهای ناحیه‌ای و ملی فراتر می‌روند، به یاری آداب و رسوم مشترک، وسایل معیشت مشترک، و خون مشترک سخت به هم پیوسته‌اند، و از این لحاظ هندی هستند، و مانند همتایان هندی‌شان دوم‌ها یک کاست به شمار می‌روند. حتی نوآوری‌های قرن بیستم هم نتوانسته است یکپارچگی طبقه آنان را از میان ببرد.

لوحها



لوح ۱. دشت‌ها، آبهاري نژديک چينگليات، مئراس



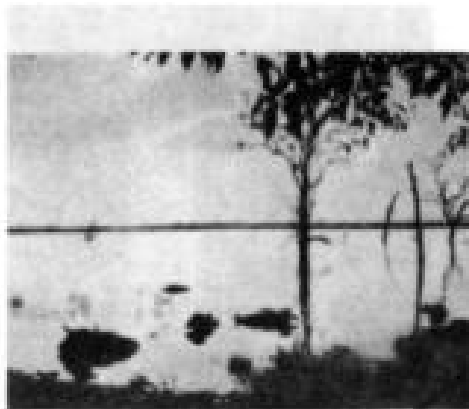
لوح ۲. الف، جنگل، گاتهای غربی



لوح ۳. ب. دره‌ها، کمپ بینگرام، امارات، کشمیر



لوح ۴. ب. فلات دکن، قلعه دواگیری (دولت‌آباد)



لوح ۳. الفد آبجاری، «قربانی براکرمه»، سیلان



لوح ۳. بد لیه دشت، زمین راجاگرا، پیهار



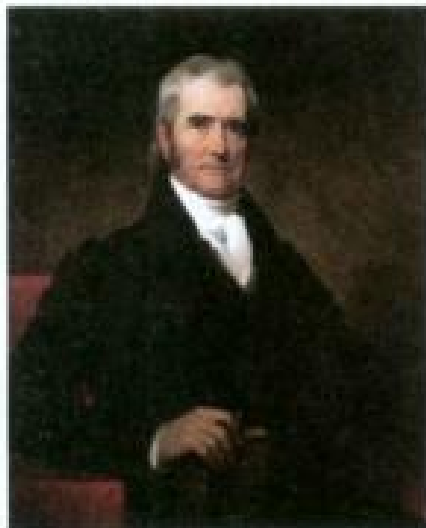
لوح ۳. پ. گنگ، وارانیسی



لوح ۴. سِر الکزاندر کالینگم
(۱۸۱۴-۱۸۹۳)



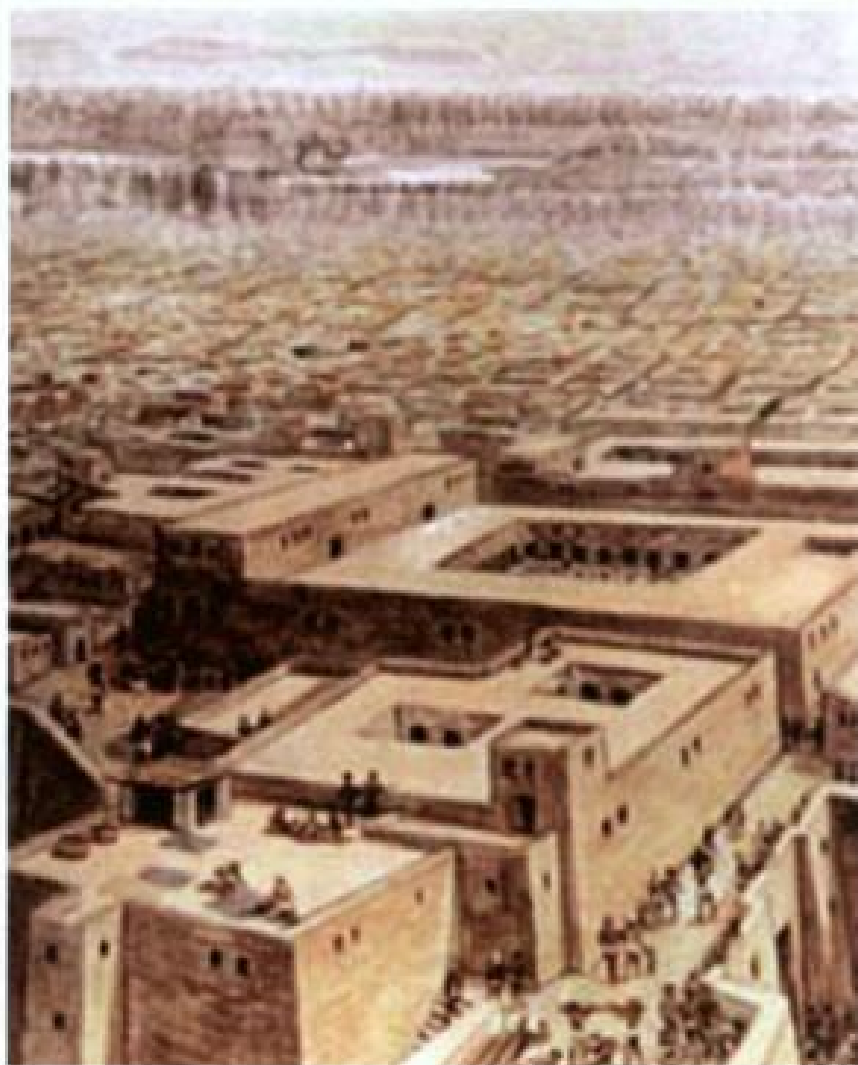
لوح ۴. الف، سِر ویلیام جونز
(۱۷۴۶-۱۷۹۱)



لوح ۴. ت. سرجان مارشال
(۱۸۷۶-۱۹۵۸)



لوح ۴. ب. سِر ر. جی. بیاتادازکر
(۱۸۷۳-۱۹۲۵)



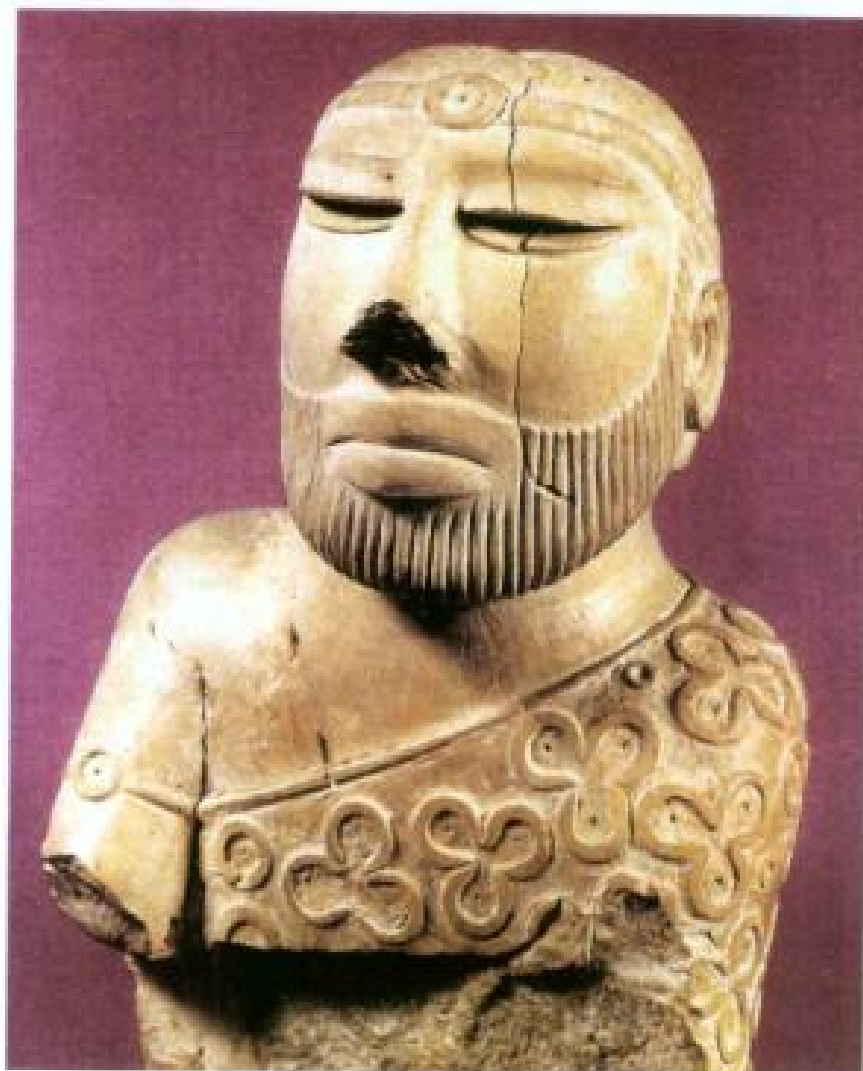
لوچ ۵. موهنجو دارو، حدود سال ۲۰۰۰ ق.م. بازسازی فرضی



لوح ۶ الف. «خیابان اول» موهنجو دارو



لوح ۶ ب. حمام بزرگ، موهنجو دارو



لوچ ۷. پیکره یک مرد ریش‌دار، موهنجو دارو



لوح ۸ الف. نیم تنه یک مرد، هرییا



لوح ۸ ب. پیکره مفروضه یک دختر، موهنجودارو

مهرهای فرهنگ هَرّیا



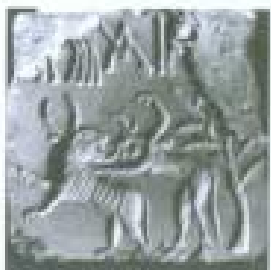
لووح ۹. پ. خدای
شاخدار و حیوانات



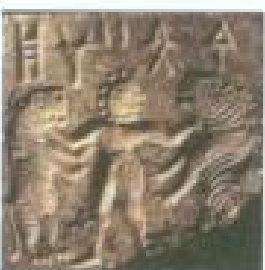
لووح ۹. ب. گاو کوهان‌دار



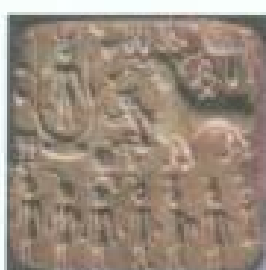
لووح ۹. الف. گاوی با یک
شیء آمیسی



لووح ۹. ج. جنگ میان مرد
شاخدار و ببر شاخدار



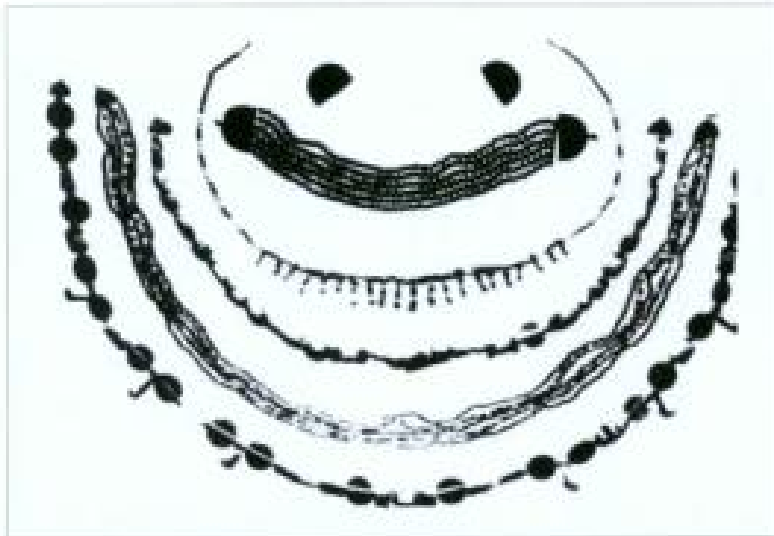
لووح ۹. د. پهلوان در
پنجه افکندن با ببرها



لووح ۹. ت. پرستش الاله
درخت



لووح ۹. ج. میمون. فرهنگ هَرّیا



لوح ۱۰. الفد جواهرات، موهنجو داریو



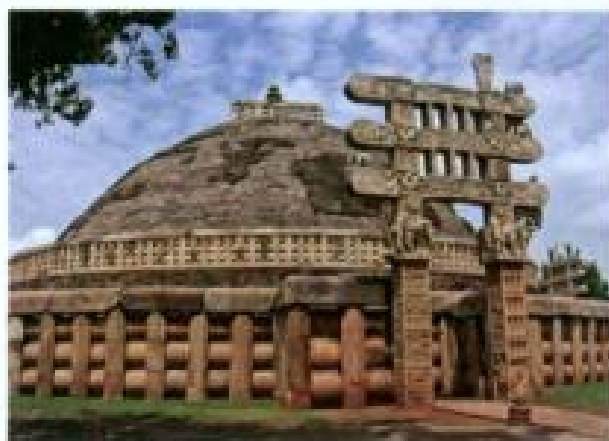
لوح ۱۰. ب. ستون هلیدوروس، پسرگرو،
حدود ۱۰۰ پیش از میلاد



لوح ۱۰. بدستون قوریان، توریا
نندرگرو، نهار



لوح ۱۱. الف. منظره هوایی یک شهر بارودار، شیشویلنگره،
اريسا، تقريباً ۱/۵ كيلومتر مربع، قرن اول - دوم م.



لوح ۱۱. ب. ستوپای بزرگ، سالجی، قرن اول - دوم ق.م.



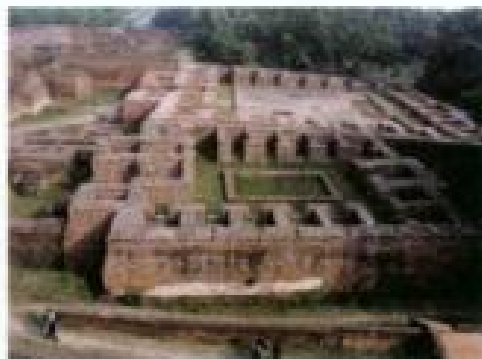
لوح ۱۲. ب. ستوپای بزرگ، نالندا، بهار



لوح ۱۲. الف. ستوپای دهراما، سارنات،
نزدیک بنارس. گایی های سومعه ها،
دوره گوپته



لوح ۱۲. ت. برج کوچک، زاویه ستوپای
بزرگ، نالندا



لوح ۱۲. پ. خرابه های سومعه ها، نالندا



لوح ۱۲: تالار بزرگ کیتا - کارلی، مینی
قرن اول پیش از میلاد - قرن اول میلادی



لوچ ۱۴. الفد نمای غار XIX اجنثا، دورگ گوپته



لوچ ۱۴. ب غارهای اجنثا



لوح ۱۵، الف. منظره عمومی



لوح ۱۵، ب. برج



لوح ۱۵، ب. ستون (دهواچاستمبها)

معبد تراشیده در صخره کیلاسنائها، الورا،
قرن هجدهم میلادی



لوح ۱۶. آلف، معبد ساحلی، ماملیورام، آخر قرن هفتم میلادی



لوح ۱۶. پ، معبد سوماتپور، میسور



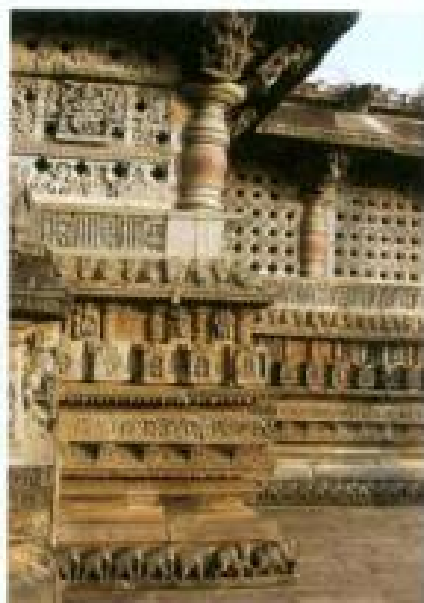
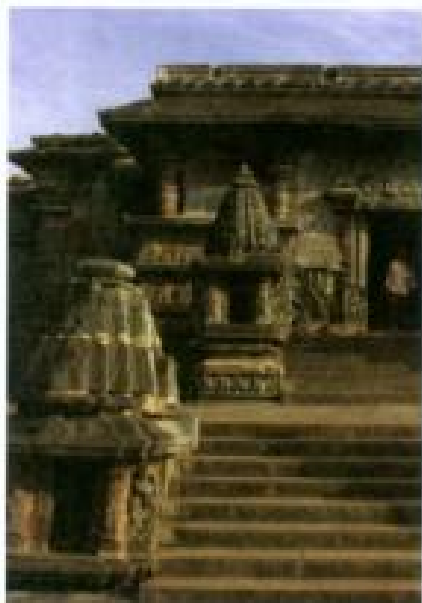
لوح ۱۷، الف، گوشه‌ای از معبد سومتانبور



لوح ۱۷، ب، (ربالنوع) خدای نگهبان
(دوازده)، معبد هویسانشور، هلیبد، میسور،
قرن دوازدهم میلادی



لوح ۱۷، پ، اسیر، سومتانبور



لوح ۱۸. الف و ب. معبد پلور، میسور، قرن دوازدهم میلادی



لوح ۱۸. ب. ستون مربع، معبد شیرنگم، قرن شانزدهم میلادی



لوچ ۱۹. ب. سنگ‌تراشی دروازه معبد بزرگ هندوای
قرن هفدهم میلادی



لوچ ۱۹. الف. دروازه
شمالی، معبد چیشیر،
قرن شانزدهم میلادی



لوچ ۱۹. ب. سوچیشیرام، کرالا، معبد دوش جنوب هند،
قرن هفدهم میلادی



لوح ۲۰ ب. معبد لینگراج، بهوبنسار،
اوریسا، قرن یازدهم میلادی



لوح ۲۰ الف. معبد بودایی، بوذه گایا، بهار،
قرن پنجم - ششم میلادی



لوح ۲۰ پ. معبد کنداریه-مهادیو، کپنجاوراهو، حدود ۱۰۰۰ میلادی



لوح ۲۱. الف. چرخ، رایانه خورشید، معبد سوریه کنار ک، اریسا، قرن سیزدهم میلادی



لوح ۲۱. ب. نمازخانه معبد ایستاد، کوه ابو،
راجستان، قرن سیزدهم میلادی



لوح ۲۱. ج. دروازه شهر، دایهویی، یزد،
قرن یازدهم میلادی



لوچ ۲۲. نقش و نگار سقف معبد آدینانهاد، کوه آبو



لوح ۲۴. ب. رامپوروا، بهمار
(اکنون در موزه ملی دهلی نو)



لوح ۲۳. الف. سارنات سرستون ماوری



لوح ۲۳. ت. اناپایندکة بازار گزن، باغ
جنتوانا را می‌خرد و آن را با سکه‌های
چهار گوش فرش می‌کند (راست) و به فرقة
بودایی هدیه می‌کند (چپ)



لوح ۲۳. ب. روپای ماهای ملکه



لوح ۲۳. ت. مدالئون‌های برجسته ستوپای
بهار هت (اکنون در موزه هند، کلکته)



لوح ۲۴. جنگجو، بهاروت (اکنون در موزه هند، کلکته)



لوچ ۲۵. یکتشی، بهار هت (اکیون در موزة هند، کلکته)



لوح ۲۴. به لینگام گودی مالام.
مدرسه قرن اول ق.م.



لوح ۲۵. الف پکشی در حالی که چوری را
حمل می‌کند، دیدار گنج، بهار، قرن اول
ق.م (اکنون در موزه پته است).



لوح ۲۷. گجیری دروازه شرقی، سانجی، آخر قرن اول ق.م



لوح ۳۸ ب. سر شاه گوندش، سیپورا



لوح ۳۸ الف. مجسمه یی سر شاه گوندش، سیپورا - قرن اول - دوم میلادی



لوح ۲۹ الف. سرستون هندی - کورینشی، جمال گرهی، پشاور - قرن اول - دوم م.



لوح ۲۹ ب. سر بودا، مکتب گندهاره،
قرن چهارم - پنجم م.



لوح ۲۹ ب. بودا در حال موعظه،
مکتب گندهاره



لوح ۳۰. الف. یاروکشان (رب الاتواع رودخانه یا دریا) مکتب گندهاره



لوح ۳۰. ب. الهه شهر، چار سرائ، پشاور، مکتب گندهاره



لوح ۴۱. الفد گردش برادر ناتنی بودا، بنده



لوح ۴۱. ب. یک زن پارسای عامی، ویشاک‌ها از یک زاهد برهنه روی بر می‌گرداند



لوح ۲۲. جفت‌های دمپتی، معبد غار، کابل، حدود قرن دوم تا سوم میلادی



لوح ۲۲. پد گوتمه کاخ خود را به قصد جنگل ترک می‌گوید.



لوح ۲۳. الفد نالاگیری، بودا، فیل دیوانه را رام می‌کند. در سمت چپ، نالاگیری در حال دیوانگی، در سمت راست، نالاگیری در برابر استاد به خاک می‌افتد.



لوح ۲۴. پد نیمه‌خدایان کاسه گدایی بودا را به آسمان می‌برند.

نقش برجسته به صورت مدالیون از امراوتی، قرن دوم - سوم میلادی.



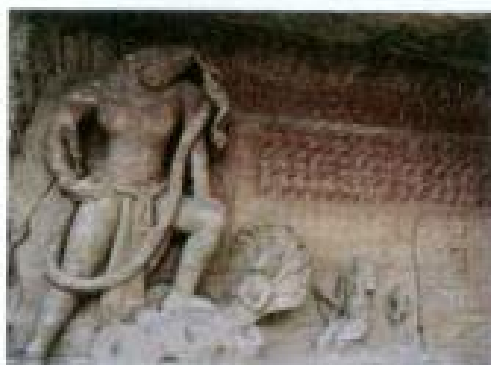
نوع ۳۴: خدا بودایی استایند سیکورا دوره گوبه
(گنولن، نور سوزا و همد، کلکتا)



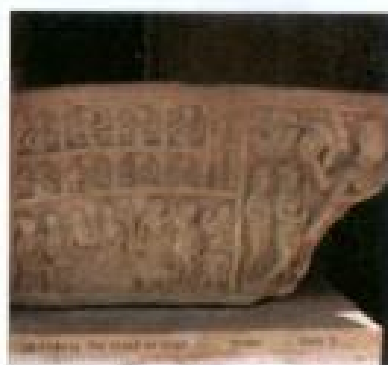
نوع ۳۴: الله بودایی استایند سیکورا دوره گوبه



لوح ۳۵. اقد سوریه، خدای خورشید، سرستون، پاویا، گوالیور



لوح ۳۵. ب. ویشنو به صورت یک گراز زمین را
از اقیانوس کیهانی نجات می‌دهد. کنده‌کاری
صخره‌ای، عظیم او دیگری، بهیلسا



لوح ۳۵. ب. دختر رقصنده و نوازندگان.
نخست‌سنگ، پاویا



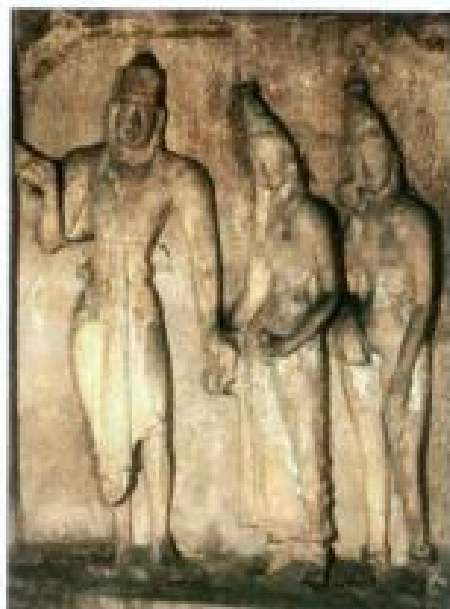
لوح ۳۶. بدنه مجسمه بودیستوه، سالچی، قرن نهم میلادی



لوح ۲۷. سر یک دختر، اوشکور، کشمیر، حدود قرن ششم میلادی



لوچ ۲۸. هیوط گنگ، پیکرتراشی بر بدنه کوه، خاخالایورام، قرن هفتم م.



لوح ۳۹. افسه مهندره، ویکرمه ورمن، شاه پلوه و دو ملکه، ماملپورام، قرن هفتم میلادی



لوح ۳۹. به دورگه نهیسه اهریمن، بوفالویی را نابود می‌کند، ماملپورام، قرن هفتم میلادی



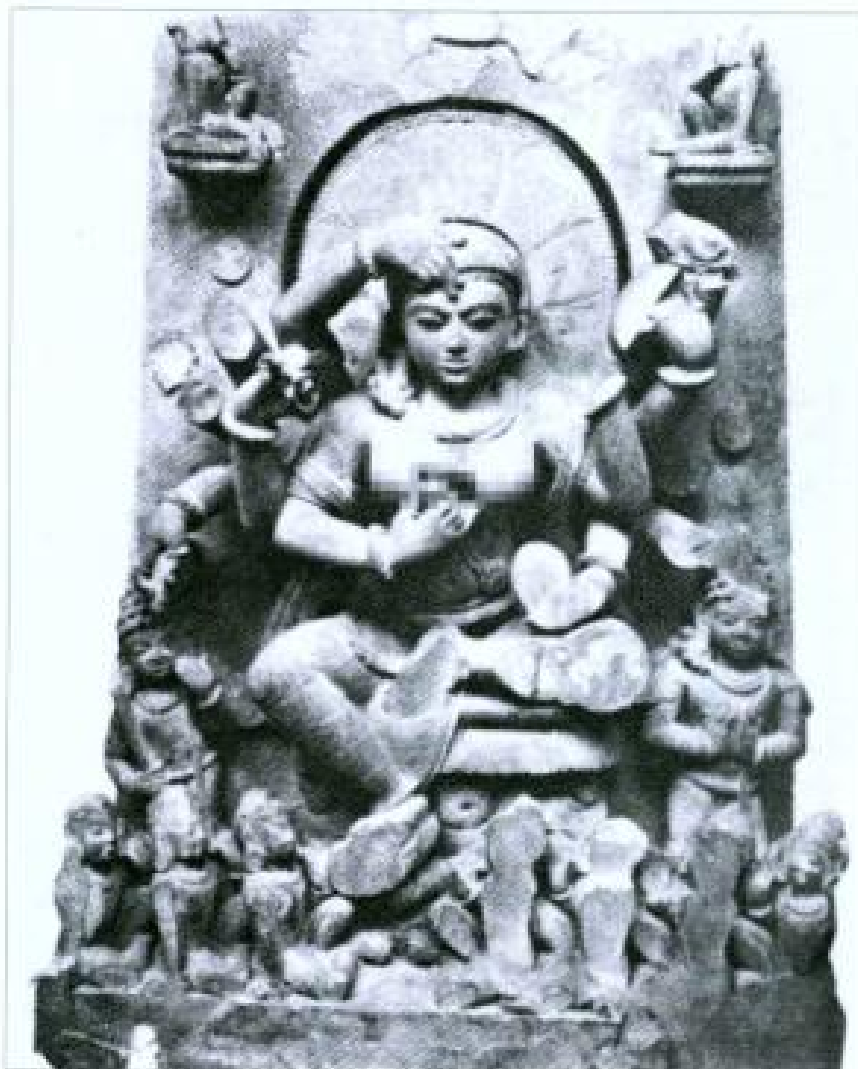
لوح ۴۰۰. پ. راونده اهریمن کوه گیلانه
را می‌ترساند، که شیوا و پاروه بر آن
می‌نشینند. الورا، قرن هشتم میلادی



لوح ۴۰۰. الف. دلمادگان، سبک پلوه.
ایسورومونیه، انورادهاپوره، سیلان، حدود
قرن هفتم میلادی



لوح ۴۰۰. پ. شیوا - تریمورتی، مجسمه عظیم الجثه صخره‌ای - جزیره القانا در نزدیکی
بمبئی، قرن هشتم - نهم میلادی



لوچ ۴۱، چندی، جهرای از دورگنا، شمال هند، قرون وسطا



لوچ ۹۲. ایسرس، کهاجوراهو. قرن دهم - یازدهم م.



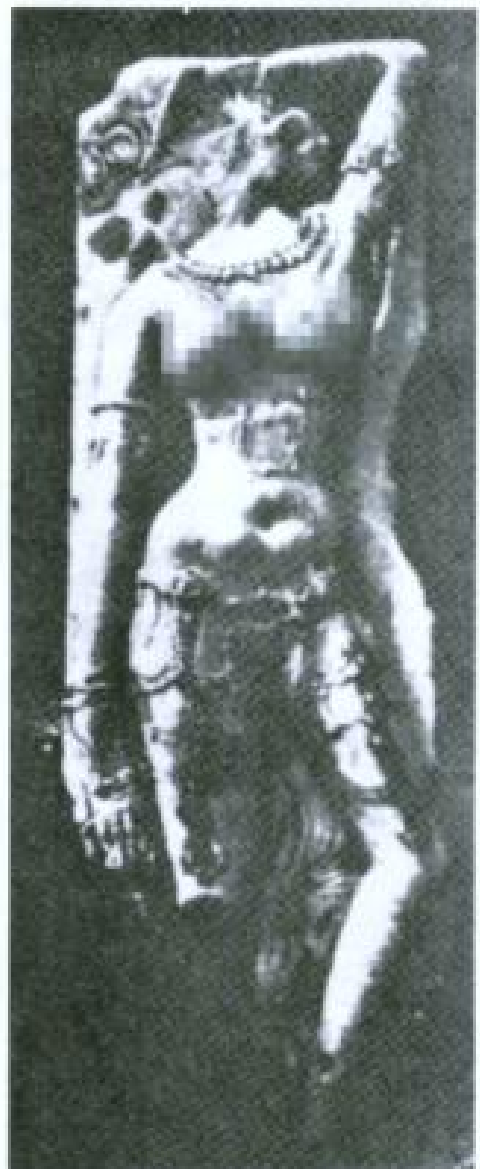
لوح ۲۲. ویشنو، کتھاجوراهو، قرن دهم - یازدهم میلادی



نوح ۴۴. زنی در حال نوشتن، گهاجوراهو، قرن دهم - یازدهم میلادی
(اکنون در موزه هند، کلکته)



لوح ۴۵. ب. برسوتی. چهار. سال ۱۰۳۴
میلادی



لوح ۴۵. الف. پیکر یک زن، نوکهای
قرن دهم م.



لوح ۹۶. بد شیر سنگ‌شیر لاشخور،
گجرات قرن یازدهم - دوازدهم میلادی



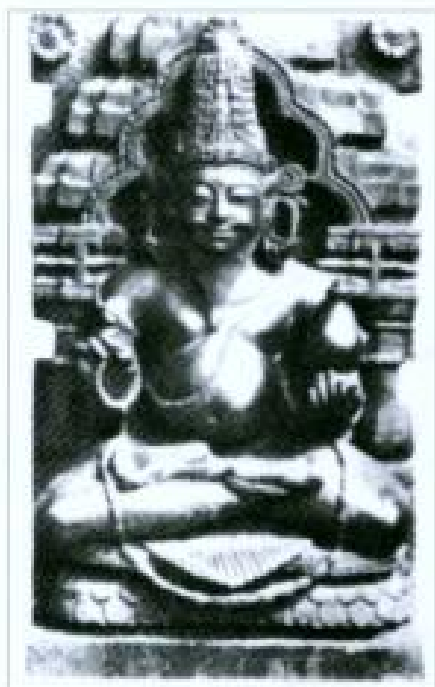
لوح ۹۷. الفد اسپر یا کنده کاری پیکره‌های،
از معبد جینا، مهسانا، پروجا
قرن یازدهم میلادی



لوح ۴۷. الف. نوازندگان، دهویی، نرودا، قرن دوازدهم میلادی



لوح ۴۷. ب. یادبود برای یک امیر، هوسفند
نرودا، ۱۲۹۸ میلادی



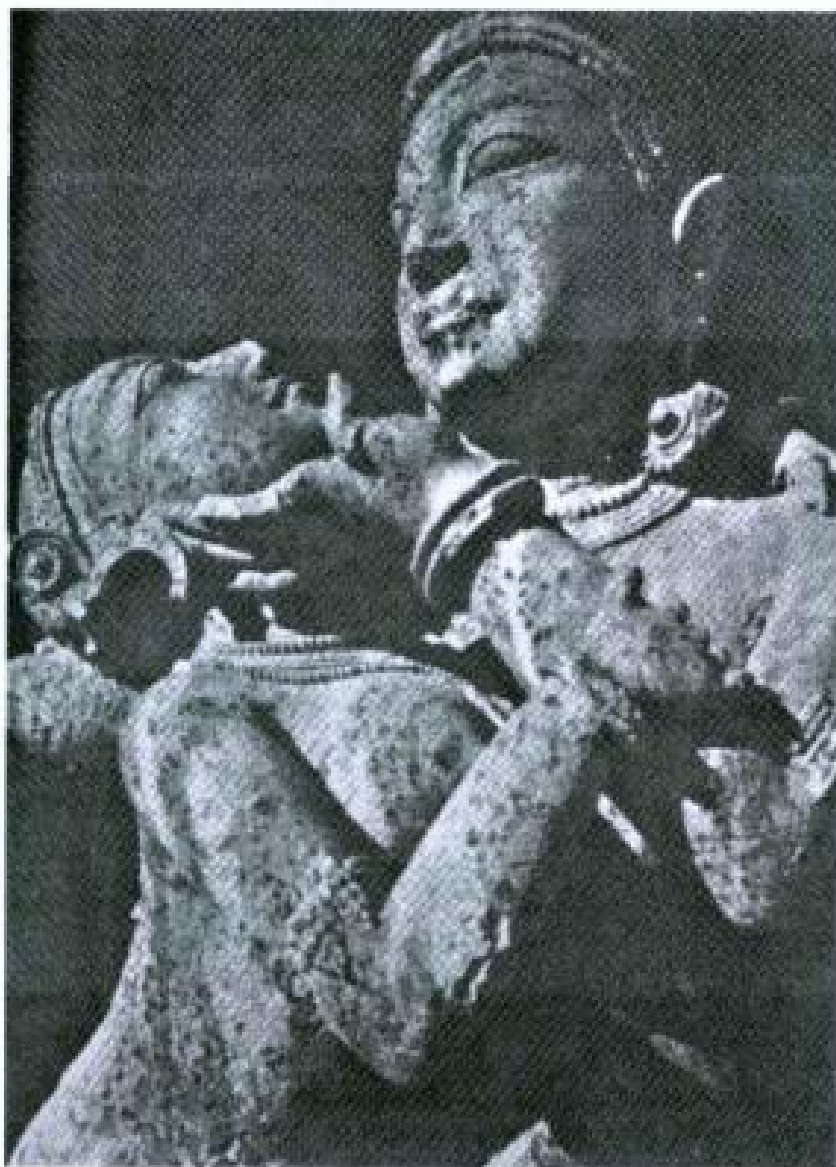
لوح ۴۸. ب. شیوا در رقص، اریسا،
قرن دوازدهم



لوح ۴۸. الهه برهمنی، خدای سیاره
مشتری، اریسا، قرن دوازدهم



لوح ۹۹. استیزه، یونان، قرن دوازدهم میلادی



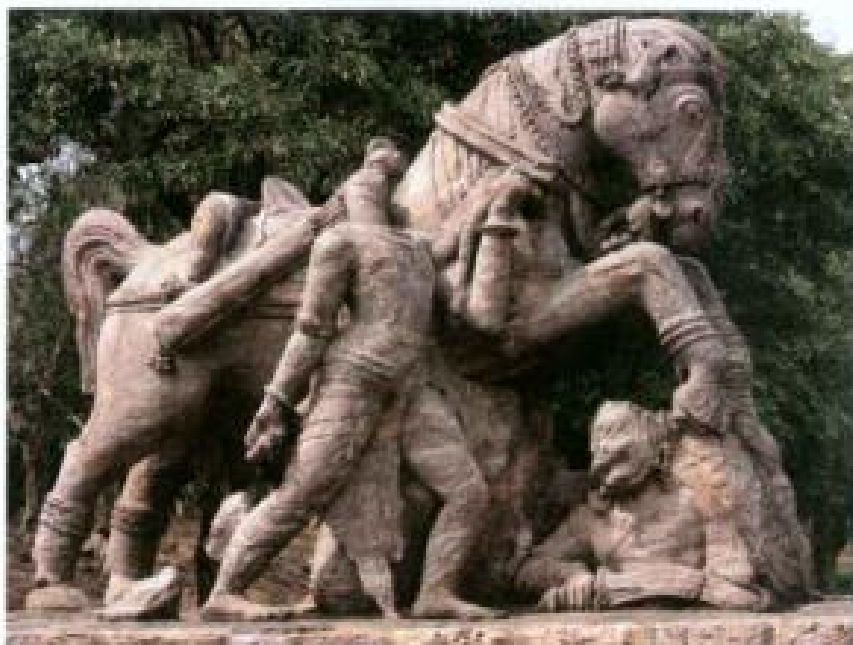
لوح ۵۰ عاشقان (میٹھونہ)، کنار گہ، اڑیسہ، قرن سیزدہم میلادی



لوح ۵۱، دختر نوازنده با سنج، گنارک، قرن سیزدهم میلادی



لوح ۵۲. فیل، گنارک، قرن سیزدهم میلادی



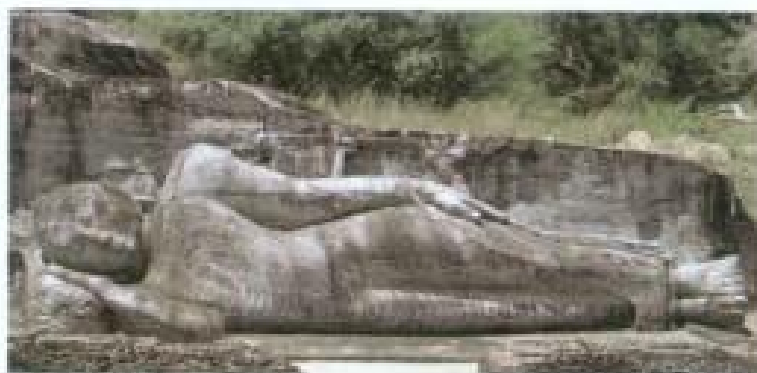
لوح ۵۴: اسب، اهریمنی را لگدکوب می‌کند، کنار گ، قرن سیزدهم میلادی



لوچ ۵۴. مجسمه سخره‌ای عظیم از جنیاست گومدشوز، سراونا، میسور، قرن ۵هـ میلادی



لوح ۵۵ الف: مردی سالخورده (احتمالاً شاه پراکرماسهوی اول) در حالی که دستنویسی از پوست خرما را حمل می‌کند، مجسمه کنده‌شده از صخره پولونترود، سیلان، قرن شوازه‌دهم میلادی



لوح ۵۵ ب: پری نیرومائی بودا، مجسمه عظیم کنده‌شده از صخره، پولونترود، سیلان، قرن شوازه‌دهم میلادی



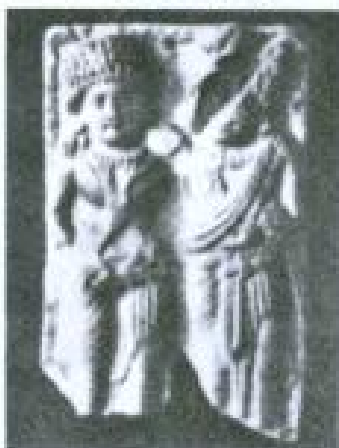
لوح ۵۶ طرف سنگی (مهراسم) مسیحیان گندورونی، کراالا، قرون وسطا



لوح ۵۷ ب و پ. جلوت‌های زمینی، اهن‌چهنرا
حدود قرن اول پیش از میلاد



لوح ۵۷ الف. زنی با پوشش سر تزیینی. پشنا،
سال ۲۰۰ پیش از میلاد



لوح ۵۷ ث. پاروتی، اهن‌چهنرا



لوح ۵۷ ج. شیوا، اهن‌چهنرا، دوره گویه



لوح ۵۸ مجسمه عظیم مغربی بودا، سلیمان گنج، بهار، دوره گوبه



لوح ۵۹ الف اولو گیشور، نالدا



لوح ۵۹ ب اولو گیشور - پدشانی،
کور کیهار، بهار



لوح ۵۹ ب گنشمه سه الهه مادر و کوبرا مفرغ پاله



نوح ۶۰ الالهه (نارۛ) مفرغ سيلان قرن‌های دهم - دوازدهم ميلادی



لوح ۶۱ شیوا در حال رقص (نتر راجه). مفرغ. چوله. حدود قرن یازدهم میلادی



نوح ۳۳. پد ششوا، خدای برودگان (پادشاهان)
مشرقی، چوکان، دوره آریستوکرات قرن چهاردهم - شانزدهم میلادی



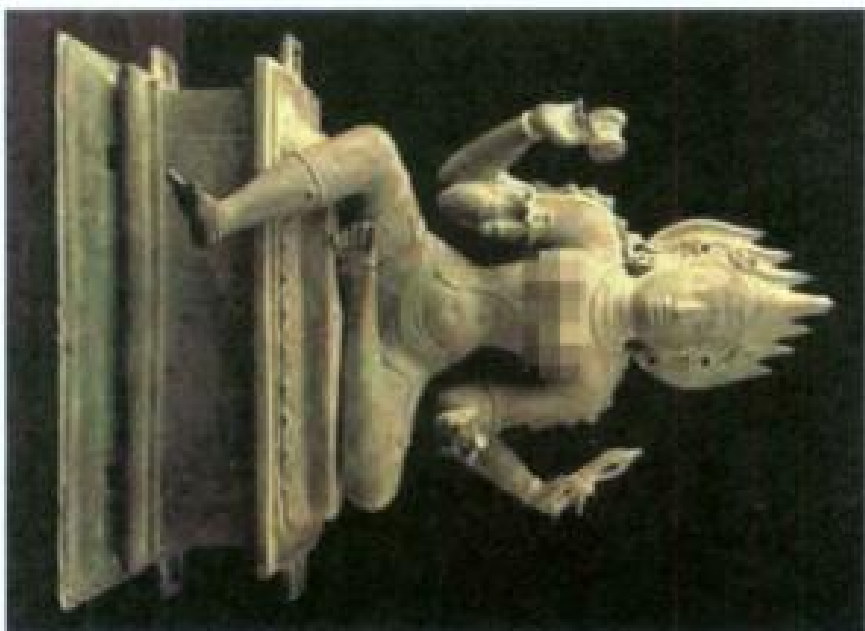
نوح ۳۴. سر ششوا در حال رقص، چوکان (نوح ۳۶)



لوح ۶۳ شیوا در مقام آموزگار دکشینامورتنی (مفرغ، چوله)



لوح ۹۶۳- باراوتی، با اوپا همسر شیوا، مغول، چوبه



لوح ۹۶۴- کالی، صورت جدیتر باراوتی، مغول، چوبه



لوح ۶۵. کالی در چهره یک ماده‌غول، مشغول نواختن است. مفرغ، جوله



لوچ ۶۶ سر اولوگیشور، اجننا (لوچ ۷۰)



لوح ۸۴ و سوره یونس: نقاشی در برزخ، اثر سید محمد علی



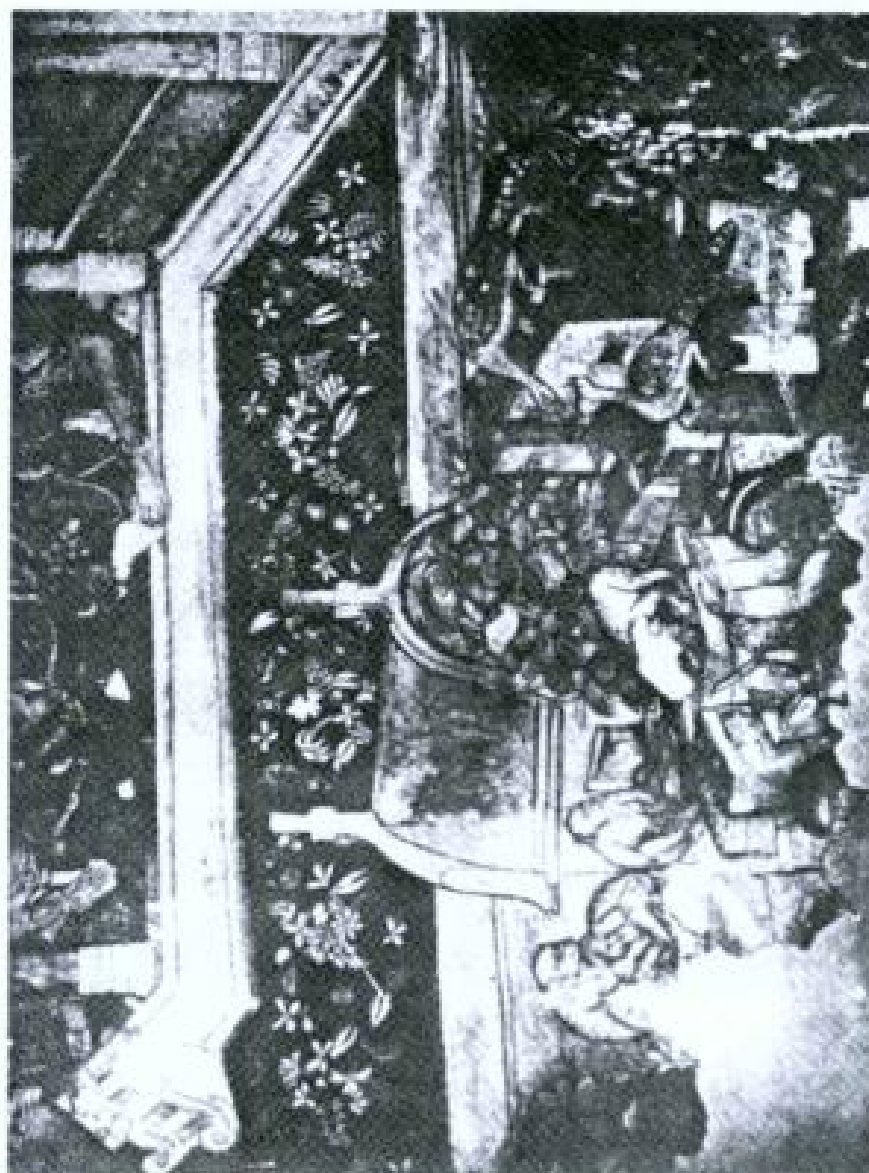
لوح ۶۸. بودا از زن و کودکي سلفه (نقري) مي گيرد، اجننا



لوح ۶۹ شاه کرشندهدورایه و دو ملکه او، مغرغ، به اندازه طبیعی،
جنوب هند، آچننا، قرن شانزدهم میلادی



لوچ ۷۰. اولوگینشورہ - پدمہ پائی. نقاشی دیواری، اجنٹا، دورہ گوتہ



لووح ۷۸: صحنه‌ای از روستا، نقاشی دیواری، اجننه، دوره گویته



لوح ۷۲. جنگ فیل‌ها، نقاشی دیواری، اجینتا، دوره گوبته



لوح ۷۳. الف. شاهزاده و شاهزاده‌خانم ایرانی. آجنتا



لوح ۷۳. ب. دو گاو نر در حال جنگ. آجنتا



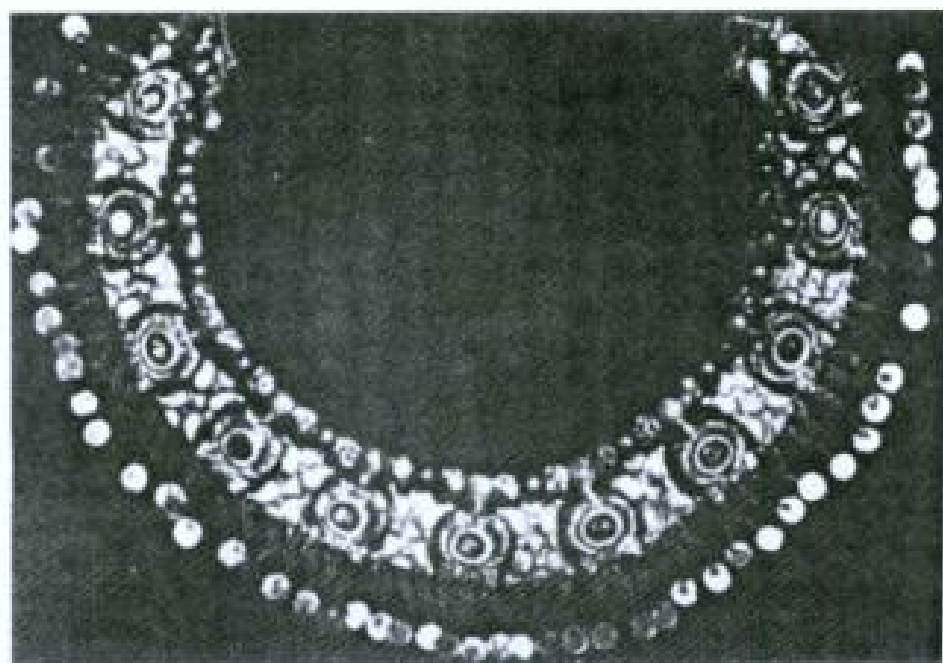
لوچ ۷۴. فیل و فیل‌سوار در حرکت، باغ، قرن هفتم



لوح ۷۵. نیمه‌خدایان بونده، بلبلان، افغانستان، قرن پنجم میلادی



لوح ۷۶ الف: جلد منقش نسخه برگ خرما، نهال، قرن سیزدهم میلادی



لوح ۷۶ ب: گردنبند زرین، سرکپه (کشیلا)، حدود قرن اول میلادی



لوح ۷۷، آنتیوس و ندیمه، بر کرا زمین گل می‌ریزند، نقاشی دیواری بر دیوار صخره‌ای
قلعه سیگنریه، سیلان، قرن پنجم میلادی



لوح ۷۸. ب. دمتریوس، با کلاه
فیل نشان، سکه سیمین، اوایل قرن
دوم پیش از میلاد



لوح ۷۸. الف. انودیمنوس، سکه
سیمین
پایان قرن سوم پیش از میلاد



لوح ۷۸. ت. گنیشکه، سکه زرین،
پشت سکه بودای ایستاده را نشان
می‌دهد. با گنیه یونانی $\Gamma\text{BO}\Delta\Delta\text{O}$
پایان قرن اول میلادی

لوح ۷۸. پ. مناندر، سکه سیمین،
دوزبان، قرن دوم پیش از میلاد



لوح ۷۸. ت. آنتیماخوس، با کلاه
مقدونی (کائوسیا)، سکه سیمین،
اوایل قرن دوم پیش از میلاد



سکه‌های باکتریا و شمال غرب هند





لوح ۷۹ الف. قیصر جنگی



لوح ۷۹ ب. الاله ابرانی

دیسک نقره‌ای یونانی - باکتریایی. قرن سوم - دوم پیش از میلاد



لوح ۸۰ الف جشن غروسی با میمون نوازنده



لوح ۸۰ ب. یونانی - باکتریایی، فنجان‌های نقره‌ای، قرن سوم تا دوم پیش از میلاد



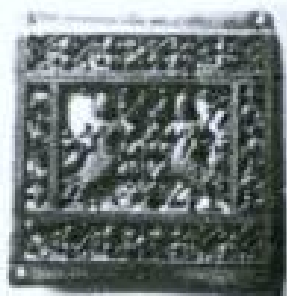
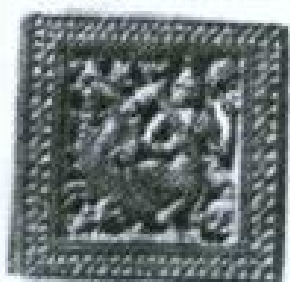
لوح ۸۱ الف. تابوت یا تمثالی بودایی. طلای نقش برجسته،
مرصع یا یاقوت، بهاران، افغانستان، حدود قرن دوم میلادی



لوح ۸۱ ب. لوحه عاج بگرام، افغانستان،
قرن دوم میلادی



لوح ۸۱ ب. تندیسک عاج از هند یافت‌شده
در هرکولانوم، قرن اول میلادی



لوح ۸۲. شامه‌ها از جنس عاج، سیلان و جنوب هند، حدود قرن هفدهم



کتاب شناسی و ارجاعات

The following standard abbreviations are used:

AI	<i>Ancient India</i> (the Journal of the Archæological Department). Delhi.
AL	<i>Art and Letters</i> (Journal of the Royal India, Pākistān and Ceylon Society). London.
ARSIE	<i>Annual Reports of South Indian Epigraphy.</i> Delhī.
ASIAR	<i>Archæological Survey of India Annual Reports.</i> Delhī.
AV	<i>Atharva Veda.</i>
BhG	<i>Bhagavad Gītā.</i>
Br.	<i>Brāhmaṇa.</i>
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies.</i> London.
CHI	<i>Cambridge History of India</i> , 6 vols. (vol. ii not yet published). Cambridge, 1922—
CII	<i>Corpus Inscriptionum Indicarum</i> , 3 vols. London, 1888—1929.
DN	<i>Dīgha Nikāya</i> of the Pāli Canon.
ed.	Edited by, edition.
EI	<i>Epigraphia Indica.</i> Calcutta and Delhī.
IA	<i>Indian Antiquary.</i> Calcutta.
IC	<i>Indian Culture.</i> Calcutta.
IHQ	<i>Indian Historical Quarterly.</i> Calcutta.
J	<i>Jātaka.</i>
JA	<i>Journal Asiatique.</i> Paris.
JAHS	<i>Journal of the Āndhra Historical Research Society.</i> Rājamundry.
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society.</i> Baltimore.
JIH	<i>Journal of Indian History.</i> Trivandrum.
JNSI	<i>Journal of the Numismatic Society of India.</i> Calcutta.
JRAI	<i>Journal of the Royal Anthropological Institute.</i> London.
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society.</i> London.
Mbh.	<i>Mahābhārata</i> (Poona edition unless otherwise stated).
P.E.	Pillar Edict of Aśoka.
PHAI	<i>Political History of Ancient India</i> , H. C. Raychaudhuri. 6th ed. Calcutta, 1953.

- R.E. Rock Edict of Aśoka.
 RV *Rg Veda*.
 SBE *Sacred Books of the East*, 50 vols. Ed. F. Max Müller, Oxford, 1879–1900.
 tr. Translated by, translation.
 Up. *Upaniṣad*.
 ZDMG *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. Berlin.

فصل اول: مقدمه

کتاب‌شناسی

Geography, etc.

- L. DUDLEY STAMP. *Asia*. 8th ed., London, 1950.
 SIR H. MACKINDER. *CHI* i, ch. i.
 SIR A. CUNNINGHAM, ed. S. Majumdar. *The Ancient Geography of India*. Calcutta, 1924.
 B. S. GUHA. *Outline of the Racial History of India*. Calcutta, 1937.

The Discovery of Ancient India

- A. J. ARBERRY. *Asiatic Jones*. London, 1946.
 SIR J. CUMMING and others. *Revealing India's Past*. London, 1939.
 R. SCHWAB. *La Renaissance Orientale*. Paris, 1950.

General Works on Ancient Indian Culture

- G. T. GARRATT and others. *The Legacy of India*. Oxford, 1937.
 P. MASSON-OURSSEL and others. *Ancient India and Indian Civilization*. London, 1934.
 A. A. MACDONELL. *India's Past*. Oxford, 1927.
 L. D. BARNETT. *Antiquities of India*. London, 1913.
 R. C. MAJUMDAR. *Ancient India*. Banāras, 1952.
 — and others. *History and Culture of the Indian People*, vol. i, *The Vedic Age*. London, 1950; vol. ii, *The Age of Imperial Unity*. Bombay, 1951. 8 vols. to follow.
 L. RENOU. *La Civilisation de l'Inde Ancienne*. Paris, 1950.
 — and others. *L'Inde Classique*, vol. i. Paris, 1947. 2 vols. to follow.

فصل دوم: دوره پیش از تاریخ

کتاب‌شناسی

General Works

- S. PIGGOTT. *Prehistoric India*. Harmondsworth, 1950.
 E. MACKAY. *Early Indus Civilizations*. 2nd ed., London, 1948.

- N. P. CHAKRAVARTI and others. *Archæology in India*. Delhi, 1950.
 SIR R. E. MORTIMER WHEELER. *The Indus Civilization* (Supplement to *CHI*). Cambridge, 1953.
 V. GORDON CHILDE. *New Light on the Most Ancient East*. 4th ed., London, 1952.
 ——— *The Aryans*. London, 1926.
 L. DE LA VALLÉE POUSSIN. *Indo-Européens et Indo-Iraniens*. 2nd ed., Paris, 1936.
 A. A. MACDONELL and A. B. KEITH. *A Vedic Index*. 2 vols., London, 1912.

Chief Archæological Reports

- SIR J. MARSHALL and others. *Mohenjo Daro and the Indus Civilization*. 3 vols., London, 1931.
 E. MACKAY and others. *Further Excavations at Mohenjo Daro*. Delhi, 1938.
 ——— *Chanhü Daro Excavations*. New Haven, Conn., 1943.
 M. S. VATS and others. *Excavations at Harappā*. 2 vols., Delhi, 1940.
 SIR R. E. M. WHEELER. *Harappā*, 1946 . . . *AI*, 3, 1947, p. 58 ff.

Sources

For translations of Vedic literature see Bibliography to Chapter VII, p. 529.

ارجاعات

No.		Page
1.	D. H. Gordon. <i>The Early Use of Metals in India and Pākistān</i> . <i>JRAI</i> , lxxx, pp. 55 ff.	11
2.	<i>Prehistoric India</i> . p. 155	16
3.	G. de Hevesy. <i>Bulletin de la Société Préhistorique Française</i> . 7-8, 1933	20
4.	F. O. Schrader, <i>ZDMG</i> . 1934, pp. 185 ff.	23
5.	W. Koppers. <i>Geographica Helvetica</i> . 1946, vol. ii, pp. 165 ff.	"
6.	C. von Fürer Haimendorf. <i>Illustrated London News</i> . 1.7.1950, pp. 24 ff.	25
7.	M. A. Murray. <i>The Splendour that was Egypt</i> . London, 1949, p. 318	26
8.	<i>RV</i> . viii, 46, 32	32
9.	<i>RV</i> . x, 97, 6	33
10.	<i>Job</i> , 39, 19-25	36
11.	<i>RV</i> . iv, 38, 5-6	"
12.	Gordon (n.1 above). p. 67	37
13.	B. B. Lal. <i>Illustrated London News</i> . 4.10.1952, pp. 551 ff.	38
14.	<i>PHAI</i> . pp. 27 ff.	39
15.	<i>Śatapatha Br.</i> , i, 4, 1	40

فصل سوم: تاریخ

کتاب شناسی

General Histories of India

R. C. MAJUMDĀR and others. *Advanced History of India*. 2nd ed., London, 1950.

W. H. MORELAND and A. C. CHATTERJI. *A Short History of India*. London, 1936.

H. G. RAWLINSON. *India, a Short Cultural History*. London, 1937.

VARIOUS AUTHORS. *The Cambridge History of India*. 6 vols. (vol. ii not yet published). Cambridge, 1922- .

R. C. MAJUMDĀR and others. *History and Culture of the Indian People* (see p. 517).

Histories of Pre-Muslim India

H. C. RAYCHAUDHURĪ. *Political History of Ancient India*. 6th ed., Calcutta, 1953.

E. J. RAPSON. *Ancient India*. Cambridge, 1916.

V. A. SMITH. *Early History of India*. 4th ed., Oxford, 1924.

K. A. NĪLAKANTA SĀSTRĪ. *History of India*. Part i. Madras, 1950.

L. DE LA VALLÉE POUSSIN. *L'Inde aux Temps des Mauryas . . .* Paris, 1930.

— *Dynasties et Histoire de l'Inde . . .* Paris, 1935.

Specialized Textbooks

T. W. RHYS DAVIDS. *Buddhist India*. London, 1903.

V. A. SMITH. *Aśoka*. 3rd ed., Oxford, 1920.

K. A. NĪLAKANTA SĀSTRĪ and others. *The Age of the Nandas and Mauryas*. Banāras, 1952.

SIR W. W. TARN. *The Greeks in Bactria and India*, 2nd ed., Cambridge, 1951.

SIR J. MARSHALL and others. *Taxila*. 3 vols., Cambridge, 1951.

J. E. VAN LOHUIZEN DE LEEUW. *The "Scythian" Period . . .* Leiden, 1949.

R. GHIRSHMAN. *Bégram, Recherches Archéologiques et Historiques sur les Kouchans*. Cairo, 1946.

R. C. MAJUMDĀR and others. *The Gupta-Vākāṭaka Age*. Lahore, 1946.

— *History of Bengal*. vol. i. Dacca, 1943.

R. K. MOOKERJĪ. *The Gupta Empire*. Bombay, 1947.

— *Harsha*. London, 1926.

R. S. TRIPATHĪ. *History of Kanauj*. Benares, 1937.

H. C. RAY. *Dynastic History of Northern India*. 2 vols., Calcutta, 1931-36.

P. T. S. IYENGAR. *History of the Tamils to 600 A.D.* Madras, 1929.

K. N. SIVARĀJA PILLAI. *Chronology of the Early Tamils*. Madras, 1932.

R. GOPĀLAN. *History of the Pallavas of Kānchī*. Madras, 1928.

K. A. NĪLAKANTA SĀSTRĪ. *The Colas*. 2 vols. in 3, Madras, 1935-37.

R. SEWELL. *A Forgotten Empire (Vijayanagar)*. London, 1900.

- B. A. SALETORÉ. *Social and Political Life in the Vijayanagar Empire*. 2 vols., Madras, 1934.
 G. C. MENDIS. *The Early History of Ceylon*. 9th impression, Calcutta, 1948.
 H. W. CODRINGTON. *A Short History of Ceylon*. Revised ed., London, 1939.
 H. PARKER. *Ancient Ceylon*. London, 1909.

Sources—(a) Inscriptions

Corpus Inscriptionum Indicarum

- E. HULTZSCH (ed.). I. *Inscriptions of Asoka*. London, 1925.
 S. KONOW (ed.). II. *Kharoṣṭhī Inscriptions*. London, 1929.
 J. F. FLEET (ed.). III. *Inscriptions of the Early Gupta Kings*. London, 1888.
 VARIOUS EDITORS. *Epigraphia Indica*. 27 vols., Calcutta and Delhi, 1892–(in progress).
 L. RICE (ed.). *Epigraphia Carnatica*. 12 vols., Bangalore, 1886–1904.
 VARIOUS EDITORS. *South Indian Inscriptions*. 13 vols. Madras, 1890–(in progress).
 ———. *Annual Report of South Indian Epigraphy*. Madras, 1888–1953, now replaced by: *Annual Report of Indian Epigraphy*. 2 vols., New Delhi, 1952– (in progress).
 D. DE Z. WICKREMASINGHE and S. PARANAVITĀNA (ed.). *Epigraphia Zeylanica*. 4 vols., London, 1904–43.
 J. BLOCH. *Les Inscriptions d'Asoka*. Paris, 1950.
 D. C. SIRCĀR. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. vol. i. Calcutta, 1942.

(b) Literary Sources

- F. E. PARGITER. *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*. London, 1931.
 J. PRZYLUŚKI (tr.). *La Légende de l'Empereur Açoka*. . . . Paris, 1923.
 SIR M. A. STEIN (tr.). *Kaṭhaṇa's Chronicle of the Kings of Kaśmīr*. 2 vols. Westminster, 1900.
 E. B. COWELL and F. W. THOMAS (tr.). *The Harṣacarita of Bāṇa*. London, 1897.
 W. GEIGER (tr.). *Mahāvamsa*. 2nd impression with addendum by G. C. Mendis, Colombo, 1950.
 ——— (tr.). *Cūlavamsa*. 2 vols., London, 1929–30.

(c) Classical References to India

- J. W. MCCRINDLE (tr.). *The Invasion of India by Alexander the Great*. . . . 2nd ed., Westminster, 1896.
 ———. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*. Calcutta, 1877.
 ———. *Ancient India as Described in Classical Literature*. Westminster, 1901.
 ———. *Ancient India as Described by Ptolemy*. 2nd ed., ed. S. N. Majumdar, Calcutta, 1927.

W. H. SCHOFF (tr.). *The Periplus of the Erythrean Sea*. London, 1912.

(d) *Chinese Travellers*

S. BEAL (tr.). *Si Yu Ki. Buddhist Records of the Western World*. 2 vols., London, 1883.

— *Life of Hiuen-Tsiang by the Shamans Hwui Li and Yen Tsung*. 2nd ed., London, 1911.

T. WATERS. *On Tuan Chwang's Travels in India*. 2 vols., London, 1904-05.

ارجاعات

No.	Page
1. De la Vallée Poussin, <i>L'Inde aux Temps des Mauryas</i> , pp. 58-9	51
2. 13th R. E., Bloch, <i>Les Inscriptions d'Asoka</i> , p. 125. Professor Bloch's translation of <i>na ca haṃśeyasu</i> as "et cessent de tuer" is incorrect. The verb is certainly passive.	54
3. 4th R. E., Bloch, p. 93, de la Vallée Poussin pp. 109ff.	55
4. <i>PHAI</i> , pp. 354ff.	56
5. Przyluski, <i>La Légende de l'Empereur Açoka</i> , pp. 296ff.	"
6. H. Kern, quoted de la Vallée Poussin, p. 115	57
7. <i>EI</i> , xx, p. 57	58
8. van Lohuizen de Leeuw, <i>the "Scythian" Period</i> . pp. 352ff.	60
9. <i>Pattuppāṭṭu, Maduraikkāṇji</i> . Ed. U. V. Sāminātha Aiyar, Madras, 1918, p. 212	62
10. P. L. Gupta, A. S. Altekar and A. K. Narain, <i>JNSI</i> . xii, pt. ii, 1950	65
11. R. Ghirshman, <i>Les Chionites-Hephthalites</i> . Cairo, 1948. Especially ch. v.	66
12. Tr. R. Sewell, <i>A Forgotten Empire</i> , p. 247	76

فصل چہارم: دولت

کتاب شناسی

Monographs and Textbooks

A. S. ALTEKAR. *State and Government in Ancient India*. Banāras, 1949.

BENI PRASĀD. *The State in Ancient India*. Allahābād. 1928.

— *Theory of Government in Ancient India*. Allahābād, 1927.

K. V. R. AIYANGAR. *Rājadharmā*. Adyar, 1941.

J. J. ANJARIĀ. *The Nature and Grounds of Political Obligation in the Hindu State*. London, 1935.

R. C. MAJUMDĀR. *Corporate Life in Ancient India*. 2nd ed., Poona, 1922.

A. S. ALTEKAR. *Village Communities in Western India*. Oxford, 1929.

- U. N. GHOSHĀL. *Contributions to the History of the Hindu Revenue System*. Calcutta, 1929.
 ——— *The Agrarian System in Ancient India*. Calcutta, 1930.
 ——— *History of Hindu Political Theories*. 2nd ed., Oxford, 1927.
 ——— *History of Hindu Public Life*. Calcutta, 1945.
 B. C. LAW. *Some Kshatriya Tribes of Ancient India*. Calcutta, 1924.
 ——— *Ancient Mid-Indian Kshatriya Tribes*. Calcutta, 1924.
 ——— *Tribes in Ancient India*. Poona, 1943.
 N. N. LAW. *Aspects of Ancient Indian Policy*. Oxford, 1921.
 ——— *Inter-state Relations in Ancient India*. Calcutta, 1920.
 P. V. KĀNE. *History of Dharmasāstra*. 5 vols., Poona, 1930 in progress.
 J. JOLLY. *Hindu Law and Custom*, tr. B. K. Ghosh. Calcutta, 1928.
 (Original title *Recht und Sitte*. . . . Strassburg, 1896.)
 N. C. SEN-GUPTA. *Evolution of Ancient Indian Law*. Calcutta, 1953.
 V. R. R. DIKSHITAR. *War in Ancient India*. 2nd ed., Madras, 1948.
 G. T. DATE. *The Art of War in Ancient India*. London, 1929.
 B. BRELOER. *Kauṭilya Studien*. 3 vols., Bonn, 1927–34.

Sources

- R. SHĀMASASTRY (tr.). *Kauṭilya's Arthasāstra*. 3rd. ed., Mysore, 1929.
 J. J. MEYER (tr.). *Das altindische Buch von Welt und Staatsleben*. Hanover, 1925.
 B. K. SARKĀR (tr.). *Śukra Nītisāra*. 2nd ed., Allahābād, 1923.
 G. BÜHLER (tr.). *The Laws of Manu*. SBE xxv, Oxford, 1886.
 ——— *Sacred Laws of the Āryas*. (The Dharmasūtras of Āpastamba, Gautama, Vasiṣṭha and Baudhāyana.) SBE ii, xiv. Oxford, 1879–82.
 J. JOLLY (tr.). *The Institutes of Vishnu*. SBE vii, Oxford, 1880.
 ——— *The Minor Law-books* (Nārada and Bṛhaspati). SBE xxxiii, Oxford, 1889.

ارجاعات

No.	Page
1. <i>Manu</i> , viii, 271	80
2. <i>Aitareya Br.</i> , i, 14	81
3. <i>Taittirīya Up.</i> , i, 5	"
4. <i>Śatapatha Br.</i> , v, 4, 3, 4	"
5. <i>Ibid.</i> , v, 2, 1, 24	"
6. <i>Ibid.</i> , v, 2, 2, 15	"
7. <i>DN</i> vol. iii, pp. 92–3. Cf., <i>Mahāvastu</i> , i, 347–8	82
8. Benī Prasād, <i>Theory of Government in Ancient India</i> , pp. 220ff.	"
9. <i>Arthasāstra</i> , i, 13	83
10. <i>Ibid.</i> , x, 3	"
11. <i>Ibid.</i> , xiii, 1	"
12. <i>Manu</i> , vii, 3–5, 8	85
13. K. A. N. Sāstri, <i>The Coṣas</i> , vol. ii, p. 220.	"

No.	Page
14. <i>Rāmāyaṇa</i> , ii, 57	86
15. <i>Mbh.</i> , xii, 67	"
16. <i>Ibid.</i> , xii, 59, 14	"
17. <i>Bāṇa, Kādambarī</i> (tr. C. M. Ridding, London, 1896, p. 82)	87
18. <i>Mbh.</i> (Kumbakonam ed.), xiii, 96, 34-5	"
19. <i>ARSIE</i> , no. 387 of 1904	88
20. <i>Mbh.</i> , xii, 57, 41	"
21. <i>Arthaśāstra</i> , i, 16	89
22. <i>Ibid.</i> , i, 17	92
23. <i>Ibid.</i>	"
24. <i>EI</i> , ii, no. 27, p. 343 ff.	96
25. <i>Arthaśāstra</i> , xi, 1	97
26. <i>CII</i> , iii, p. 252	98
27. <i>EI</i> , xxvii, p. 265	"
28. <i>Arthaśāstra</i> , i, 7	"
29. <i>Tājñavalkya</i> , i, 312	100
30. <i>Arthaśāstra</i> , ii, 9	102
31. <i>Ibid.</i> , v, 3	"
32. <i>Ibid.</i> , ii, 24	"
33. <i>EI</i> , xv, pp. 130 ff.	"
34. <i>CII</i> , iii, pp. 58 ff.	104
35. <i>Śukra</i> , ii, 172 (tr. Sarkār, ii, 343)	105
36. <i>Tājñavalkya</i> , ii, 30	"
37. <i>Manu</i> , viii, 39	110
38. to <i>Arthaśāstra</i> , ii, 24	"
39. Śabarāsvāmin to <i>Pūrvamīmāṃsā Sūtras</i> , vi, 7, 3	"
40. <i>Vyavahāramayūkha, Svātvaogama</i> , quoted Altekar, <i>State and Government</i> , p. 200, n. 4.	"
41. The conclusion of Dr. U. N. Ghoshāl (<i>The Beginnings of Indian Historiography and Other Essays</i> . Calcutta, 1944, p. 166)	"
42. <i>Śukra</i> , i, 316-17 (tr. Sarkār, i, 631-5; Sarkār's interpretation differs from ours and would allow half the annual income to the treasury). Cf., <i>Śukra</i> , iv, 3, 27 f.	111
43. <i>Arthaśāstra</i> , lv, 1. <i>Nārada</i> , i, 10	114
44. <i>Manu</i> , vii, 39	"
45. Kāne, <i>History of Dharmaśāstra</i> , vol. iii, pp. 288 ff.	117
46. Przyluski, <i>La Légende de l'Empereur Açoka</i> , pp. 120 ff.	118
47. <i>Mbh.</i> , xii, 259	119
48. 4th P.E., Bloch, p. 164	120
49. <i>Dhammapada</i> , 201	123
50. <i>Mbh.</i> , xii, 97, 1-2	124
51. <i>Arthaśāstra</i> , vii, 1	125
52. <i>Ibid.</i> , xii, 1	"
53. <i>Ibid.</i> , vi, 2	127
54. <i>Śukra</i> , ii, 138-40 (tr. Sarkār, ii, 276-80)	128
55. <i>Kāmandaka</i> , xiii, 69; cf., xvi, 29	135

فصل پنجم: جامعه

کتاب‌شناسی

Monographs and Textbooks

- P. V. KĀNE. *History of Dharmasāstra* (p. 522 above).
 J. JOLLY. *Hindu Law and Custom* (p. 522 above).
 ———. *History of the Hindu Law of Partition* . . . Calcutta, 1885.
 E. SENART, tr. Sir E. Denison Ross, *Caste in India*. London, 1930.
 (Original ed., *Les Castes dans l'Inde*. Paris, 1896.)
 J. H. HUTTON. *Caste in India*. Cambridge, 1946.
 J. BROUGH. *The Early Brāhmanical System of Gotra and Pravara*. Cambridge, 1953.
 K. M. KAPĀDĪĀ. *Hindu Kinship*. Bombay, 1947.
 R. K. MOOKERJĪ. *Ancient Indian Education*. London, 1947.
 J. J. MEYER. *Sexual Life in Ancient India*. 2nd ed., London, 1952.
 (Original ed., *Das Weib im altindischen Epos*. Leipzig, 1915.)
 A. S. ALTEKAR. *The Position of Women in Hindu Civilization*. Banāras, 1938.
 R. FICK, tr. S. K. Maitra, *Social Organization in North East India in Buddha's Time*. Calcutta, 1920. (Original ed., *Die soziale Gliederung*. . . . Kiel, 1897.)
 P. H. VALAVALKAR. *Hindu Social Institutions*. 2nd ed., Barodā, 1942.
 B. K. GHOSH. *The Hindu Ideal of Life*. Calcutta, 1947.

Sources

- See Bibliography to Chapter IV, p. 522 above.
 K. R. IYENGAR (tr.). *The Kāmasūtra*. Lahore, 1921

ارجاعات

No.	Page
1. <i>Manu</i> , i, 88ff.	138
2. <i>Ibid.</i> , x, 97	"
3. <i>Ibid.</i> , ix, 317	"
4. <i>Ibid.</i> , x, 107	140
5. <i>Ibid.</i> , iv, 192; ix, 319	"
6. <i>RV</i> , vii, 103	"
7. <i>Chāndogya Up.</i> , i, 12	141
8. <i>Aitareya Br.</i> , vii, 29	"
9. <i>Manu</i> , x, 44	142
10. <i>Ibid.</i> , ix, 326ff.	"
11. <i>Arthasāstra</i> , iii, 13	143
12. <i>Manu</i> , x, 41	"
13. <i>Ibid.</i> , x, 129	144
14. <i>Ibid.</i> , xi, 132	"

No.	Page
15. <i>Arthasāstra</i> , ii, 1.	144
16. <i>BhG</i> , ix, 36	"
17. <i>Manu</i> , x, 39	145
18. <i>Parāśara</i> , i, 4, 11	147
19. <i>CII</i> , iii, pp. 46 ff.	149
20. <i>Mbh.</i> , iii, 256, 11	152
21. <i>Āpastamba</i> , ii, 4, 9, 11	"
22. <i>Manu</i> , viii, 299 f.	"
23. <i>Atharva Veda</i> , v, 21, 3	153
24. <i>Baudhāyana Śrauta Sūtra</i> , <i>Pravarādhya</i> , 54	155
25. Jolly, <i>Hindu Law of Partition</i> . . . , p. 81. <i>Vasiṣṭha</i> , xv, 2; xvii, 31 f. <i>Gautama</i> , xxviii, 33	157
26. E.g. <i>Āpastamba</i> , ii, 6, 13, 10	"
27. <i>Yājñavalkya</i> , ii, 135	158
28. <i>Manu</i> , viii, 416	"
29. <i>Śakuntalā</i> , vii, 17	161
30. <i>RV</i> , iii, 62, 10	162
31. <i>Manu</i> , ii, 140 f.	164
32. <i>Baudhāyana</i> , iv, 1, 12	166
33. <i>Manu</i> , ix, 94	"
34. <i>Suśruta Saṃhitā</i> , iii, 10, 54 f.	"
35. <i>Kāmasūtra</i> , iii, 2	172
36. <i>Manu</i> , viii, 371	"
37. <i>Arthasāstra</i> , iii, 3	173
38. <i>Ibid.</i> , iii, 4	"
39. <i>Āpastamba</i> , ii, 5, 11 f.	"
40. <i>Nārada</i> , i, 190	"
41. <i>Arthasāstra</i> , iii, 2	"
42. <i>Mbh.</i> (Bombay ed.), ii, 68, 81 ff. The Poona ed. (ii. 61, 73 ff.) rejects the fifth and sixth lines of our translation	174
43. <i>Bṛhaspati</i> , quoted <i>Smṛticandrikā</i> , i, 10. Ed. Aiyangar, Barodā, 1941, p. 495	"
44. <i>Manu</i> , vi, 23,	175
45. <i>Ibid.</i> , vi, 45 ff.	176
46. <i>Bṛhadāraṇyaka Up.</i> , iii, 6; iii, 8	178
47. <i>Puṛanāṅgura</i> , 66	"
48. <i>Arthasāstra</i> , ii, 23	180
49. <i>Manu</i> , v, 147 ff.	181
50. <i>Bhojaprabandha</i> (ed. Vidyāsāgara, p. 90)	"
51. <i>Mbh.</i> (Bombay ed.), i, 74, 40 ff. The verses are somewhat re- arranged in the Poona ed. (i., 68, 40 ff.)	182
52. <i>Mbh.</i> , v, 30, 6	"
53. <i>Kāmasūtra</i> , i, 3	184
54. <i>Arthasāstra</i> , ii, 27	"
55. <i>ASIAR</i> , 1903-04, p. 122	185
56. <i>EI</i> , xiii, 36	"

No.	Page
57. <i>Gautama</i> , xxii, 27	186
58. <i>Nārada</i> , xii, 97; <i>Parāśara</i> , iv, 30; <i>Agni Purāṇa</i> , cliv, 51	"
59. <i>Manu</i> , v, 162	"
60. <i>RV</i> , x, 18, 8	187
61. <i>CII</i> , iii, p. 92	188

فصل ششم: زندگی روزمره

کتاب‌شناسی

- PRĀN NĀTH. *A Study in the Economic Condition of Ancient India*. London, 1929.
- A. BOSE. *Social and Rural Economy of Northern India* . . . 2 vols., Calcutta, 1942-45.
- A. APPĀDORAI. *Economic Conditions in South India*. 2 vols., Madras, 1936.
- B. A. SALETORÉ. *The Wild Tribes in Indian History*. Lahore, 1935.
- B. B. LĀL. *Śiṣupālgarh*, 1948. *AI*, v, 1949, pp. 62 ff.
- R. N. SALETORÉ. *Life in the Gupta Age*. Bombay, 1943.
- H. LÜDERS. *Das Würfelspiel im alten Indien*. Berlin, 1907.
- G. S. GHURYE. *Indian Costume*. Bombay, 1951.
- H. G. RAWLINSON. *Intercourse between India and the Western World*. Cambridge, 1916.
- E. H. WARMINGTON. *Commerce between the Roman Empire and India*. Cambridge, 1928.
- J. KENNEDY. *Early Commerce of Babylon and India*. *JRAS*, 1898, pp. 241 ff.
- R. K. MOOKERJĪ. *History of Indian Shipping* . . . London, 1912.
- A. L. BASHAM. *Notes on Seafaring in Ancient India*. *AL*, xxiii, pp. 60 ff., 1949.
- SIR W. W. TARN. *The Greeks in Bactria and India* (above, p. 519), ch. ix.
- G. N. BANERJEE. *Hellenism in Ancient India*. Calcutta, 1920.
- SIR R. E. M. WHEELER and others, *Arikamedu: an Indo-Roman Trading Station*. *AI*, ii, 1946.

ارجاعات

No	Page
1. Prān Nāth (above), p. 122	189
2. <i>J</i> no. 31	190
3. <i>Arthasāstra</i> , ii, 24	191
4. <i>Ibid.</i> , ii, 1	192
5. <i>IA</i> , xvii, pp. 350 ff.	193
6. <i>Arthasāstra</i> , ii, 29	195

No.	Page
7. 1st R. E., Bloch, p. 92	196
8. Saletore, <i>The Wild Tribes</i> . . . , pp. 10ff.	198
9. <i>Arthasāstra</i> , li, 29	200
10. <i>AI</i> , v, pp. 62ff.	"
11. <i>Mālavikāgnimitra</i> , ii, 12	202
12. <i>Raghuvamśa</i> , xix, 9	"
13. <i>Arthasāstra</i> , ii, 36	203
14. <i>Pattuppāṭṭu</i> , <i>Maduraikkāṭṭi</i>	204
15. <i>CII</i> , iii, pp. 81ff., line 22	205
16. <i>Kāmasūtra</i> , i, 4	"
17. Ibid.	206
18. <i>Arthasāstra</i> , iii, 20	208
19. Sewell, <i>A Forgotten Empire</i> , p. 383	209
20. <i>Kalittogai</i> , iv, 3	"
21. J. Fergusson, <i>Tree and Serpent Worship</i> , London, 1873, pp. 102-3	211
22. Altekar, <i>The Position of Women in Hindu Civilization</i> , pp. 334ff.	"
23. <i>Arthasāstra</i> , ii, 26.	213
24. Ibid., ii, 25.	214
25. <i>Uvāsaga Dasāo</i> (Ed. Hoernle, Calcutta, 1889), vol. i, p. 105	216
26. <i>Arthasāstra</i> , ii, 16	217
27. <i>Manu</i> , viii, 141f.	221
28. <i>Arthasāstra</i> , iii, 11	"
29. <i>Śukra</i> , i, 260ff. (tr. Sarkār, i, 519ff.)	224
30. <i>J</i> , no. 339	227
31. <i>Daśakumāracarita</i> i, tr. Ryder, p. 14	"
32. <i>Rājāvaliya</i> (Codrington, <i>Short History of Ceylon</i> , p. 23)	228
33. E. Hultzsch, <i>JRAS</i> , 1904, p. 399	"
34. <i>AI</i> , ii, 1946, pp. 17ff.	229
35. Pliny, xii, 18	"
36. <i>I Kings</i> , x, 22	230
37. Ibid., x, 11	"
38. Hemādri's <i>Caturvarga-cintāmaṇi</i> (Calcutta, 1895), vol. iii, pt. 2, p. 667	231

فصل ہفتم: دین

کتاب شناسی

Textbooks and Monographs—(a) General

L. RENOU. *Religions of Ancient India*. London, 1953.

S. KONOW and P. TUXEN. *The Religions of India*. Copenhagen, 1949.

J. N. FARQUHAR. *Outline of the Religious Literature of India*. Oxford, 1920.

SIR C. ELIOT. *Hinduism and Buddhism*. 3 vols., London, 1922.

S. N. DĀS GUPTA. *History of Indian Philosophy*. 4 vols., Cambridge, 1923-49.

SIR S. RĀDHĀKRISHNAN. *Indian Philosophy*. 2 vols., London, 1923–27.
— (ed.), *History of Philosophy, Eastern and Western*. 2 vols., London, 1952–53.

(b) *Vedic Religion*

A. B. KEITH. *The Religion and Philosophy of the Vedas and Upaniṣads*. Cambridge, Mass., 1925.

M. BLOOMFIELD. *The Religion of the Veda*. New York, 1908.

A. A. MACDONELL. *Vedic Mythology*. Strassburg, 1897.

(c) *Buddhism*

T. W. RHYS DAVIDS, *Buddhism, its History and Literature*. 2nd ed., London, 1926.

E. J. THOMAS. *The Life of the Buddha as Legend and History*. London, 1927.

— *History of Buddhist Thought*. London, 1933.

G. P. MALALASEKERA. *Dictionary of Pāli Proper Names*. 2 vols., London, 1937–38.

L. DE LA VALLÉE POUSSIN. *Le Bouddhisme*. 3rd ed., Paris, 1925.

A. B. KEITH. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford, 1923.

W. M. MCGOVERN. *Manual of Buddhist Philosophy*. London, 1923.

E. CONZE. *Buddhism, its Essence and Development*. 2nd ed., Oxford, 1953.

(d) *Jainism, etc.*

MRS. S. STEVENSON. *The Heart of Jainism*. Oxford, 1915.

H. VON GLASENAPP. *Der Jainismus*. Berlin, 1926.

W. SCHUBRING. *Die Lehre der Jainas*. Göttingen, 1926.

A. GUÉRINOT. *La Religion Djaṭna*. Paris, 1926.

A. L. BASHAM. *History and Doctrines of the Ājīvikas*. London, 1951.

(e) *Hinduism*

J. N. FARQUHAR. *A Primer of Hinduism*. London, 1912.

L. D. BARNETT. *The Heart of India*. London, 1908.

J. DOWSON. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*. 7th ed., London, 1950.

E. WASHBURN HOPKINS. *Epic Mythology*. Strassburg, 1915.

J. E. CARPENTER. *Theism in Medieval India*. London, 1921.

H. C. RAYCHAUDHURI. *Early History of the Vaiṣṇava Sect*. 2nd ed., Calcutta, 1926.

SIR R. G. BHĀNDĀRKAR. *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Sects*. Strassburg, 1913.

H. W. SCHOMERUS. *Der Āiṣva Siddhānta*. Leipzig, 1912.

ARTHUR AVALON. *Shakti and Shākta*. Madras, 1929.

J. N. BANERJEA. *Development of Hindu Iconography*. Calcutta, 1946.

T. A. GOPINĀTH RAO. *Elements of Indian Iconography*. 2 vols., Madras, 1914.

(f) *Christianity*

A. E. MEDLYCOTT. *India and the Apostle Thomas*. London, 1906.

G. MILNE RAY. *The Syrian Church in India*. Edinburgh, 1892.

Translations

LIN YUTANG and others. *The Wisdom of India*. London, 1949 (translations of both religious and secular literature, by various hands).

(a) *Vedic*

N. MACNICOL and others. *Hindu Scriptures*. London (Everyman), 1938.

R. T. H. GRIFFITH (tr.). *The Rig Veda*. 2nd ed., 2 vols., Benares, 1896-7.

F. MAX MÜLLER and H. OLDENBERG (tr.). *Vedic Hymns*. 2 vols., SBE xxxii, xlv, Oxford, 1891-7.

F. GELDNER (tr.). *Der Rig-veda*. 3 vols. Cambridge, Mass., 1951.

W. D. WHITNEY (tr.). *The Atharva Veda*. Cambridge, Mass., 1906.

J. EGGEING (tr.). *The Śatapatha Brāhmaṇa*. 5 vols., SBE xii, xxvi, xli, xliii, xlv. Oxford, 1882-1900.

F. MAX MÜLLER (tr.). *The Upaniṣads*. 2 vols., SBE i, xv, Oxford, 1879-82.

R. A. HUME (tr.). *Thirteen Principal Upanishads*. Oxford, 1921.

(b) *Buddhist*

All the more important texts of the Pāli Scriptures have been translated by various hands and published by the Pāli Text Society, London, with the exception of the following:

E. B. COWELL and others (tr.). *The Jātaka*. 6 vols., Cambridge, 1895-1907.

T. W. RHYS DAVIDS (tr.). *The Questions of King Milinda*. 2 vols., SBE xxxv-vi, Oxford, 1890-94.

Selections from Buddhist Scriptures

F. L. WOODWARD (tr.). *Some Sayings of the Buddha*. Oxford (World's Classics), 1938.

E. J. THOMAS (tr.). *Early Buddhist Scriptures*. London, 1935.

H. C. WARREN (tr.). *Buddhism in Translations*. Cambridge, Mass., 1916.

Mahāyāna Texts

E. B. COWELL and others (tr.). *Buddhist Mahāyāna Sūtras*. SBE xlix, Oxford, 1894.

H. KERN (tr.). *Saddharma-puṇḍarīka*. SBE xxi, Oxford, 1884.

C. BENDALL and W. H. D. ROUSE (tr.). *Śikṣhā-samuccaya . . . compiled by Śāntideva, chiefly from earlier Mahāyāna Sūtras*. London, 1922.

D. T. SUZUKI (tr.). *The Laṅkāvatāra Sūtra*. London, 1932.

(c) *Jaina*

H. JACOBI (tr.). *Jaina Sūtras*. 2 vols., SBE xxii, xlv. Oxford, 1884–95.

L. D. BARNETT (tr.). *Antagaḍa Dasāo*. London, 1907.

(d) *Hindu*

For translations of Smṛti Literature, see p. 522.

The Epics

P. C. ROY (tr.). *The Mahābhārata*. 2nd ed., 11 vols., Calcutta, 1919–35.

R. T. H. GRIFFITH (tr.). *The Rāmāyaṇa*. Benares, 1915.

R. C. DUTT (tr.). *The Mahābhārata and Rāmāyaṇa* (abridged versions). London (Everyman), 1917.

SIR E. ARNOLD (tr.). *Indian Idylls*. (Episodes of the *Mahābhārata*). London, 1883.

The Bhagavad Gītā

This has been translated by many hands. Perhaps the best versions for the general reader are those of L. D. Barnett (in Macnicols' *Hindu Scriptures*, London, 1938) and W. D. P. Hill (Oxford, 1928). The scholarly version of F. Edgerton (2 vols., Cambridge, Mass., 1946) includes the original text, interpretation and Sir Edwin Arnold's verse translation entitled *The Song Celestial*.

Later Religious Literature

H. H. WILSON (tr.). *The Viṣṇu Purāṇa*. 5 vols., London, 1864–70.

E. BURNOUF and others (tr.). *Bhāgavata Purāṇa*. 5 vols., Paris, 1840–98.

G. THIBAUT (tr.). *The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*. 2 vols., SBE xxxiv, xxxviii, 1890–96.

— *The Vedānta-Sūtras with Rāmānuja's Commentary Śrībhāṣya*. SBE xlviii, Oxford, 1904.

F. KINGSBURY and G. E. PHILIPS (tr.). *Hymns of the Tamil Śaivite Saints*. Calcutta, 1921.

J. S. M. HOOPER (tr.). *Hymns of the Ālvārs*. Calcutta, 1929.

J. M. NALLASWĀMĪ PILLAI (tr.). *Śivajñāna Siddhiyār of Aruṇandi*. Madras, 1913.

G. MATTHEWS (tr.). *Sivajñāna Bodham of Meykaṇḍa*. Oxford, 1948.

ارجاعات

No.	Page
1. <i>RV</i> , x, 119, 2–9	234
2. <i>Atharva Veda</i> , iv, 16, 2	237
3. <i>RV</i> , vii, 89	238
4. <i>Ibid.</i> , x, 121	"
5. <i>Ibid.</i> , x, 90	241
6. <i>Ibid.</i> , x, 16	242

No.	Page
7. <i>Bṛhadāraṇyaka Up.</i> , vi, 2, 16	242
8. <i>RV</i> , x, 136	243
9. <i>Atharva Veda</i> , xv	"
10. <i>Maitrāyaṇī Up.</i> , i, 1	246
11. <i>RV</i> , x, 129, 4-5	247
12. <i>Ibid.</i> , x, 121	"
13. <i>Ibid.</i> , x, 129	248
14. <i>Bṛhadāraṇyaka Up.</i> , i, 1	"
15. <i>Ibid.</i> , i, 4	249
16. <i>Chāndogya Up.</i> , vi, 13.	251
17. <i>Ibid.</i> , cf. <i>Bṛhadāraṇyaka Up.</i> , ii, 4, 12	"
18. <i>Bṛhadāraṇyaka Up.</i> , iv., 4, 22	252
19. <i>Ibid.</i>	"
20. <i>Īśa Up.</i> , 8	"
21. <i>Kaṭha Up.</i> , ii, 6, 2-3	"
22. <i>Śvetāśvatara Up.</i> , iii, 2-11	253
23. <i>Chāndogya Up.</i> , ii, 23	"
24. <i>Bṛhadāraṇyaka Up.</i> , iv, 4, 26ff.	"
25. <i>Kaṭha Up.</i> , ii, 6, 14f.	254
26. <i>Ibid.</i> , i, 2, 1	"
27. <i>Chāndogya Up.</i> , vi., 4,	"
28. T. S. Eliot, <i>The Waste Land</i> , 395ff.	"
29. <i>Bṛhadāraṇyaka Up.</i> , v, 2	255
30. <i>Ibid.</i> , iv, 5, 5; cf. ii, 4.	256
31. Mrs. C. A. F. Rhys Davids, <i>Outlines of Buddhism</i> (London, 1934), ch. iii; <i>What was the Original Gospel in Buddhism?</i> (London, 1938), ch. xiii and <i>passim</i>	"
32. J. G. Jennings, <i>The Vedāntic Buddhism of the Buddha</i> (Oxford, 1947), p. xxxviff.	"
33. <i>DN</i> , ii, 99	260
34. A. Waley, <i>Mélanges Chinois et Bouddhiques</i> , Brussels, vol. i, 1931-32, p. 343ff.	"
35. E. J. Thomas, <i>IC</i> , xv, 1948-49, p. 1ff.	"
36. 12th R.E., Bloch, p. 121ff.	262
37. <i>Saṃyutta Nikāya</i> , v, 421-23	269
38. <i>Vinaya Piṭaka</i> , i, 239	270
39. <i>Majjhima Nikāya</i> , i, 431	271
40. <i>Milinda Paṭha</i> , v, 6	"
41. <i>Majjhima Nikāya</i> , i, 142; cf. <i>DN</i> ii, 140ff.	273
42. <i>Vajradhvaja Sūtra</i> quoted Śāntideva's <i>Śikṣasamuccaya</i> , tr. Bendall and Rouse, p. 256 f.	273
43. Nāgārjuna, <i>Mādhyamika Kārikā</i> , xxv, 19-20	279
44. <i>Sutta Nipāta</i> , 143ff.	284
45. <i>Khuddaka Pāṭha</i> , viii	"
46. <i>Vinaya Piṭaka</i> , <i>Mahāvagga</i> , viii, 26	285
47. <i>DN</i> iii, 181ff.	286

No.	Page
48. <i>Ācārāṅga Sūtra</i> , i, 2, 3, 1-4	293
49. <i>Uttarādhyayana Sūtra</i> , 10	294
50. <i>Iṣṭopadeśa</i> (ed. C. R. Jain, Hardoi, 1925), 8, 9, 29, 30 and 50	"
51. <i>DN</i> , i, 53-4	295
52. <i>Ibid.</i> , i, 55	296
53. <i>Sarva-darśana-saṃgraha</i> (Poona, 1924), p. 14	297
54. <i>Ibid.</i> , p. 4	"
55. <i>Ibid.</i> , p. 14	"
56. <i>BhG.</i> , x, 20-41	301
57. <i>Ibid.</i> , iv, 6-8	"
58. <i>Chāndogya Up.</i> , iii, 17, 6	304
59. <i>Gīta Govinda</i> , i, 1, 13	306
60. <i>Revelation</i> , xix, 11-13.	307
61. <i>BhG.</i> , vii, 21-2	310
62. <i>Kumārasambhava</i> , ii, 4 ff.	"
63. <i>CII</i> , iii, p. 72 ff.	311
64. <i>Ibid.</i> , iii, p. 79 ff.	313
65. <i>BhG.</i> , xi, 43-5	330
66. <i>Pattuppāṭṭu, Tirumurugaṇarrupadai</i> , 285-90	"
67. Apparsvāmī, Kingsbury and Philips, p. 48	331
68. Apparsvāmī, <i>ibid.</i> , p. 62	"
69. Sundarar, <i>ibid.</i> , p. 74.	"
70. Mānikka Vāsagar, <i>ibid.</i> , pp. 93-4	"
71. Mānikka Vāsagar, <i>ibid.</i> , p. 124	"
72. <i>BhG.</i> , vii, 18	332
73. <i>Śivaśānasiddhiyar</i> , i, 47	334
74. <i>Ibid.</i> , ii, 15, 23	"
75. <i>Ibid.</i> , ii, 25	"
76. <i>Ibid.</i> , ii, 26-7	"
77. <i>Mānasollāsa</i> , i, 14 ff.	338
78. <i>Gautama</i> , viii, 24	"
79. <i>Tirukkuraḷ</i> , 72, 101, 156, 160, 203	339
80. <i>Viṣṇu Purāṇa</i> , iii, 821 ff.	"
81. <i>BhG.</i> , ii 19-33	341
82. <i>Ibid.</i> , iii, 22-35	"

فصل هشتم: هنرها

کتاب‌شناسی

- V. A. SMITH. *History of Fine Art in India and Ceylon*. 2nd ed., revised by K. de B. Codrington. Oxford, 1930.
- A. K. COOMARASWAMI. *History of Indian and Indonesian Art*. London, 1927.

- B. ROWLAND. *The Art and Architecture of India*. London, 1953.
 SIR LEIGH ASHTON and others. *The Art of India and Pākistān*. London 1950.
 J. AUBOYER. *Arts et Styles de l'Inde*. Paris, 1951.
 J. FERGUSSON. *History of Indian and Eastern Architecture*. 2nd ed., London, 1910.
 P. BROWN. *Indian Architecture, Buddhist and Hindu*. 2nd ed., Bombay 1949.
 S. KRAMRISCH. *The Hindu Temple*. 2 vols., Calcutta, 1946.
 SIR J. MARSHALL. *Taxila* (above, p. 519).
 SIR J. MARSHALL and A. FOUCHER. *Monuments of Sānchī*. 3 vols., Calcutta, 1940.
 P. K. ĀCHĀRYA. *Indian Architecture According to Mānasāra*. Oxford, 1921.
 ——— *A Dictionary of Hindu Architecture*. London, 1927.
 S. KRAMRISCH. *Indian Sculpture*. Calcutta, 1933.
 L. BACHHOFFER. *Early Indian Sculpture*. 2 vols., Paris, 1929.
 A. FOUCHER. *L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra*. 2 vols., Paris 1905-18.
 C. KAR. *Classical Indian Sculpture*. London, 1950.
 ——— *Indian Metal Sculpture*. London, 1952.
 S. KRAMRISCH. *A Survey of Painting in the Deccan*. London, 1937.
 N. MEHTĀ. *Studies in Indian Painting*. Bombay, 1926.
 G. YAZDĀNĪ. *Ajantā*. 3 vols., London, 1930.
 ——— *History of the Deccan*, vol. i, part viii: *Fine Arts*. O.U.P. (Indian Branch). Bombay, 1953.
 SIR J. MARSHALL and others. *The Bāgh Caves*. London, 1927.
 B. ROWLAND. *The Wall Paintings of India, Central Asia and Ceylon*. Boston, Mass., 1938.
 E. CLEMENTS. *Introduction to the Study of Indian Music*. London, 1913.
 A. H. FOX STRANGWAYS. *The Music of Hindostān*. Oxford, 1914.
 C. MARCEL-DUBOIS. *Les Instruments de Musique de l'Inde Antique*. Paris, 1941.
 A. COOMĀRASWĀMY. *The Mirror of Gesture* (annotated translation of Nandikeśvara's *Abhinaya-darpana*). 2nd ed., New York, 1936.
 LA MERI. *The Gesture of the Hindu Dance*. New York, 1941.
 BERYL DE ZOETZ. *The Other Mind. A Study of Dance in South India*. London, 1953.
 P. BANERJĪ. *Dance in India*. 2nd ed., Allahābād, 1947.

ارجاعات

No.	Page
1. Coomāraswāmy, <i>Indian and Indonesian Art</i> , pp. 90-1	346
2. Kramrisch, <i>The Hindu Temple</i> , <i>passim</i> .	349
3. Brown, <i>Indian Architecture</i> , p. 3 and pl. i	350

No.	Page
4. Ibid., p. 90	355
5. The chief is the medieval <i>Mānasāra</i> . V. Āchārya, <i>Indian Architecture according to Mānasāra</i> (Oxford, 1921)	356
6. Brown, op. cit., p. 123f. and pl. lxxv	361
7. The unpublished view of my colleague, Mr. P. Rawson	362
8. Kramrisch, op. cit., pp. 346-7	"
9. Brown, op. cit., p. 127	"
10. Rowland, <i>The Art and Architecture of India</i> , p. 155	371

فصل نهم: زبان و ادبیات

کتابشناسی

Textbooks and Monographs

- W. D. WHITNEY. *A Sanskrit Grammar*. Leipzig and London, 1879.
- A. A. MACDONELL. *A Vedic Grammar*. Oxford, 1916.
- W. S. ALLEN. *Phonetics in Ancient India*. London, 1953.
- S. K. BELVALKAR. *Systems of Sanskrit Grammar*. Poona, 1915.
- W. GEIGER, tr. B. K. Ghosh, *Pāli Literature and Language*. Calcutta, 1943. (Original ed. *Pāli Literatur und Sprache*. Strassburg, 1916.)
- R. CALDWELL. *A Comparative Grammar of the Dravidian Languages*. 2nd ed., London, 1875.
- J. VINSON. *Manuel de la Langue Tamoule*. Paris, 1903.
- G. BÜHLER. *Indian Palæography*. Bombay, 1904. (Original ed. *Indische Paläographie*. Strassburg, 1896.)
- G. S. OJHĀ. *Bhāratīya Lipimālā* (in Hindi). Ajmer, 1918.
- A. C. BURNELL. *Elements of South Indian Epigraphy*. 2nd ed., London, 1878.
- R. B. PANDÉY. *Indian Palæography*. Vol. i, Banāras, 1952.
- A. A. MACDONELL. *History of Sanskrit Literature*. London, 1900.
- M. WINTERNITZ, tr. S. Ketkar, *History of Indian Literature*. 2 vols., Calcutta, 1927-33. (Original ed. *Geschichte der indischen Litteratur*. 3 vols. Leipzig, 1909-20.)
- A. B. KEITH, *History of Sanskrit Literature*. Oxford, 1928.
- *Sanskrit Drama*. Oxford, 1924.
- S. N. DĀS GUPTA and S. K. DE. *History of Sanskrit Literature*. Vol. i, Calcutta, 1947.
- S. K. DE. *Studies in the History of Sanskrit Poetics*. 2 vols., London, 1923.
- E. WASHBURN HOPKINS. *The Great Epic of India*. New York, 1901.
- S. LÉVI. *Le Théâtre Indien*. Paris, 1890.
- M. S. PŪRNALINGAM PILLAI. *Tamil Literature*. Tinnevely, 1929.
- P. T. S. IYENGAR. *History of the Tamils* . . . (above, p. 519).
- V. R. R. DIKSHITAR. *Studies in Tamil Literature and History*. London, 1930.

Translations

There are many translations of early Indian literature, but most have been produced in India, and are in the nature of "cribs", with no pretensions to literary merit. We mention a few only of the best literary translations in English.* For translations of religious and legal literature see the bibliographies to chapters iv and vii.

- LIN YUTANG. *Wisdom of India* (above, p. 529).
 J. BROUGH (tr.). *Selections from Classical Sanskrit Literature*. London, 1951.
 H. H. WILSON (tr.). *Select Specimens of the Theatre of the Hindus*. 2nd ed., 2 vols., London, 1835.
 A. RYDER (tr.). *Shakuntala and Other Writings of Kalidasa*. London (Everyman), 1912.
 ——— *The Little Clay Cart* (Śūdraka's *Mṛcchakaṭika*). Cambridge, Mass., 1905.
 ——— *The Ten Princes* (Daṇḍin's *Daśakumāracarita*). Chicago, 1927.
 E. B. COWELL and F. W. THOMAS (tr.). *The Harṣacarita of Bāṇa*. London, 1897.
 C. M. RIDDING (tr.). *Kādambarī* (of Bāṇa). London, 1896.
 DIXON SCOTT (tr.). "Bhartrihari Says." London, 1940.
 SIR E. ARNOLD (tr.). *The Chaurapanchāṣikā* (of Bilhaṇa). London, 1896.
 G. KEYT (tr.). *Shrī Jayadeva's Gīta Govinda*. Bombay, 1947.
 C. H. TAWNEY (tr.). Ed. N. Penzer, *The Ocean of Story* (Somadeva's *Kathāsaritsāgara*). 10 vols., London, 1925–8.
 A. WILLIAMS (tr.). *Tales from the Pancatantra*. Oxford, 1930.
 J. V. CHELLIAH (tr.). *Ten Tamil Idylls* (*Pattuppāṭṭu*). Colombo, 1947.
 V. R. R. DIKSHITAR (tr.). *The Lay of the Anklet* (*Śilāppadigāram*). Oxford, 1939.
 K. AIYANGAR (tr.). *Maṇimekalai in its Historical Setting*. London, 1928.
 G. U. POPE (tr.). *Nālaḍiṃṇar*. Oxford, 1893.
 ——— *The Sacred Kuṇḍa*. London, 1886.

ارجاعات

No.	Page
1. <i>CII</i> , iii, p. 8	390
2. Caldwell, <i>Comparative Grammar of the Dravidian Languages</i> , p. 64ff.; T. Burrow, <i>Dravidian Studies IV</i> , <i>BSOAS</i> , xi, p. 328f.	393
3. In Marshall, <i>Mohenjo Daro and the Indus Civilization</i> , vol. ii, p. 423ff.	394
4. Bühler, <i>Indische Paläographie</i> , p. 10ff.	"
5. Pāndey, <i>Indian Palaeography</i> , pp. 46–7. For the <i>boustrophedon</i> inscription of Aśoka at Yerragudi, <i>IHQ</i> , vii, p. 817ff.	396
6. Pāndey, op. cit., p. 70	399

* Exceptional among translations from Sanskrit into Western languages are the numerous works of the great German poet Friedrich Rückert, whose version of Jayadeva's *Gīta Govinda* especially is among the greatest masterpieces of the translator's art.

No.	Page
7. <i>RV.</i> , i, 32	401
8. <i>Ibid.</i> , x, 127	402
9. <i>Ibid.</i> , x, 146	403
10. <i>Ibid.</i> , x, 94	405
11. <i>Ibid.</i> , x, 96	"
12. <i>Śatapatha Br.</i> , xi, 5, 1	407
13. <i>Mbh.</i> , iii, 54	411
14. <i>Rāmāyaṇa</i> , vi, 108	415
15. S. N. Dās Gupta, <i>History of Sanskrit Literature</i> , p. xx	"
16. S. K. De in the above, p. 37	417
17. <i>Meghadūta</i> , 19, 21	419
18. <i>Ibid.</i> , 31-2	420
19. <i>Ibid.</i> , 66	"
20. <i>Ibid.</i> , 101	"
21. <i>Kumārasambhava</i> , i, 1, 5, 8, 10, 15	421
22. <i>Ibid.</i> , xv, 14-24	422
23. <i>Śiṣupāla-vadha</i> , xix, 114	423
24. <i>Ibid.</i> , xix, 104	"
25. <i>Ibid.</i> , xix, 27	424
26. <i>Ibid.</i> , xix, 88	"
27. <i>Nītiśataka</i> , 4-5	425
28. <i>Śṛṅgāraśataka</i> , 12	"
29. <i>Ibid.</i> , 53	426
30. <i>Vairāgyaśataka</i> , 82	"
31. <i>Ibid.</i> , 85	"
32. <i>Amaruśataka</i> (ed. R. Simon, Kiel, 1893), 22, 46, 51	427
33. <i>Harṣacarita</i> , iii	"
34. <i>Caurapañcāśikā</i> , 27, 46	428
35. <i>Gīta Govinda</i> , v	429
36. <i>Kathāsaritsāgara</i> , xii, 88, 33-44	430
37. <i>Hammīramahākāvya</i> (ed. N. J. Kīrtane, Bombay, 1879), xiii, 13-32	432
38. <i>Śakuntalā</i> , v	440
39. <i>Daśakumāracarita</i> , xi	446
40. <i>Harṣacarita</i> , vii	449
41. <i>Hitopadeśa</i> , iv, 9-10	452
42. <i>Nidānakathā</i> , the introduction to the Jātakas. Ed Fausböll, vol. i, pp. 61-62	453
43. <i>J.</i> , 360	455
44. <i>Therīgāthā</i> , 252-70	456
45. <i>Theragāthā</i> , 522-4	457
46. do. 308-10	"
47. <i>Mahāvamsa</i> , xxv, 28-38	458
48. <i>Sūtrakṛtāṅga</i> , i, 4, 2	460
49. <i>Saptaśataka</i> (ed. Weber, Leipzig, 1881), 379, 381, 385, 484, 445	461

No.	Page
50. <i>Nālaḍiyār</i> , 194	463
51. <i>History of the Tamils to 600 A.D.</i> , Madras, 1929, passim	464
52. <i>Puraṇānūru</i> , 86	"
53. <i>Ibid.</i> , 92	"
54. <i>Ibid.</i> , 94	"
55. <i>Ibid.</i> , 95	"
56. <i>Kuruntogai</i> , 2	465
57. <i>Ibid.</i> , 4	"
58. <i>Ibid.</i> , 6	"
59. <i>Kalittogai, Pālaikkali</i> , 9, 12-17	"
60. <i>Ibid.</i> , 51	466
61. <i>Kuruntogai</i> , 167	"
62. <i>Puraṇānūru</i> , 2	"
63. <i>Ibid.</i> , 3	"
64. <i>Narriṇai</i> , 111	467
65. <i>Ibid.</i> , 120	"
66. <i>Puraṇānūru</i> , 24	"
67. <i>Ibid.</i> , 164	"
68. <i>Narriṇai</i> , 380	468
69. <i>Tirukkural</i> , 740, 1036, 1040, 1065, 1166, 1201, 1330	"
70. <i>Nālaḍiyār</i> , 219, 271, 345, 356, 386, 392	469
71. <i>Silāppaḍigāram</i> , cento from cantos xvii-xxii. The translation owes much to the literal prose version of Professor V. R. R. Dikshitar (above, p. 535)	474

فصل دہم: پایان سخن کتاب شناسی

For general histories of India in later times, see bibliography to chapter iii, p. 519.

Expansion of Indian Culture

- H. G. QUARITCH WALES. *The Making of Greater India*. London, 1951.
 R. LE MAY. *The Culture of South East Asia*. London, 1954.
 G. C. COËDÈS. *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris, 1948.
 R. C. MAJUMDAR. *Ancient Indian Colonies in the Far East*. 2 vols. in 4 parts, Lāhore, Dāccā and Madras, 1927-44

Indian Influence on Modern Europe

- R. SCHWAB. *La Renaissance Orientale*. Paris, 1950.

ارجاعات

No.	Page
1. Interesting and stimulating, but often fantastic, is A. Lillie, <i>India in Primitive Christianity</i> (2nd ed., London, 1909); also A. J. Edmunds, <i>Buddhist and Christian Gospels</i> (Tokyo, 1905)	486

پیوست‌ها

کتاب‌شناسی

I. *Cosmology and Geography*

L. D. BARNETT. *Antiquities of India*. London, 1913, ch. vi.

L. RENOU. *L'Inde Classique* vol. i. Paris, 1947, pp. 332 ff., 546 ff.

II. *Astronomy*

L. D. BARNETT. Op. cit., ch. vi.

G. THIBAUT. *Indische Astronomie, Astrologie, und Mathematik*. Strassburg, 1899.

III. *Calendar*

L. D. BARNETT. Op. cit., ch. vi and pp. 94-5.

R. SEWELL and S. B. DIKSHIT. *The Indian Calendar*. London, 1896.

L. D. SWĀMIKANNU PILLAI. *Indian Chronology*. Madras, 1911.

SIR A. CUNNINGHAM. *A Book of Indian Eras*. Calcutta, 1883.

IV. *Mathematics*

B. B. DATTA and A. N. SINGH. *History of Hindu Mathematics*. Vol. i, Lahore, 1935.

G. R. KAYE. *Indian Mathematics*. Calcutta, 1915.

D. E. SMITH and L. C. KARPINSKI. *The Hindu-Arabic Numerals*. Boston, 1911.

V. *Physics and Chemistry*

A. B. KEITH. *Indian Logic and Atomism*. Oxford, 1921, ch. viii.

H. UI. *The Vaiśeṣika Philosophy*. London, 1917.

P. C. RAY. *A History of Hindu Chemistry*. 2 vols., 2nd ed., Calcutta, 1907-25.

VI. *Physiology and Medicine*

L. D. BARNETT. Op. cit., ch. viii.

J. JOLLY. *Indian Medicine*. Poona, 1951. (Original ed. *Indische Medizin*. Strassburg, 1901).

J. FILLIOZAT. *La Doctrine Classique de la Médecine Indienne*. Paris, 1949.

H. R. ZIMMER. *Hindu Medicine*. Baltimore, 1948.

VII. *Logic and Epistemology*

A. B. KEITH. Op. cit. above.

(For Jaina epistemology and ontology see bibliography to ch. vii, p. 528.)

VIII. *Weights and Measures*

L. D. BARNETT. Op. cit., ch. vii.

A. BOSE. Op. cit. above, p. 526, vol. ii, ch. iii.

IX. Coinage

- E. J. RAPSON. *Indian Coins*. Strassburg, 1897.
 SIR A. CUNNINGHAM. *Coins of Ancient India*. London, 1891.
 C. J. BROWN. *The Coins of India*. Calcutta, 1922.

Catalogues of Indian Coins in the British Museum:

- J. ALLAN. *Ancient India*. London, 1936.
 P. GARDNER. *Greek and Scythic Kings*. London, 1886.
 E. J. RAPSON. *Āndhras, Western Kṣatrapas, etc.* London, 1908.
 J. ALLAN. *Gupta Dynasties*. London, 1914.
 V. A. SMITH. *Catalogue of Coins in the Indian Museum, Calcutta. Pt. i, Early Foreign Dynasties and the Guptas*. Oxford, 1906.
 R. B. WHITEHEAD. *Catalogue of Coins in the Panjāb Museum, Lahore. Vol. i, Indo-Greek Coins*. Oxford, 1914.

X. The Alphabet

See bibliography to ch. ix, above.

XI. Prosody

- A. B. KEITH. *History of Sanskrit Literature*. Oxford, 1928, p. 417 ff.
 V. S. ĀPTE. *Sanskrit-English Dictionary*. 2nd ed., Bombay, 1912. App. I.
 J. VINSON. *Manuel de la Langue Tamoule*. Paris, 1903, p. 225 ff.

XII. The Gypsies

- D. MACRITCHIE. *Accounts of the Gypsies in India*. London, 1886.
 SIR R. L. TURNER. *The Position of Romani in Indo-Aryan*. London, 1927.
 C. J. P. SERBOIANU. *Les Tsiganes*. Paris, 1930.
 M. BLOCK. *Zigeuner*. Leipzig, 1936.
 J. BLOCH. *Les Tsiganes*. Paris, 1953.

فهرست اعلام

آ

- آبو (کوهی در راجستان هند): ۴۳۱، ۵۳۷
 آبه‌خویی وس (شهری در هند): ۴۱
 آبهره، قبیله: ۲۸۳، ۴۵۱
 آپولون (خدای یونانی): ۲۶۳، ۳۴۷
 آتن / آتنی: ۵، ۲۶۶، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۶۴، ۵۲۵
 آتنا پارتنوس، مجسمه: ۵۲۵
 آتنا یوس، نویسنده: ۷۹
 آتنه (الاهة حکمت): ۵۲۵
 «آثار مجده گانه کوچک» / پدین کیل کته کو: ۶۹۷
 آجیوکه / آجیوکه‌ها: ۸۳، ۱۵۶، ۳۸۴، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۴-۴۳۶، ۵۲۲، ۷۴۲
 آچارانگه سوتره: ۴۳۲
 «آخرین کارهای رام» / اوتره رامه‌چرته،
 نمایشنامه: ۶۱۰، ۶۵۵
 آدم (ع): ۱۲۵، ۳۴۶، ۴۴۵
 آدیتیه اول (پادشاه سلسله چوله): ۱۰۹، ۵۱۰
 آدیتیه سنه گوپته (پادشاه سلسله دوم گوپته):
 ۱۰۳
 آراخوزیا (قندهار کنونی): ۷۵، ۸۰

آرامی، الفبا: ۵۸۶

- آرتل (اتحادیه کارگران روسیه): ۳۱۴
 آردن (جنگلی در انگلستان): ۶۵۳
 آرمینیوس، یا کوبوس (مصلح دینی هلندی):
 ۴۹۳
 آرنولد، سر ادوین (شاعر و روزنامه‌نگار
 انگلیسی): ۴۰۹
 آرنیکه: ۳۳۸، ۳۵۸
 آریا سماج، فرقه: ۷۱۸
 آریایی / آریایی‌ها: ۱۷، ۲۸، ۳۶، ۳۸،
 ۴۲-۶۴، ۷۳، ۸۴، ۹۳، ۱۰۸، ۱۵۳،
 ۱۶۷، ۱۸۰، ۲۰۰-۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶،
 ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۴،
 ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵-۲۳۷، ۲۴۶، ۲۵۴،
 ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۱۳،
 ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۷-۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۵،
 ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۸۵، ۴۴۰،
 ۴۵۱، ۴۶۹، ۴۹۰، ۴۹۷، ۵۰۲، ۵۰۷،
 ۵۶۲، ۵۷۶، ۵۸۰، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۱۰،
 ۷۱۴، ۷۱۶

- آشوکا، کتیبه: ۷۵، ۸۰، ۱۱۶، ۱۴۴، ۱۵۷،
۱۶۵، ۳۱۸، ۳۲۶، ۴۰۲، ۵۸۰
- آفرودیت (الاهة عشق و حاصلخیزی در
یونان): ۴۶۷
- آکروپولیس (قسمت مرتفع شهرهای یونان
باستان): ۵۲۵
- آکریسیوس (پدر بزرگ پرسئوس): ۴۵۰
- آکسفورد، دانشگاه: ۸-۱۰
- آکویناس، توماس: ۸۹، ۹۰، ۴۸۶
- آگرا (واقع در غرب اوتارپرادش هند): ۷۱۴
- آگمه‌ها: ۴۹۴
- آلاره کالامه (استاد بودا): ۳۷۸
- آلبرت، موزه: ۵۵۲
- آلفرد کبیر (شاه انگلستان): ۵۱۰، ۵۱۱
- آلکساندر (پسر هردوس کبیر): ۴۵۰
- آلکینوتوس (شاه فایاکیا): ۳۰۳
- آلمان/آلمانی‌ها: ۹، ۷۲۴
- آلوارها (سرودهای نیایشی قدیم تاملیل): ۴۸۹
- آمبھی ← تکششیل
- آموکته مالیده: ۲۸۷
- آمیتایوس ← امیتابه
- آناطولی: ۵۶
- آناکسیمنس (فیلسوف یونانی): ۳۶۴
- آنتونینوس پیوس (امپراتور روم): ۳۳۲
- آنتونی و کلئوپاترا: ۶۶۷
- آنتیالیداس (شاه یونانی): ۸۷
- آنتی پاتر (پسر هردوس کبیر): ۴۵۰
- آنتیگونوس/گوناتاس (شاه مقدونیه): ۸۱
- آنتیوخوس اول (امپراتور سلوکی سوریه):
۷۹، ۸۱
- آریبهط (منجم و ریاضیدان هندی): ۷۳۳،
۷۴۰، ۷۴۱
- آریهته: ۷۴۰
- آریستوبول (پسر هردوس کبیر): ۴۵۰
- آزادی عمل: ۱۶۱
- آزتک، قوم: ۵۳
- آزس (از شاهان قدیم هند): ۷۳۷
- آسام (دره‌ای در شمال شرقی هند): ۳، ۵۸،
۶۱، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۸، ۲۲۷، ۲۸۶،
۲۸۷، ۴۶۱، ۴۶۹
- آسپاسیا (بانوی پریکلس): ۲۶۶
- آسندیونت ← هستیناپوره
- آسیا/آسیایی: ۱، ۱۳، ۸۷، ۹۳، ۲۸۱، ۳۷۵،
۴۰۸، ۵۱۰، ۵۱۳، ۷۲۹، ۷۶۱؛ ~
- جنوب شرقی ۱۱۰، ۳۲۱، ۳۸۸، ۵۳۱،
۵۴۶، ۵۵۲، ۵۶۵، ۵۷۷، ۵۸۵، ۵۸۶،
۷۲۱، ۷۲۲، ۷۳۷؛ ~ صغیر ۴۴، ۳۲۰؛
~ مرکزی ۲۸، ۴۳، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۱۱۳،
۱۳۵، ۲۷۳، ۲۸۴، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۲۵،
۳۴۳، ۵۰۹، ۵۴۳، ۵۵۱، ۵۵۹، ۵۸۶،
۵۸۷، ۶۴۵، ۷۲۲
- آشور/آشورها: ۱۴، ۳۲۰
- آشوکا، امپراتور/امپراتوری: ۱۱، ۷۸-۸۶،
۹۲، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۴۶،
۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴،
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۸۵،
۲۸۷، ۲۹۵، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۸۳-۳۸۶،
۴۰۲، ۴۲۰، ۴۳۵، ۴۷۳، ۵۱۶، ۵۱۷،
۵۲۲، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۱-۵۸۳، ۵۸۴،
۷۲۱، ۷۴۷، ۷۵۹

- ۳۸۲، ۳۶۵، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۴
اجتماع و انزوا: ۴۵۸
اجرتن، تامس (رایزن ملکه الیزابت): ۶۲۱
اجمیر کنونی (واقع در ایالت راجستان هند):
۴۷۴، ۴۲۶
آجتا (دهکده‌ای در اورنگ آباد هند): ۳۰۶،
۳۲۹، ۵۱۴، ۵۲۵، ۵۴۹، ۵۵۵-۵۵۷،
۵۵۹، ۶۱۸
اجیته کشه کمبلین (استاد ماتریالیسم مطلق):
۴۳۷
اخیلِس (پهلوان یونانی): ۴۵۰
ادیتی (الاهه‌ای در ریگ ودا): ۳۳۹
ادینبورگ (پایتخت اسکاتلند): ۱۰
«ارابه سفالی کوچک» / مریچ‌هکه‌تیکه،
نمایشنامه: ۱۶۸، ۱۷۵، ۲۰۴، ۲۶۸،
۶۵۳، ۶۵۴
اران (واقع در نزدیکی سگر، در
مدهیاپرادش): ۲۷۲، ۵۸۱
ارته‌شاستره / «رساله در طرز حکومت»: ۷۶،
۷۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۰،
۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۵، ۱۴۷ -
۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴،
۱۶۵، ۱۶۷-۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴ -
۱۷۶، ۱۷۹-۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰ -
۱۹۲، ۱۹۴-۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۲۱ -
۲۲۳، ۲۲۹، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۸،
۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۸۲،
۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۵،
۳۰۲، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۲۶،
۳۲۷، ۴۳۸، ۷۵۳
- آنتیوخوس دوم / تتوس (شاه سوریه): ۸۱
آنتیوخوس سوم (امپراتور سلوکی): ۸۷
آندرها پرادش: ۷۳، ۹۶، ۴۹۷، ۵۷۹، ۵۸۱
آندره‌ها ← سانه‌واهنه‌ها
آن‌طور که بخواهید، نمایشنامه: ۶۵۳
آنکتیل - دوپرون، آبراهام یاسنت
(شرق‌شناس فرانسوی): ۸، ۷۲۴
آننده (از شاگردان بودا): ۲۸۸، ۳۸۲
آننده‌پاله (پسر جیپاله): ۱۰۵
آوگوستوس (امپراتور روم): ۳۳۲، ۳۳۴
آیر (ایرلند کنونی): ۴۳، ۷۶۱
آیودهیا ← ساکنه
آیهول (واقع در میسور): ۳۲۳، ۵۲۹، ۵۴۹
- ۱
انوداموس (از سرداران مقدونی): ۱۸۸
ابراهیم (ع): ۲۲۷، ۲۲۸
ابهی‌جانه شکوتلا ← «بازشناختن شکوتلا»
ابهی‌دهمه پتکه: ۳۸۳، ۳۹۳
ابهیگیری داکابه، ستوپا: ۵۱۹
ابهینوه‌گوپته (شاعر و نظریه‌پرداز): ۴۹۷
ابی ذمه پتکه: ۱۲۲
اپهرمشه، زبان: ۵۷۸
اپیروس (ناحیه قدیم در شمال یونان): ۸۱، ۱۸۷
اپیکوروس (فیلسوف یونانی): ۴۳۷
اپیکوریان (پیروان اپیکوروس): ۴۳۷
اترنجی کهرا (واقع در شمال هند): ۳۸، ۶۴
اتونوگای ← «جنگ‌های هشتگانه»
اثروه، اثروه ودا: ۴۶، ۲۲۳، ۳۳۸، ۳۵۵، ۵۹۶
اجاتشترو (پسر بیمبیساره): ۷۰-۷۲، ۹۴

- اسپانیا/ اسپانیایی‌ها: ۵۳، ۳۰۴، ۷۶۱
 اسپنسر، هربرت (فیلسوف انگلیسی): ۱۶۱
 استرابون (مورخ یونانی): ۳۳۲
 استوره‌ها (سرودهای ستایش): ۴۴۲
 استهان‌ویشوره (تهانسرکنونی): ۱۰۱، ۱۰۰
 استهوله‌بهدره (رهبر فرقه شوتامبره‌ها): ۴۲۵
 استه‌ویره‌وادین (فرقه بودایی): ۳۷۵، ۳۸۳
 ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۰۰
 ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۹، ۵۷۷
 اسحاق (پسر حضرت ابراهیم): ۲۲۷، ۲۲۸
 اسکاندیناوی/ اسکاندیناویایی‌ها: ۴۹، ۳۲۸
 اسکندر مقدونی: ۲۰، ۷۳-۷۷، ۸۱، ۸۴
 ۸۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۸، ۲۶۶، ۲۷۲
 ۳۲۱، ۵۴۴
 اسکندریه (واقع در جنوب غربی ترکیه):
 ۳۳۰، ۳۳۱، ۵۰۹، ۵۴۴، ۷۲۳، ۷۲۹
 اسکنده (خدای جنگ): ۴۵۷، ۴۶۵
 اسکیت‌ها ← سکاها
 اسلام، دین: ۱۱۱، ۴۱۴، ۴۹۹، ۵۰۹، ۵۱۱
 ۷۱۴، ۷۴۴، ۷۵۹
 اسلاوونیایی (زبان اسلاوهای شرقی و
 جنوبی): ۴۴، ۷۶۱
 اسماعیل (ع): ۲۲۸
 اسمرتی: ۱۱۶، ۱۳۷، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۴
 ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۴
 ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۸
 ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۰۱
 اسنگه (راهب پیشاور): ۴۱۱
 اسینیان (فرقه یهودی): ۷۲۲
 اشتاده‌یی: ۵۷۲
 ارجونه (از برادران پاندو): ۲۷۳، ۴۵۳، ۴۸۷
 ۴۸۸، ۵۰۵، ۶۰۰-۶۰۳، ۶۲۶
 اردشیر اول (شاه هخامنشی): ۲۸۵
 اردهه - ماگدهی / نیمه‌ماگدهی (زبان مقدس
 فرقه جین): ۵۷۷
 ارسطو/ ارسطویی: ۱۱۵، ۳۹۹، ۴۸۶، ۵۷۶
 ۶۱۵، ۷۴۹
 اروپا/ اروپایی/ اروپاییان: ۴، ۶، ۷، ۹، ۱۳
 ۱۷، ۱۸، ۴۴، ۹۸، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۳۶
 ۱۳۷، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۸۵، ۲۲۶، ۲۳۹
 ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۸۱، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۶
 ۳۱۷، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۴۱
 ۴۵۴، ۴۵۸، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۲۸، ۵۴۲
 ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۶
 ۶۳۸، ۶۵۳، ۶۶۷، ۷۱۶-۷۲۰، ۷۲۳
 ۷۳۲، ۷۳۶، ۷۴۰، ۷۴۴-۷۴۷، ۷۵۷
 ۷۶۰، ۷۶۱؛ ~ غربی ۱۸، ۷۶۰، ۷۶۱؛
 ~ مرکزی ۷۶۰، ۷۶۱
 اروس (خدای عشق در اساطیر یونان): ۴۶۶
 ۴۶۷
 اروناشوَه (غاصب کانیه کوبجه): ۱۰۳
 اریسا/ کلینگه (از شهرهای مقدس هند): ۷۳
 ۸۰، ۸۲، ۹۱، ۱۰۸، ۱۳۲، ۱۹۴، ۳۲۵
 ۴۲۶، ۵۳۲-۵۳۶، ۵۴۵، ۵۴۸، ۵۷۹
 ۵۸۴
 اریکه‌مدو (واقع در نزدیکی پوندیشری):
 ۳۳۳
 اریمن (خدای حافظ پیمان‌ها و ازدواج‌ها):
 ۳۴۷
 ازوپ (فابل‌نویس یونانی): ۴۲۲

- اشته سهریکه پرجنیا پاره‌میتا: ۴۰۹
 آشوگه‌وشه (شاعر بودایی): ۶۴۵، ۶۱۲، ۲۰۵
 اشومدهه، آیین: ۶۳
 «اعمال قهرمان بزرگ»/ مهاویره‌چرته،
 نمایشنامه: ۶۵۵
 «اعمال ویکره‌مانکه»/ ویکره‌مانکه‌دوه‌چرته:
 ۶۳۹
 «اعمال هرشه»/ هرشه‌چرته: ۶۳۲، ۶۳۹
 ۶۶۳-۶۶۶
 افریقا/ افریقایی/ افریقایی‌ها: ۱۷، ۱۸، ۱۶۷،
 ۲۸۵، ۵۱۰، ۵۱۳، ۷۶۰، ۷۶۱؛ ~
 جنوبی ۲۰۰؛ ~ شرقی ۱۳۵؛ ~ غربی
 ۴۶۸
 افغانستان: ۱۱، ۲۸، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۸۹، ۱۰۵،
 ۱۰۷، ۳۷۵، ۵۵۱، ۵۵۹، ۷۵۵
 افلاطون: ۱۱۵، ۱۱۹، ۳۹۳، ۵۷۶
 «افیانوس داستان»/ کتها - سریت - ساگره:
 ۶۱۷، ۶۳۶
 اکادوی (خواهر جیه سیمهای دوم): ۱۳۳
 اکبر (نخستین امپراتور مغول): ۷۱۴، ۷۱۵
 اکشپاده‌گوتمه (آموزگار مکتب نیایه): ۴۷۸
 اکیوته (جانشین کریشنه): ۱۱۲
 اگستیه (فرزانه‌ای اساطیری): ۳۳۴، ۴۷۱
 اگنان‌اورور (یکی از جنگ‌های هشتگانه): ۶۸۸
 اگنی، پورانه: ۴۴۱
 اگنی (خدای آتش): ۶۰، ۱۲۶، ۲۶۴، ۳۴۲،
 ۴۶۴
 اگنی‌میتره (پسر پوشیه‌میتره): ۸۶
 الفاتته (جزیره‌ای در نزدیکی بمبئی): ۵۲۶،
 ۵۴۹، ۵۵۰
 الکا (شهری در هیمالایا، نزدیک کوه
 کایلاسه): ۶۱۹، ۴۶۴
 الله‌آباد - پریاگه
 إلورا (واقع در دکن): ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۴۹،
 ۵۵۰، ۵۵۷
 الوکه‌کناده (کهن‌ترین متن مکتب
 ویششیکه): ۴۷۸
 الیزابت (ملکه انگلستان): ۱۴۸، ۲۱۳، ۶۴۴،
 ۶۶۲، ۷۱۴
 الیوت، ت. س. (شاعر و منتقد انگلیسی):
 ۳۷۲، ۶۱۴
 امپپالی (روسی اهل ویشالی): ۲۶۷، ۶۷۷
 امراتوتی، ستوپا/ مکتب: ۵۱۳، ۵۱۸، ۵۱۹،
 ۵۲۱، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۹
 امرسن، رلف والدو (نویسنده و شاعر
 امریکایی): ۴۵۸، ۷۲۴
 آم‌رسینهه (از مشهورترین فرهنگ‌نویسان):
 ۵۷۵
 امریکا/ امریکایی/ امریکاییان: ۱۰، ۲۵۰،
 ۳۱۱، ۷۱۸، ۷۲۳، ۷۲۴؛ ~ مرکزی ۷۴۰
 امیتابها/ آمیتایوس (بودای الهی):
 ۴۰۷-۴۰۹
 انجیل: ۲۳۰، ۳۸۰، ۴۹۴
 اندونزی: ۱۱۰، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۱، ۵۲۰،
 ۵۸۶
 اندیکوپلئوستس، کوزماس (کشیش
 مصری): ۵۰۹
 «انگشتی خاتم وزیر»/ مودراراکشه،
 نمایشنامه: ۷۶، ۶۵۴
 انگلستان/ انگلیسی/ انگلیسی‌ها: ۸-۱۰،

- بهیلسا): ۵۴۷، ۵۴۵
 اور (ناحیه قدیم سومر، در جنوب بابل):
 ۲۷۲
 اورانوس (خدای یونانی): ۳۴۴، ۴۶۷
 اورنگ‌آباد (شهری در ایالت بمبئی): ۵۲۵
 اورنگ‌زیب (نتیجهٔ اکبرشاه مغول): ۷۱۵
 اورویندوگهوسه (متکلم پیرو ودانته): ۴۸۵
 اوروشی (قهرمان درام کالیداس): ۴۷۰،
 ۵۹۶-۵۹۹، ۶۴۵، ۷۲۰
 اوستا: ۹
 اوشه (الاههٔ سپیده‌دم در ریگ‌ودا): ۳۳۹،
 ۵۹۱
 اوفیر/سویاره (بندری در نزدیکی بمبئی
 کنونی): ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۵
 اولوکی‌تسوره/پدمه‌پانی، بودهی ستوه:
 ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۰۹
 اومادوی (ملکهٔ ویربالهٔ دوم): ۱۳۳
 اومفیس (شاه تکشیلا): ۷۴
 اَوَتَنی وَزَمَن (شاه کشمیر): ۲۸۰
 اوَتَنی ← مالوا
 اویار، شاعره: ۲۶۰، ۶۹۰، ۶۹۱
 اهرام مصر: ۵۱۹، ۵۳۸
 اهی چهارا (واقع در اوتارپرادش، نزدیک
 گنگ علیا): ۵۷، ۱۸۹، ۲۹۱
 ایتاریابراهمانا: ۱۱۸، ۲۰۵-۲۰۸
 ایتالیا: ۱۸۷، ۲۹۹، ۳۳۳
 ایران/ایرانی: ۲، ۹، ۲۸، ۳۷، ۴۲، ۴۳، ۵۵،
 ۶۴، ۷۲، ۷۳، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۸، ۱۲۳،
 ۲۰۰، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۸، ۲۸۴، ۲۹۰،
 ۳۰۳، ۳۲۰، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۸۸، ۴۴۰
 ۱۸، ۵۱، ۱۴۸، ۱۵۸، ۲۱۳، ۲۷۶، ۳۲۶،
 ۳۲۸، ۳۸۱، ۴۴۱، ۴۶۱، ۴۹۷، ۵۱۰،
 ۵۴۵، ۶۱۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۵۳، ۶۸۷،
 ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۲۴، ۷۶۱
 انگوته‌ره نکایه: ۳۹۲
 انگورون‌اورو (یکی از جُنگ‌های هشتگانه):
 ۶۸۸
 انورادهپوره (پایتخت چوله‌ها، واقع در
 شمال سیلان): ۵۲۱، ۵۱۹، ۱۱۰
 انه‌پورنا ← پاروتی
 انه‌وتپته، دریاچه: ۳۷۵
 انیروددهه (نوهٔ کریشنه): ۴۵۳، ۴۸۷
 اوپالی (از شاگردان بودا): ۳۸۲
 اوپه‌نیشد/ اوپه‌نیشدها: ۹، ۱۵، ۴۶، ۵۷، ۶۰،
 ۲۵۵، ۳۱۰، ۳۲۸، ۳۴۳، ۳۵۶، ۳۵۸،
 ۳۵۹، ۳۶۵-۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۹۴،
 ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۸، ۴۴۰، ۴۵۰،
 ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۱-۴۹۳،
 ۵۸۰، ۵۸۷، ۵۹۹، ۷۲۰، ۷۲۲، ۷۲۴
 اوتارپرادش (شهری در شمال هند): ۶۴، ۸۷،
 ۲۹۱، ۵۷۷
 اوترمیرور، دهکده: ۱۵۴
 اوتره رامه‌چریته ← «آخرین کارهای راما»
 اوْتَرَه میمامسا ← ودانته
 اوجین (پایتخت سکاها، واقع در هند
 مرکزی): ۹۵، ۹۶، ۱۳۵، ۱۴۳، ۲۹۱،
 ۳۲۴، ۳۲۵، ۵۷۴، ۵۷۷، ۶۲۰، ۷۳۶،
 ۷۳۷
 اودیسه: ۳۰۳، ۳۴۷
 اودِیگیری (واقع در آریسا، در نزدیکی

- ۴۷۶، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۳۷، ۵۳۹،
۵۴۱، ۵۵۸، ۵۸۶، ۷۱۳
ایستر، جزیره: ۲۰
ایشوره کریشنه، نویسنده: ۴۷۹
ایکشواکو (پسر مانو): ۱۲۶
ایلا (دختر مانو): ۱۲۶
ایلنگوودینگل، منظومه: ۷۰۰
ایلیاد: ۴۹، ۵۸، ۳۴۷
ایندرا (خدای ودایی جنگ): ۴۳، ۴۸، ۱۱۸،
۱۱۹، ۱۲۱، ۱۷۴، ۳۳۹-۳۴۱، ۳۴۷،
۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۴، ۴۰۶، ۴۶۲-۴۶۴،
۵۸۸
ایندراجی، بهگوانال (کتیبه شناس هندی): ۱۳
ایندره پرسته (پایتخت برادران پاندو): ۶۰۱
اینکا، قوم: ۵۳
- ب
بناس، رود: ۲، ۷۴، ۷۶
بثوسی، شهر: ۷۳
بابل / بابلیان / بَورُو: ۶، ۲۸، ۳۰، ۳۵، ۴۲،
۴۴، ۱۲۱، ۲۸۵، ۳۲۰، ۳۳۰، ۳۴۶
۷۳۵
باجا، غار: ۵۴۵
باختر ← باکتریا
بادراینه (نویسنده برهمه سوتره): ۴۸۵
«بازشناختن شکونتلا»/ «بھی جانه شکونتلا»،
نمایشنامه: ۶۴۵-۶۵۳
بازل، شهر: ۷۶۰
باکتریا/ باختر: ۷۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۲۸۶،
۷۵۵
- بالادیتیه ← نرسیمه گوپته
بالکان: ۷۶۰، ۷۶۱
بالی (از جزایر اندونزی): ۳۰۸
بامیان (واقع در افغانستان): ۵۵۹
بانہ، شاعر: ۱۰۰، ۱۲۶، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۷۳،
۵۷۵، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۹، ۶۵۶
۶۶۲-۶۶۴، ۶۶۷
بحر احمر ← دریای سرخ
براهماپوترا، رود: ۳
براهمانا/ براهمانایی: ۴۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۳،
۶۹
براهمپٹھ - سدهانت: ۷۲۸
براهمنه / براهمنه ها: ۳۳۸، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۸،
۴۱۲، ۴۴۰، ۴۴۶، ۵۸۰، ۵۸۷، ۵۹۶،
۶۵۶
براهمه سماج، فرقه: ۷۱۷
براهمی، خط: ۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۶
براهویی، تپه: ۲۱، ۳۷
برمه: ۳۹، ۱۱۰، ۱۸۹، ۲۸۶، ۳۲۸، ۳۳۰
۳۸۸، ۴۰۰، ۴۱۵، ۵۲۰، ۵۷۷
برهما، پورانه: ۴۴۱
برهمانده: پورانه: ۴۴۱
برهماورته (واقع در پنجاب شرقی): ۴۵
برهما ← پرچاپتی
برهمگپت (ریاضیدان و منجم هندی): ۷۲۸
برهمن / برهمنان / برهمایی: ۶، ۴۵، ۴۶،
۴۸، ۵۲، ۶۲، ۹۷، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۳۲،
۱۴۶، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۶،
۱۸۶، ۲۰۰-۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵،
۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳-۲۲۶، ۲۳۳

- بلاله سنه (شاه بنگال): ۲۱۹
 بلوچستان: ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۳۷، ۳۹-۴۱
 بله رامه / هلاپوده / سنکرشنه (برادر کریشنه): ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۸۷
 بلهنه (شاعر کشمیری): ۶۳۳، ۶۳۹
 بمبئی: ۱۴، ۲۸، ۱۸۹، ۲۷۶، ۳۳۰، ۳۳۵، ۴۳۱، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۶، ۷۱۸
 بنارس ← وارانسی
 بنتهام، جرمی (فیلسوف انگلیسی): ۷۱۷
 بندوساره (پسر چندره گوپته): ۷۹
 بنرجی، ر. د. (افسر هندی): ۱۲
 بنگال: ۲، ۷، ۳۸، ۶۱، ۷۳، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۶، ۱۴۹، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۷۶، ۲۸۶، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۶۱، ۴۶۸، ۴۹۹، ۵۴۸، ۵۵۹، ۵۷۸، ۵۸۴، ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۵۹، ۶۶۸، ۷۱۷، ۷۲۳، ۷۳۷
 بنی اسرائیل / اسرائیلیان: ۵۱۱، ۷۵۷
 بوپ، فرانتس (زبان شناس آلمانی): ۱۰، ۵۷۰
 بوتلینگک، اوتو (دانشمند آلمانی): ۱۰
 بودا / سیدهارته گوتمه / بوده چریت: ۳۴، ۳۵، ۴۷، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۸، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۶۲، ۲۸۸، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۷۴-۴۲۵، ۴۳۰، ۴۳۵-۴۳۷، ۴۵۳، ۴۶۷، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۳۹-۵۴۶، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۷۷، ۶۱۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۷، ۷۴۰-۷۴۲
 ۲۳۷-۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۵-۳۵۹، ۳۶۲، ۳۷۰، ۳۷۴، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۸۴، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۶۲، ۵۶۷، ۵۷۳، ۵۷۶، ۵۸۳، ۷۱۳، ۷۲۰، ۷۲۱
 برهمه سوتره (متن اصلی مکتب ودانته): ۴۸۵، ۴۹۲
 برهمه گوپته (ریاضیدان هندی قرون وسطا): ۷۴۰
 برهمه وپروته، پوران: ۴۴۱
 بریتانیا / بریتانیایی ها: ۵۹، ۲۷۲، ۳۹۳، ۷۱۶، ۷۱۷
 بریگز، بندر: ۳۲۱
 بریهتکها (داستان بزرگ): ۶۳۶، ۶۶۸
 بریهدرته (آخرین شاه سلسله ماوریه): ۸۵
 بریهشتی (آموزگار خدایان و دیوان): ۴۷۱
 بریه دارنیکه اوپه نیشد: ۲۵۹، ۳۵۳، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۲
 «بساک فصل ها» / ریتوسمهاره، منظومه: ۶۱۸، ۶۲۵
 بسکی، کوستانزیو: ۷۱۰
 بسنگر (در نزدیکی بهیلسا): ۸۶، ۴۳۹، ۴۴۳
 بسوه (مؤسس فرقه لینگایت): ۴۹۷
 بطلمیوس پنجم: ۲۲
 بطلمیوس دوم / فیلادلفوس (شاه مقدونی تبار مصر): ۸۱
 بگرام (واقع در غرب کابل): ۵۶۰

- بودای سلطان‌گنج، مجسمه: ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۵
 بودایی / بوداییان: ۱۱، ۱۴، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۹، ۸۲-۸۴، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۷۴-۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۳، ۴۶۴، ۴۶۲، ۴۵۵، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۲۱، ۵۲۵، ۵۴۴-۵۴۶، ۵۴۸، ۵۵۲، ۵۷۸، ۵۸۰، ۶۱۰، ۶۷۷، ۶۹۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۸، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۵، ۷۴۸، ۷۵۰
 بوده چریته ← بودا
 بوده گوپته (پادشاه سلسله گوپته): ۱۴۹
 بوده گهسه (عالم معروف سیلانی): ۳۹۱، ۳۹۲
 بودهی ستوه / بودهی ستوه‌ها: ۴۰۳-۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۸۸، ۴۴۳، ۵۴۷، ۵۴۷
 بورنئو (جزیره‌ای در جنوب غربی فیلیپین): ۵۸۵، ۳۳۶
 بوروبودور (معبد بودایی در جاوه): ۳۲۹، ۵۲۰، ۷۲۱
 بَورُو ← بابل
 بوندلکهند (مقر پادشاهی سلسله چندله): ۴۲۵، ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۱۲، ۵۴۸، ۵۵۱، ۵۵۹
 بوندلکهند، مکتب معماری: ۵۳۲، ۵۳۵
 بهائوداجی (کتیبه شناس هندی): ۱۳
 بهاتا سوامن (مفسر ارتهه شاستره): ۱۶۰
 بهاجا (واقع در دکن): ۵۲۲، ۵۲۳
 بهار (ایالتی در هند): ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۳۶، ۱۳۹، ۲۴۰، ۲۷۶، ۳۲۷، ۳۸۶
 بهارته، قبیله: ۴۵، ۵۱
 بهارته (برادر رامنا): ۴۴۸، ۶۰۸
 بهارته (فرزانه‌ای باستانی): ۵۶۲-۵۶۴، ۵۶۶
 بهارته نایه شاستره: ۵۶۲، ۵۶۶، ۵۶۷
 بهارته ورشه ← هند
 بهاروی، شاعر: ۶۲۶
 بهارمت، شهر: ۸۵، ۲۶۲، ۲۹۲، ۳۰۷، ۴۰۳
 بهاسکر رویورمن (پادشاه چیره): ۵۱۱
 بهاسکرورمن (شاه آسام): ۱۰۲، ۱۰۳
 بهاسکره (ریاضیدان و منجم هندی): ۷۴۰، ۷۴۱
 بهاسه، نمایشنامه‌نویس: ۶۴۵
 بهاگبهره (پادشاه شونگه): ۸۶
 بهاگوته، پوران: ۴۴۱
 بهاگوته‌ها، فرقه: ۴۸۶
 بهامه، نظریه پرداز: ۶۱۶
 بهاندارکر، ر. ج. (کتیبه شناس هندی): ۱۳
 بهته ناراینه، نمایشنامه‌نویس: ۶۵۶، ۶۶۸
 بهتی، شاعر: ۶۲۶
 بهتی کاویه ← «منظومه بهتی»
 بهدره باهو (رهبر فرقه دیگمبره‌ها): ۴۲۵

یوولف (حماسه انگلیسی): ۴۹

پ

پائس (جهانگرد پرتغالی): ۱۱۱، ۱۱۲،
۲۸۰، ۲۸۹

پاتلیپوتره (پتنای کنونی؛ پایتخت امپراتور
ننده در ایالت بهار): ۲، ۷۰، ۷۳،
۷۶-۷۸، ۸۴، ۸۷، ۹۴، ۱۵۰، ۱۹۱،
۱۹۴، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۸۳،
۳۹۰، ۴۲۶، ۵۱۶

پارت / پارتیان / پارت‌ها / پهلوه‌ها: ۸۷، ۸۹،
۹۰، ۱۳۴، ۲۰۶، ۳۲۱، ۷۳۷، ۷۵۵

پارتنون (معبد یونانی): ۵۲۵
پارشوه (بنیانگذار طریقت نیرگرنته): ۴۲۴
پارلمنت (هیئت مقننه عالی بریتانیای کبیر):
۵۱۰، ۶۶۲، ۷۲۹

پارمنیدس (فیلسوف یونانی): ۴۳۶
پاروتی / مهادروی / ستی / گوری / انه پورنا /
ماتا (همسر شیوا): ۴۵۵-۴۵۷، ۴۶۱،
۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۵، ۵۵۴، ۶۲۳

پاریس: ۹، ۱۰، ۵۷۰
پاریس (پهلوان تروایی و قاتل اخیلِس):
۴۵۰

پاشوپته (از فرقه‌های شیوایی): ۴۸۶، ۴۹۴
پاکستان: ۱، ۲، ۱۲، ۲۳، ۸۷، ۱۱۳، ۲۲۰،
۳۲۸

پالمیرا (شهر تجارتی هند): ۳۳۳
پاله / پاله‌ها، امپراتوری: ۱۰۳-۱۰۵، ۱۰۷،
۱۳۶، ۳۲۱، ۳۸۸، ۴۱۲، ۵۲۰، ۵۴۷،
۵۴۸، ۵۵۲

بهرام گور (شاه سلسله ساسانی): ۷۵۹

بهرتریهری، شاعر: ۶۱۴، ۶۲۹-۶۳۱

بهرته، نظریه پرداز: ۶۴۴

بهریگوکچه، بندر: ۳۲۴، ۳۳۰

بهشت گمشده: ۶۲۳

بهگود گیتا: ۸، ۱۷۸، ۲۰۱، ۲۱۰، ۳۷۰،
۴۴۱، ۴۴۳-۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۸، ۴۷۹،
۴۸۷، ۴۹۲، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۶۰۳،
۷۲۰

بهوینسر، شهر: ۵۳۲-۵۳۴، ۵۳۷، ۵۴۸

بهویهوتی، نمایشنامه‌نویس: ۶۱۰، ۶۵۵،
۶۵۶

بهوپال (کشور نواب‌نشین سابق در هند
مرکزی): ۲۸۰

بهوجا (شاه مالوا): ۱۰۶

بهوجه پرماره (شاه دهارا): ۲۸۰

بهوگوتی (شهر زیرزمینی): ۴۶۹

به‌وشیه، پورانه: ۴۴۱

بهیرموند (نخستین شهر نزد باستان‌شناسان):
۲۹۰

بهیشمه (سیاستمدار ارشد کوروها): ۶۰۲

بهیلسا: ۸۶، ۵۴۷

بهیمه (پسر پاندو): ۶۰۱، ۶۰۲

بیرات (واقع در نزدیکی جیپور): ۵۲۶

بیمبیساره (شاه مگده): ۶۱، ۷۰-۷۲، ۱۸۰،
۱۹۴، ۳۷۸، ۳۸۴

بین‌النهرین، سرزمین / تمدن: ۵، ۲۲، ۲۴،
۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۵، ۴۲، ۴۳، ۵۶،
۶۴، ۶۵، ۲۳۹، ۳۴۱، ۵۱۷، ۵۴۱، ۵۸۸،
۷۳۰

- پالی، زیان/ ادبیات: ۱۱۶، ۱۵۳، ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۶۷، ۳۱۶، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۰۲، ۴۵۱، ۵۷۷، ۵۸۰، ۶۵۶، ۶۷۲-۶۸۲، ۷۱۱، ۷۲۲
- پان چائو (سردار چینی): ۹۰
- پانچه راتره، مکتب: ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۲
- پاندو (برادر ناتنی دهریته راشتره): ۶۰۰، ۶۰۱
- پاندو راجر دهیبی (واقع در شرق بنگال): ۳۸، ۶۴
- پاندوه، سلسله: ۱۳۳، ۴۵۳
- پاندين، سبک معماری: ۵۳۰، ۵۳۱
- پانديده/ پانديده‌ها: ۸۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۹۵، ۳۳۱، ۴۵۷
- پانینی (عالم دستور زبان): ۲۳۹، ۵۷۲-۵۷۴
- پاوا (شهری نزدیک راجه گریهه): ۳۸۲، ۴۲۵
- پاویا (واقع در نزدیکی گوالیور): ۵۴۷
- پتله، بندر: ۳۲۵، ۳۰۰
- پتنجلی (نویسنده سوتره): ۴۸۱، ۵۷۳
- پتویاتو ← «ترانه‌های ده گانه»
- پدمه پانی ← اولوکی تشوره
- پدمه سمبهوه (راهب مبلغ بودایی): ۳۸۸
- پدیروپتو (یکی از جنگ‌های هشتگانه): ۶۸۸
- پدین کیل که کو ← «آثار هجده گانه کوچک»
- پراکر مابهوی اول (شاه سیلان): ۱۱۰، ۱۸۹
- پراکریت، ادبیات/ زبان: ۸۸، ۸۹، ۲۶۹، ۵۶۶، ۵۷۶-۵۷۹، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۶
- ۶۸۲-۶۸۶، ۷۱۰، ۷۵۸
- پراکسیتلس (مجسمه ساز یونانی): ۲۶۶
- پرانته اول (شاه سلسله چوله): ۱۰۹
- پربهاکروردنه (پادشاهی از خاندان پوشیبه بهوتی): ۱۰۰
- پربهاوتی (دختر چندره گوپته دوم): ۹۶، ۱۳۳
- پرتغال/ پرتغالی‌ها: ۱۱۱، ۲۱۵، ۳۱۱، ۴۶۸، ۵۵۴، ۷۱۶، ۷۱۷
- پرتیجانایوگندهرایسنة ← «سوغندهای یوگندهرایسنة»
- پرتیشتهانه (پیتهان کنونی؛ واقع در شمال غربی دکن): ۹۱، ۳۲۵
- پرجاپتی/ برهما (خدای بزرگ در آیین ودایی): ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۵۹، ۲۰۵، ۳۵۰، ۳۶۰، ۳۶۳، ۴۰۲، ۴۵۷-۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۵، ۴۸۷، ۵۰۲، ۵۰۳
- پردیوته (شاه اونتی): ۷۲
- پردیومنه (پسر کریشنا): ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۸۷
- پرسئوس (پهلوان یونانی): ۴۵۰
- پرسش‌های مناندر/ پرسش‌های میلیندا/ میلیندا- پننه: ۸۸، ۳۳۰، ۳۹۳
- پرسش‌های میلیندا ← پرسش‌های مناندر
- پرسنجیت (پادشاه کوسله): ۶۹-۷۱
- پرشسته پاده (مفسر متن الوکه کناده): ۴۷۸
- پرشورامه (قهرمان ادبیات براهمنی): ۴۴۰
- پرماره، سلسله: ۱۰۶
- پرمردیدوه چندله (از پادشاهان شمال هند): ۱۰۷
- پرنه دته، ایالت: ۱۵۱
- پروتستان، نهضت: ۴۹۳، ۴۹۷

پرومتئوس بندگسته (نمایشنامه غنایی):
۶۱۴

پره‌نوی تانه، س.: ۵۵۸

پریاگه / الله‌آباد (واقع در جنوب
اوتارپرادش): ۲۷۸، ۲۹۱، ۴۷۴

پری‌پادل (یکی از جنگ‌های هشتگانه): ۶۸۸
پریتهوی راجه چاهیه‌مانه (پادشاه شمال
هند): ۱۰۷، ۱۸۸، ۲۴۶

پریتیوی (الاهه کره زمین در ریگ‌ودا): ۳۳۹
پریکشیت (شاه قبیله کورو): ۵۹، ۶۰۲

پریکلس (از رجال بزرگ آتن): ۵، ۲۶۶، ۵۲۵
پرینسپ، جیمز (منشی انجمن آسیایی
بنگال): ۱۱

پریه‌درشیکا، نمایشنامه: ۶۵۴

پژوهش‌های آسیایی، مجله: ۸

پشوپتی (خدای حیوانات): ۳۴، ۴۸۶

پطرس (از حواریون حضرت عیسی): ۴۹۴
پکوده کاتیاینه (نظریه پرداز ذره‌ای هند):
۴۳۵، ۷۴۲

پلاته (شهری در جنوب بنوسی): ۷۳

پلانک، ماکس (فیزیکدان آلمانی): ۷۴۲

پلوتارک (نویسنده یونانی): ۷۶، ۱۹۱، ۳۳۱،
۶۶۷

پلوه، سلسله: ۱۰۹، ۱۳۶، ۵۲۶، ۵۲۹، ۵۴۹،
۵۸۶، ۶۵۵، ۶۸۷

پلینی، نویسنده: ۳۲۸، ۳۳۳

پنجاب: ۱، ۱۲، ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۴۵، ۴۷، ۵۱،
۶۲، ۷۲-۷۵، ۸۷، ۸۸، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۶،

۱۰۷، ۱۴۳، ۱۸۸، ۲۶۶، ۳۲۰، ۳۲۵،
۳۲۸، ۵۸۴، ۷۱۴، ۷۱۵

پنجاله / پنجاله‌ها: ۵۹، ۱۱۹، ۶۰۱

«پنجاه بند دزد» / چوره پنچاشیکا: ۶۳۳

پنجه‌تتره: ۶۶۷، ۶۶۸

پو (دره‌ای واقع در ایتالیا): ۱۸۸

پوپ، الگزاندر (شاعر انگلیسی): ۶۱۶

پوتسکره، دریاچه: ۴۶۲، ۴۷۴

پوجیه‌پاده (راهب جینی): ۴۳۳

پودگله‌واده (مکتب ودایی): ۴۰۰

پورنه کاشیپه (طرفدار اسقاط شرایع و
احکام): ۴۳۵

پوروروس (شاه محبوب اوروشی): ۴۷۰،
۵۹۶-۵۹۹، ۶۴۵، ۷۲۰

پوروس (شاه پنجاب): ۷۴، ۱۸۸

پوروکوتسه (شاه قبیله پوروها): ۵۱

پوروها، قبیله: ۵۱

پوره‌نان‌اورو (یکی از جنگ‌های هشتگانه):
۶۸۸

پورهوس (شاه اپیروس): ۱۸۷

پورهون (فیلسوف یونانی): ۳۶۴

پوری (واقع در شمال اریسه هند، کنار خلیج
بنگال): ۱۸۹، ۵۳۲، ۵۳۴

پوشکره‌سارن (شاه گندهاره): ۷۲

پوشن (خدای خورشید): ۳۴۱

پوشیبه‌بهوتی، خاندان: ۱۰۰

پوشیبه‌میتره شوئگه (سردار برهمنی
بریه‌درته): ۸۵، ۸۶

پولستیه (از ستارگان دب اکبر): ۴۷۱

پولس رسول: ۳۳۲، ۴۱۸

پولکشین دوم (شاه چالوکیه): ۱۰۲، ۱۰۹،
۱۸۹

تاسو، تورکواتو (شاعر حماسی ایتالیایی):
۷۱۰

تالیکوته، جنگ: ۱۴۵

تامرلیپتی، بندر: ۳۲۴، ۳۳۰

تامیل / تامیل‌ها: ۳، ۴، ۳۷، ۹۲، ۹۳، ۱۰۹،
۱۱۰، ۱۱۳، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۱۸، ۲۶۰،

۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۵،

۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۱، ۳۳۴،

۳۸۹، ۴۴۲، ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۵،

۴۶۸، ۴۸۷-۴۹۱، ۴۹۳-۴۹۶، ۵۰۳،

۵۰۴، ۵۱۱، ۵۳۰، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۷،

۵۷۵، ۵۷۸-۵۸۰، ۵۸۴، ۵۸۷،

۶۸۵-۷۱۰، ۷۳۴

تانتراپی، آیین: ۱۰۲

تانجووور/ تنجور: ۱۰۹، ۱۱۰، ۵۲۹، ۵۵۸

تانگ، سلسله: ۹۸، ۵۴۸

تای - تسونگ (امپراتور چین): ۱۰۳

تایلند: ۳۸۸، ۴۰۰

ثبت: ۳، ۲۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۸۴، ۳۸۸-۳۹۰،

۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۵۵۲، ۵۸۶، ۷۲۲

تپه برابر، غار: ۵۲۲

تتویله و سیمه: ۴۳۹

تحوت (خدای مصری): ۴۶۴

«ترانه‌های ده گانه»/ پتواتو: ۶۸۸

تراونکور (واقع در کراالا): ۱۳۵

ترایانوس (امپراتور روم): ۳۳۲

ترای (واقع در نپال): ۳۱۸، ۳۷۵

ترایین (شهری نزدیک تهنسر): ۱۰۷

ترک/ ترک‌ها/ ترکی: ۷، ۹۰، ۱۸۸، ۱۹۷،

۵۶۹

پولن اسکندرانی (منجم کلاسیک): ۷۳۱

پولون‌نرووه (واقع در سیلان): ۱۱۰، ۵۵۸

پوله‌هه (از ستارگان دب اکبر): ۴۷۱

پولی‌انوس کافر (امپراتور روم): ۳۳۲

پومپنی (شهر باستانی در جنوب ایتالیا):

۲۹۹، ۳۳۳

پوندیشری (واقع در کنار خلیج بنگال):

۳۳۳، ۴۵۵

پونه (واقع در نزدیکی دکن): ۵۲۲، ۷۱۵

پویارامه، دیر: ۳۸۴

پهلوه‌ها ← پارت‌ها

پیتکانتروپوس (انسان‌نمای نخستین): ۱۷،

۱۸

پیرز پلومن: ۶۸۷

پیرنه (کوه‌هایی در جنوب غربی اروپا): ۷۶۱

پیشاور (واقع در پاکستان): ۱۰۵، ۴۱۱، ۵۴۲

«پیک ابر»/ مگهدوته: ۶۱۸

پیگوت، پروفیسور: ۲۵

ت

تنوزوفی، انجمن: ۷۱۸، ۷۲۳

تنوس ← آنتیوخوس دوم

تاپتی، رود: ۳

تاج گل مدورای/ مدورای کانجی: ۲۹۵

تاج محل: ۷۱۴

تازگه (اهریمن افسانه‌ای): ۴۵۶، ۴۵۷، ۶۲۳،

۶۲۵

تاریخ جدید: ۵۱۰

تاریخ شاهان انگلستان: ۵۱۰

تاریخ طبیعی فهم: ۴۵۸

- ترکستان (واقع در چین): ۵۵۹
 ترتیوس (نمایشنامه‌نویس لاتین): ۶۵۵
 تروا، جنگ: ۳۴۷، ۴۵۰
 ترواده (فرقه بودایی): ۶۱۰
 تریشلا (مادر ورده‌مانه مهاویره): ۴۲۴
 تریکوتکه، سلسله: ۷۳۷
 تریکه / سه‌گانی (مکتب شیوایی): ۴۹۶، ۴۹۷
 تراس راجت، فرهنگ: ۵۷۵
 تشریح لطیفه‌گویی: ۶۶۲
 «تفسیر بزرگ» / مهاباشیه: ۵۷۳
 «تفسیر بنارس» / کاشیکا ورتی: ۵۷۳
 نکسشیل / آمبهی (شهری در شمال غربی هند): ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۸۷، ۸۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۲۵، ۵۲۷، ۵۵۹
 تلگو (از زبان‌های دراویدی): ۲۸۷، ۴۴۲، ۵۷۹، ۵۸۰، ۷۱۰
 تمباونی، منظومه: ۷۱۰
 تنتره / تنتری (فرقه بودایی): ۲۵۹، ۲۷۳، ۳۱۰، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۸۱، ۴۸۳، ۵۰۰، ۵۳۵، ۵۰۱
 تنتره‌ها: ۴۱۳، ۵۰۰
 تنجور ← تانجوور
 توادم: ۴۴۲
 توپوگرافی مسیحی: ۵۰۹
 توتون‌ها ← ژرمن‌ها
 تورات: ۲۲۷
 تورامیه، پادشاه: ۸۱
 تور / تیو (خدای جنگ ژرمنی): ۳۴۰
 تورمانه (پادشاه هون‌ها): ۹۹
 توشتری (خدای صنعتگر آسمانی وداها): ۳۴۷
 «تولد خدای جنگ» / کوماره سمبوه، منظومه: ۶۱۸
 تولستوی، لئون: ۷۱۹
 تولکاپیم (دستور زیان اولیه تامیل): ۶۸۷، ۶۸۸
 توماس (از حواریون حضرت عیسی): ۵۰۸-۵۱۰، ۵۱۲
 توندای ← کانچی
 تونگهدرا، رود: ۱۱۱، ۱۳۵
 تھانا (واقع در نزدیکی بمبئی): ۵۱۲
 تیرتهنکره (نماد مقدس در آیین جین): ۴۸۱، ۵۴۲، ۵۴۴، ۶۸۲
 تیرونکه‌دیور (مؤلف شیوگه - شیندامنی): ۷۰۹
 تیروکورل (دویتی‌های مقدس تامیل): ۴۴۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۶۹۷
 تیرومله، معبد: ۵۵۳
 تیرومورای (کتب مقدس شیواپرستان): ۴۴۲
 تیروواشگم: ۴۴۲
 تیروولور، شاعر: ۴۴۲
 تیلک، ب. (برهمن مرانه‌ای): ۷۱۹
 تیلی ← چیدمبرم
 تیو ← تور
 تیه‌مت (ازدهای افسانه‌ای آشوب): ۵۸۸
 ث
 ثورو، هنری دیوید (شاعر و نویسنده آمریکایی): ۷۲۴

ج

جانگی هرنه ← «هتک حرمت سیتا»
 جاوه (واقع در اندونزی): ۱۷، ۳۲۹، ۵۲۰،
 ۵۸۵، ۷۲۱
 جایسوال، ک. پ.: ۱۶۱
 جراسنده (شاه مگده): ۴۴۹
 جرجیس، قدیس: ۴۶۱
 جغرافیای بطلمیوس: ۳۳۱
 جغرافیای قدیم هند: ۱۱
 جفریز، ریچارد (نویسنده امریکایی): ۷۲۴
 جلال‌الدین فیروز شاه خلجی (شاه دهلی):
 ۶۳۹

جمبودویه ← هند

جمدگنی (برهمن افسانه‌ای): ۴۴۷

جمنا ← یمونا

جندیال، معبد: ۵۲۷

جنگه (شاه ویدیه): ۶۰، ۳۶۵

«جنگ‌های هشتگانه»/ اتوتوگای: ۶۸۷-۶۸۹،

۶۹۷، ۷۱۰

جمنه جیه (شاه قبیله کورو): ۵۹، ۶۰۰

جنیاتریکه، قبیله: ۴۲۴

جونز، سر ویلیام (مستشرق و زبان‌شناس

انگلیسی): ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۶۱۳، ۶۴۳

جهانسی (شهری در جنوب اوتارپرادش

هند): ۲۶۶، ۵۲۷، ۵۳۵، ۵۴۷

جهلم (رودی در پاکستان غربی و کشمیر): ۲،

۷۴، ۳۲۸

جیادیتی (نویسنده «تفسیر بنارس»): ۵۷۳

جیپاله (پادشاه شمال - غرب هند): ۱۰۵

جیپور (ایالتی در شمال راجپوتانا، شمال

غربی هند کنونی): ۵۲۶، ۷۳۲

جیته‌ونه، دیر: ۳۸۴

جیحون (رودی در آسیای مرکزی): ۷۴

جیموته‌واهنه، حقوقدان: ۱۶۴

جینانشور (نیایش خوان ویشنو): ۴۴۲

جین/ جینی/ جینی‌ها: ۳۳، ۶۹، ۷۹، ۹۱،

۹۲، ۹۷، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۲،

۱۲۶، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۷۳، ۲۰۷، ۲۰۸،

۲۱۰، ۲۱۷، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۹،

۲۹۲، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۵۹، ۳۶۲،

۳۶۷، ۳۸۵، ۳۸۷، ۴۲۳-۴۳۵، ۴۳۸،

۴۳۹، ۴۴۵، ۴۶۴، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷،

۴۷۹، ۴۸۰، ۵۰۹، ۵۱۴، ۵۲۵، ۵۳۷،

۵۴۲، ۵۵۷، ۵۷۷، ۵۷۸، ۶۸۲، ۶۹۷،

۶۹۹، ۷۰۹، ۷۲۸، ۷۳۸، ۷۴۱،

۷۴۸-۷۵۱، ۷۵۶

جیه‌چندره گاهدواله (پادشاه شمال هند):

۱۰۷

جیه‌دوه (شاعر بنگالی): ۴۴۲، ۴۵۳، ۶۳۴

جیه‌راشی (نویسنده تتوپیله و سیمه):

۴۳۹

جیه‌سیمهای دوم (شاه سلسله چالوکیه):

۱۳۳

چ

چالوکیه/ سولانکی، سلسله: ۱۰۶، ۱۰۹،

۱۱۰، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۶۴، ۱۷۳،

۱۸۹، ۲۷۰، ۴۲۷، ۴۹۷، ۵۰۲، ۵۲۹-

۵۳۱، ۵۳۷، ۶۳۹، ۷۳۷

چانکیه ← کاوتیلیه

چوله / چوله‌ها، امپراتوری: ۸۱، ۱۱۰، ۱۱۱،
۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۴،
۱۵۸، ۱۷۳، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۱۸، ۲۶۰،
۵۱۰، ۵۱۱، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۵۰، ۵۵۳،
۷۰۰، ۵۵۸

چوله و مسه (وقایعنامه کوچک): ۳۹۳
چه ته که (رئیس قبیله لیچهاوی): ۴۲۴
چیدمبرم / تیلی، معبد: ۴۵۵
چیراتده (فرماندار گوپته): ۱۴۹
چیره، پادشاهی: ۱۳۵، ۵۱۱
چین / چینی / چینی‌ها: ۵، ۶، ۱۷، ۳۸، ۳۹،
۸۹، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۳۵،
۱۷۹، ۱۹۲، ۲۲۶، ۲۷۲، ۲۸۶، ۳۱۸،
۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۰۸،
۵۰۹، ۵۴۴، ۵۴۸، ۵۵۹، ۵۸۷، ۶۰۲،
۷۲۱، ۷۲۲، ۷۴۴

چین شی هوانگ تی (امپراتور چین): ۸۹

ح

حمورابی (شاه بابل): ۴۲
حوا (ع): ۱۲۵

خ

خاور دور: ۱۸، ۹۰، ۹۱، ۷۲۲
خاور میانه: ۲۰-۲۳، ۲۹، ۳۱، ۳۶، ۴۲، ۴۴،
۴۹، ۱۲۳، ۳۰۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۵۰،
۵۶۵، ۶۶۷

خروشتهی، خط: ۵۸۵، ۵۸۶

خزر، دریا: ۸۹، ۹۰، ۷۲۲

خشایارشاه (شاه ایران): ۷۳

چانگ کین (جهانگرد چینی): ۲۸۶
چانهو دارو (محل باستانی هریا): ۳۰، ۴۱
چاهه مانه، سلسله: ۱۰۶، ۱۰۸، ۶۳۹
چایلد، گوردون: ۱۹
چرا ← کرا

چَرَکَه (استاد علم پزشکی هند): ۲۳۹، ۷۴۴،
۷۴۷
چمبل، رود: ۶۱
چمپا (بندر پایتخت انگه): ۷۰، ۲۸۸، ۳۲۴،
۳۳۰

چناب (رودی در هند و پاکستان غربی): ۲
چنداله / چنداله‌ها (طبقه‌ای از نجس‌ها):
۲۱۰-۲۱۲، ۲۱۴، ۲۵۷
چندره بوسه، سوبهاس (دستیار گاندی):
۷۱۹

چندره گوپته / ساندر و کوتوس (شاه سلسله
ماوریه): ۷۵-۷۹، ۸۷، ۹۲، ۹۷، ۱۰۱،
۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۹۱، ۲۳۹، ۲۷۹،
۲۹۲، ۳۰۴، ۴۲۵، ۵۱۶

چندره گوپته اول (پادشاه سلسله ماوریه):
۹۴، ۱۳۴، ۵۶۰، ۵۶۱، ۶۵۴، ۷۳۷
چندره گوپته دوم (پادشاه سلسله ماوریه):
۹۶، ۹۸، ۳۱۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۶۱۸، ۶۵۴،
۷۳۶

چندله / چندله‌ها: ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۴، ۵۳۵
چنده (از مریدان بودا): ۳۸۲
چندی ← دورگا

چنه (ارابه‌ران بودا): ۳۷۶، ۳۷۷
چوره پنچاشیکا ← «پنجاه بند دزد»
چوله (ساحل کورو ماندل): ۹۲، ۱۰۸، ۳۳۱

۲۵۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴،
 ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۰۴، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۳،
 ۳۲۵، ۳۲۷، ۴۲۵، ۴۶۰، ۵۰۰، ۵۰۲،
 ۵۲۲، ۵۲۵، ۵۳۰، ۵۴۹، ۵۵۷، ۵۷۷،
 ۶۸۵، ۷۱۴، ۷۳۴، ۷۳۷، ۷۵۶؛ ~
 جنوبی ۵۸۴؛ ~ شرقی ۹۴، ۲۸۶؛ ~
 شمالی ۹۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۶۳، ۱۹۴،
 ۳۰۸؛ ~ غربی ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۸، ۱۵۴،
 ۱۸۶، ۴۵۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۵، ۵۴۹،
 ۷۱۵، ۷۵۶؛ ~ مرکزی ۵۳۱
 «دلیری اوزوشی را می‌بزد»/ ویکرموروشی،
 نمایشنامه: ۶۴۵
 دمتریوس (پسر اوتودموس): ۸۷
 دموکریتوس (فیلسوف یونانی): ۷۴۲
 دمیتی (همسر نله در کتب حماسی): ۲۴۷،
 ۶۰۳-۶۰۷
 دنتی دورگه راشتر کوته (مؤسس سلسله
 راشترکوته): ۱۳۸
 دندیتی: ۱۱۵
 دندین، نظریه پرداز: ۶۱۶، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۶۲
 دوارکا (پایتخت کریشنا، واقع در ایالت
 بمبئی): ۴۴۹، ۴۵۰
 دوانمپیه تیسه (شاه سیلان): ۹۳
 دوانمپیه تیسه، کشور: ۸۴
 دوتوگامنو (پهلوان ملی سینهایلی): ۹۳
 دوتنه گامنی شاه (شاه سیلان): ۶۸۰-۶۸۲
 دَوَدَنَه (پسر عموی بودا): ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۰،
 ۳۸۱
 دودهیانی (واقع در جنوب بهار): ۱۳۹
 دورگا/کالی / چندی/کورواوی (همسر شیوا

خصوصیات انگلیسی: ۴۵۸
 «خلخال گوهرنشان»/ شیله پدیگارم: ۷۰۰،
 ۷۰۸
 خورشید، معبد: ۵۲۷، ۵۳۵، ۵۴۸
 د
 دنوگره، معبد: ۵۲۷، ۵۴۷
 داریوش اول (شاه ایران): ۷۲، ۸۰
 داریوش سوم (شاه ایران): ۷۳
 دانائو (دختر آکریسیوس): ۴۵۰
 دانتی آلیگیری (شاعر ایتالیایی): ۶۸۷
 دان، جان (شاعر و روحانی انگلیسی): ۶۱۴،
 ۶۲۱
 داود نبی (ع): ۳۲۴، ۳۲۵
 دایهاگه: ۱۶۴، ۲۲۷، ۲۳۰
 دراویدی/ دراویدیان: ۳، ۳۷، ۹۲، ۹۳،
 ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۵۳، ۱۸۰، ۲۰۰،
 ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۶۹، ۲۸۷، ۲۸۸،
 ۳۰۴، ۳۲۳، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۹۱، ۵۲۶،
 ۵۵۰، ۵۷۵، ۵۷۹
 درایدن، جان (فابل نویس انگلیسی): ۶۶۷
 درویدی (همسر مشترک برادران پاندوه):
 ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۸۵، ۶۰۱، ۶۰۲
 دریای سرخ/ بحر احمر: ۳۳۰، ۳۳۱، ۷۵۷
 دشرته (پدر راما، پادشاه کسله): ۵۹، ۶۰۸
 دشه کوماره چرته «ده شاهزاده»
 دفاع از شعر: ۶۱۴
 دکشه (عالم فرزانه): ۴۶۲، ۴۷۱
 دکن: ۳، ۴، ۱۸، ۱۹، ۲۸، ۳۸، ۶۱، ۷۳، ۷۹،
 ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۸-۱۱۲، ۱۵۳، ۲۴۲،

- در سیمای عبوس): ۱۰۲، ۲۸۳، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۹۹، ۵۵۰
دوره، پائول گوستاو (حکاک و نقاش فرانسوی): ۶۲۳
دوریودهنه (عموزاده یودهیشتیره): ۳۰۲، ۶۰۱، ۶۰۳
دوفاکتو (واقع در ویجیه نگره): ۱۱۲
دوکی (مادر کریشنه): ۴۴۸
دوناگری (مهم ترین الفبای هندی): ۴۶۸، ۵۸۴
دون کیشوت: ۶۲۳
دوه پاله (پادشاه سلسله پاله): ۱۰۳
دوه گری (دولت آباد کنونی): ۱۹۴
دوی چندره گوپته ← «ملکه چندره گوپته»
دهارا (واقع در ایالت دهیا پرادش در هند مرکزی): ۲۸۰
«ده چکامه»، مجموعه شعر: ۴۸۹
دهرته راشتره (شاه نابینای کوروها): ۱۳۳، ۶۰۰-۶۰۲
دهرمه پاله (پادشاه سلسله پاله): ۱۰۳
دهرمه رتته: ۱۶۴
دهرمه سوتوه: ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۸، ۲۵۲، ۳۲۱، ۳۵۸
دهرمه شاستره: ۱۶۳
دهرمه کیرتی (عالم منطقی): ۴۱۱
«ده شاهزاده» / ده کوماره چریته: ۶۵۶
دهلوی، امیر حسن: ۶۳۹
دهلوی، امیر خسرو: ۶۳۹
دهلی: ۲، ۵۸، ۷۸، ۱۰۸، ۱۱۱، ۲۷۶، ۳۱۹، ۳۲۰، ۶۰۱، ۶۳۹، ۷۱۳، ۷۳۲، ۷۴۴
دهلی نو/ کورو کشته: ۳۲۵، ۶۰۰، ۶۰۲
- دهمه پده: ۱۷۸، ۳۹۲
دیائوس ← زئوس
دیه و مسه (وقایعنامه جزیره): ۳۹۳
دیدا (ملکه کشمیر): ۱۳۳
دیده (محل زندگی رام و برادرانش): ۶۰۸
دی کونتی، نیکولو: ۲۷۳
دیگمברהها (فرقه جینی): ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۳
دیگناکه (عالم منطقی): ۴۱۱
دیگه نکایه: ۳۹۱
دیودوتوس (فرمانروای یونانی باختر): ۸۷
دیوسکوری (خدایان توأمان ادیان یونانی و رومی): ۳۴۲
دیوکلتيانوس (امپراتور روم): ۴۶۱
دیون زرین دهی (سوفسطای یونانی): ۳۳۱
دیو (واقع در سوراشره): ۵۱۲
- ر
رابله، فرانسوا (نویسنده و پزشک فرانسوی): ۶۵۵
راتری (الهه شب در ریگ ودا): ۳۳۹، ۵۹۱
راجپوت / راجپوت ها: ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۸۳، ۲۰۶، ۲۱۸، ۲۳۴، ۲۶۶، ۶۳۹، ۷۱۴
راجستان (واقع در شمال غربی هند): ۲، ۱۸، ۲۸، ۴۷، ۷۳، ۸۷، ۹۲، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۳، ۱۸۶، ۲۸۳، ۳۲۴
راجگریها (پایتخت مگده): ۷۰، ۱۹۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۸۲، ۳۹۰، ۴۲۵، ۵۱۶

- راجندرۀ اول (شاه سلسلۀ چوله): ۱۱۰، ۵۲۹، ۱۸۹
 راجینی: ۱۱۵
 راجه‌ترنگینی ← «رودخانه شاهان»
 راجه راجشوره، معبد: ۵۵۸
 راجه راجۀ اول (شاه سلسلۀ چوله): ۱۰۹، ۵۲۹، ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۵۸، ۱۸۹، ۱۹۱
 راجه شکّهره، نمایشنامه‌نویس: ۶۵۶، ۶۸۵
 راجیشری (همسرگره ورمَن): ۱۳۳، ۱۰۰
 راجیه پاله (شاه سلسلۀ پرتیهاره): ۱۰۶
 راجیه وردهنه (شاه استهان ویشوره): ۱۰۰
 رادهادوی (محبوب همیره، شاه چاهه‌مانه): ۶۴۰
 رادها (معشوقۀ دوران جوانی کریشنه): ۴۵۳، ۶۳۶، ۶۳۴، ۴۶۷
 راسک، راسموس کریستیان (زبان‌شناس دانمارکی): ۵۷۰
 راشترکوته، سلسله: ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۳۸، ۵۲۵، ۵۳۰
 راکشسه (وزیر آخرین شاه سلسلۀ ننده): ۶۵۴
 راکمینی (همسر کریشنه): ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۷
 رامّا (قهرمان حماسۀ بزرگ هند): ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۱، ۱۲۲، ۱۷۷، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۶۳، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۶۷، ۴۷۱، ۶۰۳
 ۶۰۷-۶۱۲، ۶۲۸، ۶۵۵، ۶۸۵
 رامانند (مبلّغ آیین شیوا): ۲۲۰
 رامانوجه (برهمن دراویدی): ۲۲۰، ۴۹۱-۴۹۳، ۴۹۵
 رامایانا: ۵۹، ۱۱۶، ۱۲۴، ۱۹۲، ۲۶۵، ۴۴۱، ۴۴۷، ۶۰۰، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۰، ۷۲۰
 راماینم، منظومه: ۷۰۰، ۷۰۹
 رامپوروا، ستون: ۵۳۸
 رامگره (واقع در مرتفعات ویندهیا): ۲۶۹
 رام گوپال (از رقاصان هند): ۵۶۶
 رام موهن روی (مؤسس فرقۀ براهمه سماج): ۷۱۷، ۷۱۹
 رامه پاله (شاه تاریخی بنگال): ۶۲۸
 رامه‌چریت (اعمال رامّا): ۶۲۸، ۶۳۹
 رامه راجه، پادشاه: ۱۱۲، ۱۴۵
 رامه کریشنه، پرمهمسه (عارف بنگالی): ۷۱۸، ۷۲۳
 رامه گوپته (پادشاه سلسلۀ ماوریه): ۹۶
 رامه‌گیری، تپه: ۶۱۹
 رانا گهوندایی (واقع در بلوچستان): ۲۱، ۲۳، ۲۷، ۳۹
 رانجی، دره: ۳۷
 رانی (بانوی قهرمان ملی هند): ۲۶۶
 راونه (شاه دیوآسای سیلان): ۴۷۱
 راوی (رودی در شمال هند و پاکستان غربی): ۲، ۲۲
 راه‌گره، غار: ۶۴۲
 راهو (اهریمن اساطیری): ۷۳۳
 راهوله (پسر بودا): ۳۸۰، ۵۵۷
 رتاوولی، نمایشنامه: ۶۵۴
 رتی (الاهۀ لذت): ۴۶۶
 «رساله در طرز حکومت» ← ارتهه‌شاستره
 رقص مرگ: ۶۲۳
 رگه‌وومشه ← «سلسلۀ رگهو»
 رنسته‌م - بهه‌پوره (رنتمبورکنونی): ۶۳۹
 روپار (واقع در ساتلج علیا): ۲۳

۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۸-۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳،
۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۵، ۴۱۲، ۴۲۸،
۴۴۷، ۴۵۶، ۴۶۷، ۴۷۰، ۵۷۰، ۵۷۱،
۵۷۳، ۵۷۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۴، ۵۹۷،
۷۳۱

«رؤیای واسودتا»/ سونه واسودهته،
نمایشنامه: ۶۴۵

ز

ژئوس/ ژوپیتر/ دیائوس (پدر خدایان/ پدر
آسمان‌ها): ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۴

زبان و حکمت هندوان: ۹

زردشت/ زردشتیان: ۹، ۲۳۶، ۲۵۸، ۲۸۵،
۳۴۳، ۳۴۴، ۴۰۳، ۴۵۴، ۴۶۲، ۵۰۹

۵۱۱، ۵۱۲، ۵۲۷

زرمونچه‌گاس (زاهد هندی): ۳۳۲

زندگی شیلز: ۷۲۴

زندگینامه‌های یونان و روم: ۶۶۷

زنگبار ← ماداگاسکار

ژ

ژاپن/ ژاپنی: ۳۸۸، ۴۰۸، ۷۲۲

ژرمن‌ها/ توتون‌ها: ۴۴، ۱۹۱، ۳۳۹، ۳۴۰

ژزوئیت‌ها ← یسوعیان

ژوب (فرهنگی در شمال کته): ۲۱، ۳۷

ژوپیتر ← ژئوس

س

ساتلج/ شوتودری (رودی در شمال هند): ۲،

۲۳، ۴۵، ۴۷، ۱۰۰

روت، رودولف (دانشمند آلمانی): ۱۰
«رودخانه شاهان»/ راجه‌ترنگینی: ۶۷
رودردامن (شاه سلسله شهرهای غربی
سکاها): ۹۲، ۱۴۴

رودردامن، کتیبه: ۵۷۴، ۶۱۲

رودرسنه (شاه واکاتکه‌ها): ۹۶

رودره (خدای کوهساران): ۳۴۷، ۳۴۸،

۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۹، ۴۴۰، ۴۵۴، ۴۵۶

رودره‌ما (ملکه کاکتیه‌های ورنگل): ۱۳۳

روزتا، کتیبه: ۲۲

روسو، ژان‌ژاک: ۴۹، ۱۲۰

روسیه: ۳۱۴، ۳۴۳، ۴۱۰، ۷۵۷

روم/ رومی/ رومیان: ۵، ۲۵، ۵۹، ۷۵-۷۷،

۸۴، ۹۳، ۹۸، ۱۴۰، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۲۳،

۲۲۴، ۲۸۹، ۳۰۱، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۵،

۳۲۸، ۳۳۱-۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۴،

۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۰، ۵۰۹، ۵۴۳، ۷۲۲،

۷۳۳، ۷۳۶، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۴، ۷۵۵

رومانی: ۷۶۱

رومکه (شهری در هند): ۷۲۹

رومنی، زبان: ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۶۱

روونوالی داگابه، ستوپا: ۵۲۱

ریتوسمهاره ← «بساک فصل‌ها»

ریشی‌ها (تدوین‌کنندگان سرودهای ودایی):

۲۰۲، ۲۱۲، ۲۲۴، ۴۷۰

ریگ‌ودا: ۸، ۱۰، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۶-۴۹،

۵۱-۵۸، ۶۲-۶۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۶۴،

۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۴،

۲۳۶، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۷۲، ۳۰۱،

۳۰۳، ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۳۷-۳۳۹،

ستیونت (همسر ساویتری در آثار حماسی):

۲۴۷، ۲۶۳

ستی ← پاروتی

سداشیوه، شاه: ۱۴۵

سدالپوته (سفالگری ثروتمند، در متن

قدیمی جینی): ۳۱۴

سدانیرا (گندک کنونی)، رود: ۶۰

سدهرمه پوندریکه: ۴۰۹

سرزمین بایر: ۶۱۴

سَرشوتی، رود: ۲۳، ۴۷، ۵۱، ۵۷، ۶۰، ۴۷۴

سَرشوتی (همسر برهما): ۴۶۷، ۴۶۸

سرکپ (دومین شهر مشهور نزد

باستان‌شناسان): ۲۹۰

سرواستی وادین (فرقه بودایی): ۳۸۷، ۴۰۰،

۴۱۰

«سرود آفرینش»: ۳۶۰، ۳۶۲، ۴۶۶

«سرود گاوچران» ← گپته گووینده

سفرنامه دریای ارتره: ۳۲۱، ۳۳۱

سقراط (فیلسوف یونانی): ۲۶۶

سُقَطرا / سوکهرته - دویپه (جزیره‌ای در

اقیانوس هند): ۳۳۱، ۳۳۶، ۷۳۰

سکاها / سکایی / اسکیت‌ها: ۸۹-۹۲، ۹۵،

۹۶، ۹۸، ۱۲۳، ۱۳۴، ۲۰۶، ۳۰۶، ۳۸۸،

۴۹۸، ۵۴۶، ۵۶۲، ۵۷۴، ۶۴۰، ۷۳۶،

۷۳۷، ۷۵۵

سکنده، پورانه: ۴۴۱

سکنده / کوماره (خدای جنگ): ۴۴۰، ۶۲۳،

۶۲۵

سکنده گوپته (پسر کوماره گوپته اول): ۹۸،

۹۹، ۱۵۱

سکه‌های هند باستان: ۱۱

ساتورنوس (خدای خرمن): ۳۰۱

ساده‌واهنه‌ها / آندهره‌ها، سلسله: ۹۱، ۹۲،

۲۸۳، ۳۲۱، ۳۲۵، ۵۲۲، ۵۴۵، ۶۸۵،

۷۵۶

«ساختن جاده سنگفرش» / ستوندهه: ۶۸۵

سارنات، ستوپا: ۵۲۰، ۵۳۸، ۵۴۶، ۵۵۷

ساره (همسر حضرت ابراهیم): ۲۲۷

ساسانی / ساسانیان: ۹۱، ۳۲۱، ۷۵۹، ۷۶۰

ساکته / آیودها (پایتخت قدیم مملکت

کسله): ۲۸۸، ۲۹۱، ۴۴۷، ۶۰۸

سالنامه آنگلوساکسون: ۵۱۰

سامه‌ودا: ۳۳۸، ۵۶۲

سامی / سامی‌ها: ۲۲۶، ۳۴۶، ۴۴۶، ۷۲۷،

۵۸۱، ۵۸۳

سانچی، ستوپا: ۵۱۸، ۵۱۹

سانچی، شهر: ۱۸۹، ۲۶۲، ۲۹۲، ۳۰۷،

۳۱۸، ۳۸۷، ۴۰۳، ۵۱۳، ۵۳۹-۵۴۲،

۵۴۶، ۵۵۶، ۵۷۷

سانچی، مجسمه: ۵۴۷

ساندرو کوتوس ← چندره گوپته

سانکپیه (مکتب هندو): ۴۷۶، ۴۷۸-۴۸۱،

۴۸۵، ۴۸۷

سانکپیه کاریکا: ۴۷۹

ساویتری (همسر ستیونت در آثار حماسی):

۲۴۷، ۲۶۳، ۶۰۳

سبکتگین (مؤسس سلسله غزنویان): ۱۰۵

سپترشی / لوکیکه، دوره تاریخی: ۷۳۷

سپتشته تکه ← «هفتصد»

ستوندهه ← «ساختن جاده سنگفرش»

ستوکس (رودی در عالم زیرین در دین

یونان): ۴۵۰

- سگر (واقع در مدهیا پرادش): ۲۷۲
سنت / سنت‌ها: ۴۴، ۵۸، ۳۳۹
«سلسله رگهو» / رگهو و مده، منظومه: ۶۱۸، ۶۲۵
سلطان محمود غزنوی: ۱۰۵-۱۰۷
سلوکوس نیکاتور (سردار اسکندر): ۷۷، ۸۷
سلوکی / سلوکی‌ها: ۷۹، ۸۷، ۱۲۳، ۳۲۱
سلیمان نبی (ع): ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۵۱
سمودره، کتیبه: ۹۵
سمودره گوپته (جانشین چندره گوپته اول): ۹۴-۹۶، ۹۸، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۹
۱۴۳، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۷۴
سمی تیه، فرقه: ۴۰۰
سمیوته نکایه: ۳۹۲، ۷۱۰
سنت پل، کلیسا: ۶۲۱
سند، رود/دره: ۱، ۲، ۱۲، ۲۰، ۲۲-۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۳۹-۴۵، ۴۷، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۷۳-۷۵، ۸۷، ۹۲، ۱۰۵-۱۰۷، ۱۹۳، ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۰، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۳، ۷۴۰، ۷۶۰
سندره مورتی، شاعر: ۴۴۲
سندھیا کره، شاعر: ۶۲۸
سنسکریت، زبان/ادبیات: ۶-۱۰، ۱۳، ۴۸، ۷۴، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۱۱۳، ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۸۳، ۳۰۰، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۹۱، ۴۰۰، ۴۰۸، ۴۲۹، ۴۴۴، ۴۶۸، ۴۹۱، ۵۶۹-۵۸۰، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۶، ۶۱۶-۶۱۹، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۴، ۶۳۹، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۵، ۶۵۳، ۶۵۶، ۶۶۳، ۶۸۵، ۶۸۹
۷۰۰؛ - درباری ۲۵۳، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۲، ۶۷۷، ۶۸۲، ۶۸۸، ۷۰۰، ۷۰۸، ۷۰۹؛ - کلاسیک ۴۸، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۹۶، ۶۰۷، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۵، ۷۱۰؛ - ودایی ۵۷۰، ۵۷۱
سنکرشنه ← بله رامه
سنه، سلسله: ۱۰۷، ۵۴۸
سوئن، دره: ۱۷، ۱۸
سوامی دیاننده (مصلح دینی هند): ۷۱۸
سویندهو، نویسنده: ۵۷۵، ۶۵۶، ۶۶۲، ۶۶۴
سوپاره ← اوفیر
سوینه واسودهته ← «رؤیای واسودتا»
سوترالنکاره: ۴۱۱
سوترانتیکه (فرقه بودایی): ۴۰۰
سوتره کریتانگه: ۶۸۲
سوته یتکه: ۱۲۱، ۳۸۳، ۳۹۱، ۴۰۸
سوراشتره (ایالت سابق هند، جزء بمبئی): ۲۸، ۶۱، ۸۷، ۹۲، ۱۰۶، ۴۴۹، ۵۱۲
سوروس سبخت (منجم سوری): ۷۳۲، ۷۴۰
سوریا (دختر رب النوع خورشید): ۳۴۲
سوریه: ۴۴، ۵۴۴، ۷۴۰
سوریه (خدای خورشید): ۴۶۲، ۴۶۴، ۵۳۴، ۵۴۷
سوشیانت سوم / سوشیانت مطلق (منجی موعود در دین زردشت): ۴۵۴
سوفسطاییان: ۶۹
سوکهاوتی ویوهه: ۴۰۹
سوکھتره - دویبه ← سَقْطرا

سیگیریه (صخره‌ای واقع در سیلان): ۵۵۸
سیلان / سینهای / لنکا: ۳-۵، ۱۲، ۸۴، ۹۳،
۱۱۰، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۸۶، ۲۸۱، ۳۲۴،
۳۲۹-۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۸۶، ۳۸۸،
۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۰، ۵۰۹، ۵۱۹، ۵۲۱،
۵۳۷، ۵۴۶، ۵۴۹، ۵۵۴، ۵۵۸، ۵۶۰،
۵۷۷-۵۸۱، ۵۸۴، ۶۱۰، ۶۸۵، ۷۱۱،
۷۱۷، ۷۲۱، ۷۳۸

سیموکه (پادشاه ساهه‌واهنه): ۹۲
سینه‌وتی (مادر بیاس‌یادباس): ۶۰۰
سینهای - سیلان

ش

شاپور اول (پادشاه ساسانیان): ۹۱
شانتن، شاعر: ۷۰۸
«شادی مارها» / ناگاتنده، نمایشنامه: ۶۵۴
شاکله / سیالکوت (شهری در پاکستان
غربی): ۸۸، ۳۲۵
شاکیه، قبیله: ۷۱، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۸، ۳۷۵،
۳۸۰، ۴۰۳
شاکیه‌مونی (یکی از چهار بودا): ۴۰۱
شامپولیون، ژان فرانسوا (مصرشناس
فرانسوی): ۲۲
شانتی‌پرون: ۱۱۶، ۶۰۲
شانگ، سلسله: ۱۳۵
شاهنامه: ۷۵۹
شاهی تمپ (غربی‌ترین پایگاه فرهنگ
هرپا): ۴۰
شبرس‌وامین (دانشمند مکتب میاماسا):
۴۸۴

«سگندهای یوگندهراینه» /
پرتیجنا یوگندهراینه، نمایشنامه: ۶۴۵
سولانکی - چالوکیه
سولون (شاعر آتنی): ۴۲۲
سوماترا (جزیره‌ای در اندونزی): ۱۰۳،
۱۱۰، ۷۲۱

سومده سوری، نویسنده: ۱۱۷، ۶۳۶
سومر / سومریان: ۲۶، ۲۸-۳۰، ۳۲، ۳۵،
۴۲، ۴۳، ۵۵

سومشوره اول (شاه سلسله چالوکیه): ۱۳۵
سومشوره سوم (شاه دکن): ۵۰۲
سومنات، معبد: ۱۰۶
سومناپور، معبد: ۵۳۱

سونگ‌یون (جهانگرد چینی): ۱۸۷
سویتی (خدای قدیمی خورشید): ۲۰۵،
۲۳۶، ۳۴۱، ۵۹۳

سویتلم (نماینده آلفرد کبیر): ۵۱۰
سویم‌وره، مراسم: ۶۰۱

سوینبورن، چارلز (شاعر انگلیسی): ۶۱۴
سه‌گانی - تریکه

سه‌دوه (پسر پاندو): ۶۰۱
سیالکوت - شاکله

سیپوی، شورش: ۲۶۶، ۷۱۶، ۷۱۸
سیتا (همسر رامانا): ۱۷۷، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۶۳،
۲۶۵، ۴۴۸، ۴۶۷، ۶۰۳، ۶۰۸-۶۱۲

سیتنه‌وسل (واقع در تاملیل): ۵۵۷
سیدهارته (پدر ورده‌مانه مهاویره): ۴۲۴
سیدهارته گوتمه - بودا

سیک / سیک‌ها: ۲۲۰، ۷۱۴، ۷۱۵
سیگه‌لینوس، اسقف: ۵۱۰، ۵۱۱

- شتر و گهنه (برادر راما): ۴۴۸، ۶۰۸
 شته پته براهمنه: ۵۹۶، ۵۹۷
 شراددهه، مراسم: ۲۲۶، ۲۵۷، ۴۷۲
 شرابوستی (از بزرگ‌ترین شهرهای هند):
 ۲۵۹، ۲۸۸، ۳۸۰، ۴۳۵
 شرق و غرب: ۴۰۹
 «شرکت هند شرقی»: ۷، ۹، ۱۱، ۱۱۷، ۳۰۶
 ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۴۶
 شروته سوتره: ۱۶۲
 شروتی: ۱۶۳
 شرونه بلگولا (واقع در میسور کنونی): ۷۹،
 ۴۳۱، ۵۱۵
 شیربرنگم، معبد: ۲۹۳، ۴۹۱، ۵۳۰
 شری مگهورنه (شاه سیلان): ۱۳۹
 شری ← لکشمی
 شزی، لئوناردو (شرق‌شناس فرانسوی): ۹
 شانکه (شاه بنگال): ۱۰۰-۱۰۲، ۳۸۹
 ششه (مار افسانه‌ای مقدس آیین هندو):
 ۴۷۳
 شکتی (الاهه مادر): ۴۶۰، ۴۶۱
 شکتی، فرقه: ۵۰۰
 شکره، نویسنده: ۱۱۷
 شکسپیر، ویلیام: ۶۵۳، ۶۶۷
 شکونتلا (قهرمان زن در درام کالیداس):
 ۴۷۰، ۶۰۳، ۷۲۰
 شکونتلا، نمایشنامه: ۸، ۲۰۳، ۶۱۳، ۶۴۳
 ۶۴۵-۶۵۳
 شکونی (عموی دوریودهنه): ۶۰۱
 شکه، دوره تاریخی: ۷۳۷، ۷۳۸
 شگلگل، فریدریش (ادیب و فیلسوف
 آلمانی): ۹
 شلی، پرسبی (شاعر انگلیسی): ۶۱۴
 شنکره (عالم و فیلسوف الهیات): ۳۸۹،
 ۴۴۲، ۴۸۵-۴۸۷، ۴۹۱-۴۹۳، ۴۹۶،
 ۷۴۳
 شنکم (انجمن ادبی): ۶۸۷
 شوابتر، آلبرت (فیلسوف و مبلغ آلزاسی):
 ۱۴
 شوپنهاور، آرتور (فیلسوف آلمانی): ۷۲۴
 شوتاشوتره اوپه‌نشد: ۳۶۵، ۳۶۹
 شوتامبره‌ها (فرقه جینی): ۴۲۵-۴۲۷
 شوتودری ← ساتلج
 شوددهودهنه (پدر بودا): ۱۴۰، ۳۷۵-۳۷۸
 شودرکه، نویسنده: ۶۵۳
 شودره (طبقه اجتماعی در ریگ‌ودا): ۵۲،
 ۱۱۷، ۱۳۲، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۰۰،
 ۲۰۱، ۲۰۷-۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸،
 ۲۲۱، ۲۳۶، ۲۵۸، ۳۲۲، ۵۰۴، ۵۰۷
 شور، معبد: ۵۲۹
 شوروی: ۷۴، ۵۵۱
 شوش (شهر باستانی): ۲۲
 شونگه / شونگه‌ها: ۸۵-۸۷، ۹۲، ۱۲۴،
 ۱۲۷، ۱۳۲، ۲۰۸، ۶۴۵
 شهاب‌الدین / محمد غوری (برادر
 غیاث‌الدین غوری): ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۸۸،
 ۷۱۴
 شهرهای غربی (سلسله‌ای از سکاها): ۹۲
 شیتلا / ماری‌یمی (الاهه آبله): ۴۶۸
 شیشوپالگره (واقع در اریسا): ۱۹۴، ۲۹۰
 شیشوپاله - ودهه ← «کشتن شیشوپاله»

شیلهدره (رئیس دیر نالندا): ۲۴۰

شیلندره، سلسله: ۱۰۳

شیله پدیگرم ← «خلخال گوهر نشان»

شیوا، پورانته: ۴۴۱

شیواجی (سرکرده مراته‌ها): ۱۴۵، ۷۱۵

شیوا/ شیواپرستان: ۳۶-۳۴، ۲۲۰، ۲۳۸،

۳۵۷، ۳۶۹، ۳۹۰، ۴۲۷، ۴۴۰، ۴۴۲،

۴۴۴، ۴۵۴-۴۶۶، ۴۶۹، ۴۷۲-۴۷۵،

۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۴-۴۹۹، ۵۱۴، ۵۴۹،

۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۶، ۶۳۸، ۷۰۹

شیوگه- شیندامنی: ۷۰۹

شیوه سیدهااته: ۴۹۵

علیگره (شهری در غرب اوتارپرادش): ۳۸

عهد جدید: ۷۲۲

عهد عتیق: ۱۱۶، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۴۶

عهد قدیم: ۳۲۴، ۳۲۵، ۴۱۴، ۴۵۱

عیسی (ع): ۳۸۰، ۳۸۱، ۴۱۹، ۴۵۳، ۴۹۴،

۵۰۸، ۷۱۹

غ

غزل غزل‌ها: ۴۵۱

غزنوی/ غزنویان: ۱۰۵-۱۰۷

غزنه (واقع در شمال افغانستان): ۱۰۵، ۱۰۶

غور (واقع در افغانستان کنونی): ۱۰۸

غیاث‌الدین غوری (پادشاه غور و غزنین):

۱۰۷

ص

صور (شهری در لبنان): ۳۳۴

ف

فاوست، نمایشنامه: ۶۴۳

فا-هسین (جهانگرد و راهب چینی): ۹۷،

۱۰۱، ۱۶۷، ۱۷۳، ۳۰۹-۳۱۱، ۳۲۹،

۳۹۰، ۷۱۱، ۷۴۷

فرات، رود: ۲۲، ۷۵

فرانسه/ فرانسوی‌ها: ۹، ۷۱۵، ۷۱۷

فردوسی، ابوالقاسم: ۷۵۹، ۷۶۰

فرعون: ۷۵۷

فرقه‌های دینی هندو: ۸

فرگوسن، جیمز (از نخستین پژوهندگان

بیکرتراشی هند قدیم): ۳۰۷

فروغ آسیا: ۴۰۹

فرهنگ سنسکرت - انگلیسی: ۸

فلسطین: ۴۴، ۵۰۸

ط

طالس ملطی، فیلسوف: ۳۶۴

ع

عبری/ عبرانیان: ۷، ۳۳۴، ۳۴۶، ۳۴۸، ۴۹۴،

۷۳۹

عثمانیان: ۵۲۵

عرب/ اعراب: ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۹۲، ۲۶۰،

۳۰۳، ۳۲۸، ۳۳۶، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۳۷،

۷۳۲، ۷۴۰، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۶۰

عربستان: ۲۷۶، ۲۸۴

«عشای ریانی سیاه»، مراسم: ۵۰۱

علاءالدین خلجی (شاه دهلی): ۱۱۱، ۱۹۴،

۶۳۹

فلسفه اخلاقی دانی: ۶۶۷

فلورانس و ووستری (وقایع نگار انگلیسی):
۵۱۰

فلوطين (فیلسوف یونانی): ۷۲۲

فنلاندی، زبان: ۵۶۹، ۵۷۹

فهرست نسخه‌های خطی سنسکرت کتابخانه
سلطنتی: ۹

فیثاغورس (فیلسوف یونانی): ۷۲۲

فیدياس (مجسمه ساز یونانی): ۵۲۵

فیشته، یوهان گوتلیب (فیلسوف آلمانی): ۷۲۴

فیلاذلفوس ← بطلمیوس دوم

فیلدینگ، هنری (نمایشنامه نویس
انگلیسی): ۶۵۵

فیلیپین: ۳۹، ۵۸۶

فینو - اویغوری، زبان: ۵۷۹

ق

قانونگذاری شرقی: ۹

قانون نامه مانو/ مائه دهرمه شاستره/ مانو -
اسمریتی: ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۶۳، ۱۶۴،

۱۷۴، ۱۸۲، ۷۵۲

قرآن مجید: ۱۰، ۲۲۷

قرن تیان، فرقه: ۴۱۸

قسططنطیه: ۳۳۲، ۷۶۰

قسططنطین اول (امپراتور روم): ۱۹۰

قصه‌های منظوم: ۶۶۸

قطب الدین ایبک (امیر ترک در لاهور و
دهلی): ۱۰۸، ۳۱۹

قطب منار (بزرگ ترین بنای تاریخی هند):
۳۱۹

قفقاز: ۴۴

قنطورس (موجود اساطیری یونانی): ۴۷۰
قوة الاسلام (مسجدی در دهلی): ۳۱۹

ک

کائوشامبی (واقع در شمال هند): ۳۸

کابل: ۷۴، ۸۸، ۹۰، ۳۲۵، ۵۴۲، ۵۶۰

کاتیانی (همسر یاجنه ولکیه): ۳۷۳

کادمبری: ۶۶۳

کارپنتر، ادوارد (نویسنده آمریکایی): ۷۲۴

کارته ویریه (شاه افسانه‌ای): ۴۴۷

کارلایل، تامس (ادیب بریتانیایی): ۷۲۴

کارلی، زیارتگاه: ۵۲۳

کارها و روزها و تولد خدایان: ۳۴۷

کاسی‌ها، قوم: ۴۲، ۴۴

کاشپیه (یکی از چهار بودا): ۴۰۱

کاشپیه اول (شاه سیلان): ۵۵۸

کاشیکا ورتی ← «تفسیر بنارس»

کاشی ← وارانسی

کاکتیه‌های ورنگل: ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۳۸

کالکین (منجی موعود در آیین بودا): ۴۵۳،

۴۵۴، ۴۷۶

کالون، ژان (متأله فرانسوی): ۴۹۳

کالینگان (واقع در دره رود سَرسوتی؛

نزدیک مرز هند و پاکستان): ۲۳

کالیتوگای (یکی از جنگ‌های هشتگانه): ۶۸۸

کالیداس (شاعر و درام نویس هند): ۸، ۸۶

۹۷، ۲۰۳، ۲۳۴، ۲۹۳، ۴۲۶، ۴۵۸

۴۵۹، ۴۷۰، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۹۷، ۶۱۳

۶۱۵، ۶۱۸-۶۲۳، ۶۲۵، ۶۴۵، ۶۵۱

- کتاب مقدس مشرق: ۱۰
کته (از بخش های بلوچستان پاکستان): ۲۱
ککها - سربت - ساگره ← «اقیانوس داستان»
ککته اویه نیشد: ۲۲۹، ۳۶۵، ۳۶۸، ۴۳۷
کدفیسس ← کنیشکه
کرا/لا/چرا، ایالت: ۳، ۶، ۹۲، ۱۳۵، ۱۸۶،
۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۵۴، ۲۸۱، ۳۰۸،
۳۳۱، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۷۹، ۶۵۹،
۶۸۸، ۷۳۷
کرت (جزیره ای در جنوب شرقی یونان):
۳۰۴
کرزن، جرج نثنیل (نایب السلطنه هند و وزیر
امور خارجه انگلستان): ۱۲
کرکوچنده (یکی از چهار بودا): ۴۰۱
کرنده و بوهه: ۴۰۹
کره: ۷۲۲
کریشنا (پهلوان بزرگ هند): ۶۲، ۱۸۳، ۲۱۰،
۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۸-۴۵۱
کریشنا (کیتنای کنونی): ۳، ۱۱۱، ۳۲۵،
۴۷۴، ۵۴۵
کریشنای اول (امپراتور سلسله راشترکوته):
۵۲۵
کریشنه (رئیس قبیله یادوه): ۶۰۱-۶۰۳،
۶۲۶، ۶۳۴، ۶۳۶
کریشنه دوه رایه (پادشاه و بجه نگره): ۱۱۱،
۱۱۲، ۱۲۸، ۲۸۱، ۲۸۷، ۵۵۳
کریشنه گووینده (خدای چوپانان و گله ها):
۴۴۱، ۴۴۴، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۸۶،
۴۸۸، ۴۹۲، ۵۰۵، ۵۰۶
کریشنه مشره، نمایشنامه نویس: ۶۵۶
- ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۶۲، ۶۸۵
کالی - یوگه، عصر: ۲۱۳
کالی ← دورگا
کامبوج: ۴۰۰، ۷۲۱
کامنده (نویسنده نیتساره): ۱۱۶
کامه (خدای عشق): ۳۰۱، ۴۵۷، ۴۶۶
کامه سوتره: ۲۴۹-۲۵۱، ۲۹۹، ۳۰۰، ۴۳۸
کانچی/کانچی پورم/کونجی ورم/تونداي:
۹۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۶، ۲۳۹، ۲۹۱،
۳۲۵، ۵۲۹، ۵۴۹، ۶۸۷، ۶۹۱
کانوه، سلسله: ۹۲، ۱۳۲
کانینگم، الگزاندر (باستان شناس انگلیسی):
۵۸۱، ۱۲
کسانیه کویجه (کنوج کنونی): ۹۹، ۱۰۱،
۱۰۳-۱۰۶، ۱۳۳، ۱۳۶، ۲۴۶، ۳۸۹،
۶۵۵، ۷۳۷
کاوتلیه ارتهه شاستره: ۱۱۶
کاوتلیه/چانکيه/ویشنوگوپته (مشاور
چندره گوپته): ۷۶، ۷۷، ۱۱۶، ۲۳۹
کاویادرشه، نظریه پرداز: ۶۱۶
کاویری، رود: ۳، ۳۳۱، ۴۷۴، ۶۵۹
کاویریپ پتینم (بندری در چوله): ۳۳۱
کایلاسه، کوه: ۴۵۵، ۴۶۴، ۴۷۴
کبیر (عارف هندی): ۲۲۰، ۷۱۳
کپيله (بنیانگذار مکتب سانکھیه): ۴۷۹
کپيله وستو (پایتخت مملکت شاکیه، زادگاه
بودا): ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۶
کتاب اعصار هندی: ۱۱
کتاب ایوب: ۵۳
کتاب قانون گوتمه: ۵۰۲

- کریکالن (شاه سلسله چوله): ۲۶۰، ۳۳۱، ۷۰۰
- کسنوفانس (شاعر و متفکر یونانی): ۴۳۶
- کشتربه (طبقه اجتماعی در ریگ ودا): ۵۲، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۶، ۲۰۰-۲۰۲، ۲۰۵-۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۳۵-۲۳۷، ۳۲۲، ۳۵۹، ۴۴۷، ۴۷۱، ۵۰۷
- «کشتن شاه بنگال»/گوده ودهه: ۶۸۵
- «کشتن شیشوپاله»/شیشوپاله - ودهه: ۶۲۶
- کشمیر: ۱، ۳، ۶۷، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۲۸۰، ۳۰۶، ۳۲۶، ۳۸۷، ۴۸۷، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۲، ۵۵۱، ۷۳۷
- کشهراته، قبیله: ۹۲
- کشتی گربه (حافظ برزخ‌ها در آیین بودا): ۴۰۶
- کلاودیوس (امپراتور روم): ۳۳۲، ۳۳۳
- کلپه سوتره: ۱۶۲
- کلچوری (دوره تاریخی): ۷۳۷، ۷۳۹
- کلچوری، سلسله: ۱۰۷
- کلر، جان: ۶۱۳
- کلکته: ۷، ۸، ۱۱، ۲۷۶، ۳۲۴، ۷۱۸
- کلهنه (شاعر و مورخ کشمیری): ۶۷، ۹۹، ۶۳۸
- کلیانی (مرکز شاخه‌ای از سلسله چالوکیه): ۱۰۹
- کلیدی برای گاهشماری هندوان: ۹
- کلیله و دمنه: ۶۶۷
- کلینکه (پایتخت سلسله چالوکیه): ۲۲۰
- کلینگه ← آریسا
- کلینه (کوچین کنونی): ۵۰۹
- کلی یوگه (دوره تاریخی): ۷۳۸
- کمبن، شاعر: ۷۰۰، ۷۰۹
- کمدی الهی: ۶۲۳
- کمسه (دایی کریشنه): ۴۴۸، ۴۵۰
- کنارک (واقع در آریسا): ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۸
- کناره‌ای (از زبان‌های دراویدی): ۴۴۲، ۵۷۹، ۵۸۰، ۷۱۰
- کنداریه - مهادهو، معبد: ۵۲۹، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۴۹
- کندوای (خواهر راجه راجه اول): ۱۳۳
- کنگی (زن افسانه‌ای تامیلی): ۵۵۴
- کنوا، صومعه: ۶۵۳
- کنه کمونی (یکی از چهار بودا): ۴۰۱
- کنیشکه/کدفیسس (شاه کوشانی): ۹۰، ۹۱، ۳۸۷، ۴۱۰، ۵۴۴، ۷۳۷
- کنیشکه (مجسمه بی سر شاه کوشانی): ۳۰۶، ۵۴۳، ۵۴۴
- کوبره/ویشرونه (خدای ثروت): ۴۶۴، ۴۶۹
- کوپر، ویلیام (شاعر بریتانیایی): ۶۱۴
- کوپیدو (خدای عشق در اساطیر رومی): ۴۶۶
- کوت دجی (واقع در نزدیکی سند): ۲۳، ۲۴
- کوجوله کدفیسس (شاه کوشانی): ۹۰
- کوچین (واقع در کرالا): ۱۳۵، ۵۱۱
- کوراوای ← دورگا
- کورمه، پورانه: ۴۴۱
- کورنه (شهر باستانی در افریقا): ۸۱

- کوماره گوپته اول (پسر چندره گوپته دوم):
۶۱۸، ۵۶۱، ۵۶۰، ۹۸
- کومباکونم (شهری در ایالت مدرس؛ در جنوب شرقی هند): ۵۲۹
- کومورین (دماغه‌ای در ایالت کرالا): ۵۸، ۳، ۷۳۰، ۵۷۹
- کونتی، نیکولودیی (جهانگرد ایتالیایی):
۱۱۱
- کونجی ورم ← کانچی
- کهاجوراهو (واقع در جنوب شرقی جهانسی): ۵۴۸، ۵۳۷-۵۳۵
- کهاروله (فاتح هندی): ۹۱
- کهودکه نکایه: ۳۹۲
- کیلاسناته، معبد: ۵۴۹، ۵۲۹، ۵۲۶، ۵۲۵
- گ**
- گارگانتوا، نمایشنامه: ۶۵۵
- گارگی وچکنوی (بانوی دانشمند): ۲۵۹
- گاندی، مهاتما (رهبر ملی و بنیانگذار استقلال هند): ۷۱۹، ۵۰۸، ۲۲۱، ۱۷۹
- ۷۲۴، ۷۲۳
- گاهدواله (خاندان سلطنتی): ۱۰۶
- گایا (دهکده‌ای در غرب ایالت بهار): ۱۳۹، ۳۷۸، ۳۸۶، ۳۸۹، ۴۵۳، ۵۲۲، ۵۳۲
- ۵۴۲، ۵۴۰، ۵۳۹
- گجرات (ایالتی در غرب هند و شمال پاکستان غربی): ۹۲، ۴۱، ۲۸، ۲۳، ۲، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۷۳، ۳۱۱، ۴۲۶
- ۴۲۷، ۵۳۲، ۵۳۷، ۵۷۸، ۵۸۴، ۷۳۷
- ۷۵۶، ۷۳۹
- کورو/کوروها: ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۶۹، ۷۴، ۱۱۹، ۱۷۴، ۶۰۰، ۶۰۲
- کوروش کبیر (مؤسس سلسله هخامنشی): ۷۲
- کوروکشره ← دهلی‌نو
- کوروماندل (ساحل شرقی ایالات مدرس و آندرا پرادش): ۱۰۹، ۱۰۸، ۹۲
- کورونتوگای (یکی از جنگ‌های هشتگانه):
۶۸۸
- کوسله (واقع در شرق دوآب): ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۹۴، ۲۰۸، ۳۷۵
- کوشامبی (پایتخت قبیله یادوه‌ها): ۵۷، ۶۱، ۶۴، ۱۹۴، ۲۸۸، ۳۲۴
- کوشان/کوشانی/کوشان‌ها: ۹۰، ۹۳، ۹۸، ۱۲۳، ۳۰۶، ۳۸۸، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۶
- ۵۶۰، ۵۶۲، ۷۵۵، ۷۵۶
- کوشینهگره (شهری که بودا در آن جان سپرد):
۲۸۸، ۳۸۲، ۳۸۶
- کولبروک، هنری (شرق‌شناس انگلیسی): ۸
- کولژ دو فرانس، دانشگاه: ۹
- کولم (دوره تاریخی): ۷۳۷
- کولو (واقع در مرز کشمیر): ۵۵۱، ۵۵۲
- کولی، فرهنگ: ۲۰-۲۲، ۴۰
- کولینیسیم، نظام: ۲۱۹
- کولیه، قبیله: ۱۷۸، ۳۸۰
- کوماردوی (همسر چندره گوپته اول): ۹۴، ۵۶۰، ۵۶۱
- کوماره ← سکنده
- کوماره‌پاله (شاه گجرات): ۱۷۳، ۳۱۱، ۴۲۷
- کوماره‌داسه، شاعر: ۶۲۶
- کوماره سمبوهه ← «تولد خدای جنگ»

- گرامر تطبیقی: ۱۰، ۵۷۰
گرنتهه، خط: ۵۸۴
گرنر (سدی در سورا شتره): ۹۲، ۱۴۴، ۱۵۱، ۵۷۴، ۲۸۰
گروئلند (جزیره‌ای در دانمارک): ۳۲۸
گروده، پورانه: ۴۴۱
گره ورم (پادشاه سلسله موکهایری): ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۳۳، ۱۳۶
گربیه سوتره: ۱۶۲، ۳۴۸
گنپتی ← گنشه
گندهاره (کشوری در سند علیا): ۷۰، ۷۲، ۹۰، ۵۴۴-۵۴۲، ۵۵۱
گندهروه/ گندهروه‌ها (خدمتگزاران ایندرا/ خنیاگران آسمانی): ۳۴۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۹
گنشه/ گنپتی (خدای مانع‌ها): ۴۴۰، ۴۶۵، ۴۶۷
گنگ، رود/ دره: ۱-۳، ۱۸، ۳۸، ۳۹، ۴۷، ۵۷، ۵۹-۶۱، ۶۹-۷۱، ۷۳، ۸۷، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۵۴، ۲۱۲، ۲۵۷، ۲۷۶، ۲۸۹، ۳۱۴، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۷۵، ۳۸۰، ۳۹۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۵۴، ۴۷۴، ۵۱۶، ۵۴۹، ۷۱۴، ۷۲۴، ۷۵۹
گنگی کونده چوله پورم (پایتخت راجندر) (اول): ۵۲۹
گنگ - یمونا، دوآب: ۵۱، ۱۱۹، ۳۲۵
گوا (مستعمره سابق پرتغال در غرب هند): ۱۱۱
گوالیور (شهری در مدهیاپرادش): ۵۴۷
گویاله (بنیانگذار سلسله پاله): ۱۳۶
گوپته، سلسله: ۵۸، ۸۶، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹-۱۵۱، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۹-۱۸۱، ۱۸۸، ۲۱۵، ۲۴۰، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۲۶، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۸۷، ۴۹۸، ۵۰۸، ۵۱۸، ۵۲۰-۵۲۲، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۶۰، ۵۶۵، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۶، ۷۱۴، ۷۳۱، ۷۳۵، ۷۳۷، ۷۳۹، ۷۵۴، ۷۵۶
گوتمه (شاگرد مهاویره): ۴۳۲، ۴۳۳، ۷۴۸
گوتمی پوتره ساتکرین (فرمانروای ساهواهنه): ۹۲
گوته، یوهان ولفگانگ فون (نویسنده آلمانی): ۷۲۳، ۷۲۴
گوداوری، رود: ۳، ۴۷۴، ۵۴۵
گوده، سبک ادبی: ۶۶۲
گوده‌وده ← «کشتن شاه بنگال»
گورجره - پرتیهاره، سلسله: ۹۹، ۱۰۳-۱۰۶
گورو/ گوزوها (معلمان روحانی آیین سیک): ۲۲۰، ۲۵۹
گوری ← پاروتی
گوشاله مسکری پوتره (بنیانگذار فرقه آجیوکه): ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۴، ۴۳۶
گوش، ا. (مدیرکل باستان‌شناسی هند): ۱۳
گوگمل (واقع در شمال شرقی موصل): ۷۳
گومه تشوره (راهب جینی): ۵۱۵

لوت‌هال (بندرگاهی در گجرات): ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۴۱

لوکیکه ← سپترشی

لومبینی، بیشه: ۳۷۶، ۳۸۶

لهستان: ۴۳

لیجهاوی، قبیله: ۶۰، ۷۱، ۹۴، ۱۴۱، ۴۲۴

لیدن، دانشگاه: ۷۵۷

لیدی (سرزمینی قدیمی در غرب آسیای صغیر): ۳۲۰

لیلی، جان (نمایشنامه‌نویس و نثرنویس انگلیسی): ۶۶۲

لینگا، پورانه: ۴۴۱

لینگایا، فرقه: ۲۲۰

لینگایت / ویرشیوه (از فرقه‌های شیوایی): ۴۹۷

لینگوا فرانکا (زبان مشترک طبقه روحانیون): ۵۷۳

لینگه‌راجه، معبد: ۵۳۳

م

مائونس (پادشاه هند): ۸۹

ماپپلا / موپله، جامعه: ۵۱۲

ماتا ← پاروتی

ماتریالیسم، مکتب: ۴۳۶-۴۳۹

ماتسیه، پورانه: ۴۴۱

ماداگاسکار / زنگبار: ۳۳۰

مادهیه‌میکه کاریکا: ۴۱۰

مادهیه‌میکه، مکتب: ۴۰۹-۴۱۱

ماراتون، نبرد: ۷۳

مارتند (واقع در کشمیر): ۵۲۷

گوناتاس ← آنتیگونوس

گوندوفارس (شاه پهلوه‌ها): ۸۹، ۹۰، ۵۰۸

گوردهنه، کوه: ۴۴۹

گووینده سوم (پدر راشتره‌کوته): ۱۹۵

گهات، رشته کوه: ۳، ۲۷۶

گیتا: ۵۰۷، ۵۰۸

گیته گووینده / «سرود گاوچران»: ۸، ۴۴۲، ۶۳۴، ۴۵۳

گی، جان (نمایشنامه‌نویس و شاعر انگلیسی): ۶۶۷

گیلگمش: ۳۵

ل

لاته (ناحیه نرمدای سفلا): ۲۱۶

لاتینی، زبان: ۳۳۵، ۳۳۹، ۵۶۹

لافوتن، ژان (فابل‌نویس فرانسوی): ۶۶۷

لاک، جان (فیلسوف انگلیسی): ۱۲۰

لاهور: ۳۱۹

لقمان حکیم: ۴۲۲

لکشمه (برادر راما): ۴۴۸، ۶۰۸

لکشمه (دوره تاریخی): ۷۳۷

لکشمی / شری (همسر ویشنو، الاهی برکت

دنیوی): ۲۹۶، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۶۷

للی تادیتی (شاه کشمیر): ۱۰۳

للیته‌وستره: ۴۰۹

لندن: ۱۰، ۱۴، ۷۲۵

لنکاوتاره سوتره: ۴۱۱

لنکا ← سیلان

لنگدن، س. (استاد آشورشناس): ۵۸۱

لوتری، مذهب: ۴۹۳

۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸،
۱۷۲، ۱۷۵، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷،
۲۱۱، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۷۰، ۳۲۱، ۴۴۵،
۴۷۵

مانو - اسمرتی ← قانون نامه مانو

مانو ویوسوته (اولین شاه اسطوره‌ای): ۱۲۱،
۴۷۵، ۱۵۹

ماتوه دهرمه شاستره ← قانون نامه مانو

مانه سولاسه: ۵۰۲

مانیکهته (مالکهد کنونی در میسور): ۱۰۹

مانیکه واشگر، نویسنده: ۴۴۲

ماوریه، سلسله: ۱۱، ۵۸، ۶۴، ۶۵، ۷۱، ۷۳،

۷۶، ۷۷، ۸۵-۸۷، ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۱۱۳،

۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۲،

۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱،

۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۷،

۱۷۹-۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۱-۱۹۳،

۱۹۶، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۳۹،

۲۶۱، ۲۶۶، ۲۷۷-۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۱،

۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹،

۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۰، ۴۰۲، ۴۲۶،

۴۳۵، ۵۱۶-۵۱۸، ۵۲۲، ۵۳۸، ۵۳۹،

۵۵۰، ۵۷۴، ۵۷۷، ۶۵۴، ۷۲۲

مایاها (دسته‌ای از هندی‌شمردگان امریکایی):

۷۴۰

مایتریه (بودای پنجم): ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۶،

۴۵۴

مبادی قانون هندو: ۸، ۸۸

متهورا (از شهرهای مقدس، نزدیک یمونا):

۶۱، ۸۹، ۱۰۶، ۲۹۱، ۳۲۴، ۳۸۷، ۴۲۶،

مار، ر.ج.: ۶۹۰

مارشال، سر جان: ۱۲، ۳۴، ۴۲

مارکوپولو (جهانگرد ایتالیایی): ۱۹۰، ۵۰۹

ماره (شیطان بودایی‌ها): ۳۷۸، ۳۷۹، ۴۶۶

ماری یمّی ← شیتلا

ماکیاولی، نیکولو: ۱۷۶، ۱۸۴، ۶۶۳

ماگاس (شاه کورنه): ۸۱

ماگدهی، گویش: ۵۷۷

ماگه، شاعر: ۶۲۶، ۶۲۸

مالابار (پهنه ساحلی ایالات میسور و کرا

در هند): ۴۹۴

مالایا (شبه جزیره‌ای بین اقیانوس هند و

تنگه مالاکا): ۱۱۰، ۳۲۸، ۳۳۰، ۵۸۶،

۷۲۱

«مالتی و مادهو»، نمایشنامه: ۶۵۵

مالوا/اونتی (بخش قدیمی مرکز

هندوستان): ۶۱، ۶۹، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۲،

۹۴، ۹۵، ۱۰۶، ۱۴۳، ۲۸۳، ۴۴۰، ۴۵۱،

۷۳۷، ۷۵۶

مالوه شریسومه (طرفدار نظام موروثی

حکومت): ۱۴۳

مالوه، قبیله: ۱۴۲، ۱۴۳

مالوی، قبیله: ۱۴۲

مالویکا و اگنی‌متره، نمایشنامه: ۸۶، ۶۴۵

ماله (مجمع الجزایری در اقیانوس هند،

جنوب غربی سیلان): ۵۸۶

ماله یالم، ادبیات/زبان: ۵۷۹، ۵۸۰، ۷۱۰

مامله پورم (واقع در جنوب مدرس): ۵۲۶،

۵۲۹، ۵۴۹، ۵۵۰

مانو (قانونگذار باستانی هند): ۱۳، ۱۱۶،

- ۴۴۸-۴۵۰، ۵۴۲-۵۴۴، ۵۴۶
 منته و بلامه ← «ورزش میخوارگان»
 مجارستان/ مجارستانی: ۵۶۹، ۵۷۹، ۷۵۷، ۷۶۱
 مجیه نکایه: ۳۹۲
 محمد (ص)، حضرت: ۵۱۲
 محمد غوری ← شهاب‌الدین غوری
 مدرس (ایالتی در جنوب شرقی هند): ۲۷۶، ۴۳۵، ۵۰۸، ۵۲۶، ۵۷۹، ۷۱۸
 مدورای (از شهرهای مقدس هند؛ پایتخت پانديه): ۱۱۰، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۲۵، ۴۵۷، ۵۳۰، ۶۸۷
 مدورای کانجی ← تاج گل مدورای
 مدوره (واقع در ساحل هند): ۱۱۰، ۱۱۱، ۷۰۸
 مدهوه (عالم الاهیات): ۴۹۳، ۴۹۴
 مدهیا پرادش (ایالتی واقع در هند مرکزی): ۹۶، ۱۰۷، ۲۷۲، ۵۱۸، ۵۸۱، ۶۱۹
 مدیترانه / مدیترانه‌ای: ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۳۰۳، ۳۰۴
 مراته / مراته‌ها / مراته‌ای: ۱۱۲، ۱۴۵، ۷۱۵، ۷۱۹
 مرتا (خواهر ایلعارز): ۳۸۱
 مردان توخالی: ۶۱۴
 مردان نماینده: ۴۵۸
 مردوک (خدای بین‌النهرینی): ۵۸۸
 مرکندیا، پورانه: ۴۴۱
 مرگ آرثر: ۵۹
 مرو، کوه: ۴۷۳، ۶۰۲، ۷۲۸، ۷۲۹
 مرومک‌کتایم، نظام: ۱۳۵، ۲۵۴
- مربج‌هکه‌تیکه ← «ارابه سفالی کوچک»
 مسلمان / مسلمانان: ۲، ۹۹، ۱۰۵-۱۰۸، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۳۶، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۶۱، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۹۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۳۶، ۳۵۸، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۰۸، ۴۴۲، ۴۶۱، ۵۰۸، ۵۱۲، ۵۲۹، ۵۳۷، ۵۵۸، ۵۶۵، ۵۷۹، ۶۵۶، ۷۱۳، ۷۱۵-۷۱۷، ۷۳۷، ۷۴۰
 مسیحیت / مسیحیان: ۶۰، ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۲، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰-۳۳۲، ۳۴۴، ۳۵۸، ۳۸۶، ۳۸۸، ۴۰۳، ۴۰۵-۴۰۷، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۳۲، ۴۴۱، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۵، ۴۷۸، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۲۲، ۵۳۹، ۵۵۶، ۵۶۲، ۵۷۱، ۵۷۹، ۵۸۴، ۶۰۸، ۶۸۶، ۶۸۷، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۲۲-۷۲۴، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۶، ۷۴۵، ۷۴۸، ۷۵۵، ۷۵۶
 مصر / مصریان: ۵، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۶، ۳۹، ۹۳، ۲۸۵، ۳۳۱، ۵۱۱، ۵۴۳، ۵۶۰، ۵۶۵، ۷۶۰، ۷۶۱
 مصطلحات صرف و نحو سنسکرت: ۹
 مغولستان / مغول / مغولان: ۵۸، ۲۵۴، ۳۲۵، ۳۲۶-۷۱۴
 مقدونیه (کشوری قدیمی در شبه‌جزیره بالکان): ۷۴
 مکران (باریکه ساحلی در جنوب شرقی

- ایران و جنوب غربی پاکستان): ۲۰، ۲۱، ۷۴
- مکسه (داماد جراسنده): ۴۴۹
- مکولی، لرد (مؤلف و مورخ انگلیسی): ۷۲۹
- مگاستنس (مورخ و جغرافی‌دان یونانی): ۷۷، ۷۹، ۹۷، ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۱۵، ۵۱۶
- مگده (ناحیه‌ای بر ساحل گنگ): ۶۱، ۶۹-۷۳، ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۸۷، ۲۰۸، ۲۷۶، ۳۲۷، ۳۷۵، ۴۲۵
- مگده، سلسله: ۱۸۰، ۱۹۴، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۴
- مگهدوته ← «پیک ابر»
- ملری، تامس (نویسنده انگلیسی): ۵۹
- ملک کافور (سردار علاءالدین خلجی): ۱۱۱
- «ملکه چندره گوپته» / دوی چندره گوپته، نمایشنامه: ۶۵۴
- ملیناتپه (راهب جینی): ۴۲۶
- ممت، نظریه پرداز: ۶۱۶
- ممزبری، ویلیام (مورخ و کشیش انگلیسی): ۵۱۰
- مناندر (پادشاه پنجاب): ۸۷، ۸۸، ۳۲۱
- منجوشری، بودهی ستوه: ۴۰۶
- مندره، کوه: ۴۴۶
- مندسور، شهر: ۹۹، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۹۷، ۳۱۷
- منسا (الاهه مان): ۴۶۸
- منظومه آدونائیس: ۶۱۴
- «منظومه بهتی» / بهتی کاویه: ۶۲۶
- منکا (یکی از اسپرس‌ها): ۴۷۰
- منیگرامه (اتحادیه بازرگانان در کرالا): ۱۸۶، ۳۲۴
- منیمی گلای: ۷۰۸
- مودرارا کشسه ← «انگشتی خاتم وزیر»
- موراری، نمایشنامه‌نویس: ۶۵۶
- موروگانی (خدای تامل‌های قدیم): ۴۶۵
- موسیریس ← موشیری
- موسی (ع): ۴۱۴، ۷۵۷
- موشیری / موسیریس، بندر: ۳۳۱، ۳۳۴
- موصل: ۷۳
- «موعظه‌های مفصل» / واپویه سوتره: ۴۰۹
- موکهای، سلسله: ۹۹، ۱۰۰، ۱۳۳
- مولر، فریدریش ماکس (سنسکریت‌دان آلمانی): ۱۰
- مولیر، نمایشنامه‌نویس: ۶۵۵
- موهنجو دارو (واقع در ساحل راست سند): ۱۲، ۲۲-۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۲۹۰، ۴۵۶
- «مویه قمارباز»، سرود ودایی: ۵۹۳
- مهابهاراته: ۱۳، ۵۸، ۵۹، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۸۵، ۳۰۲، ۴۲۸، ۴۳۹-۴۴۱، ۴۴۹، ۴۶۲، ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۰، ۷۲۰
- مهاباشیه ← «تفسیر بزرگ»
- مهاپدمه ننده (امپراتور مگده): ۷۳، ۷۶

- مهادوه (سردار ویکره مادیتیۀ ششم): ۲۷۰
 مهادوی ← پاروتی
 مهاراشتره (ناحیه‌ای در غرب قسمت مرکزی هند): ۸۷، ۹۶، ۵۲۵
 مهاسنگهیکه (فرقه بودایی): ۳۸۳، ۳۸۷، ۴۰۷
 مهامایا (همسر شوددهودهنه): ۳۷۵
 مهاندی (رودی در جنوب شرقی مدھیپرادش): ۳
 مهاومسه (وقایعنامه سیلان): ۶۷، ۳۹۳، ۶۸۰
 مهاوب‌هاشا: ۳۸۷
 مهاویره (مؤسس آیین جین): ۳۵۹، ۴۲۳، ۴۲۷-۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۵
 مهاویره‌چرته ← «اعمال قهرمان بزرگ»
 مهاییانه (شاخه‌ای از کیش بودایی): ۳۱۰، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۴-۴۰۹
 ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۸۶
 مهرولی (ستون آهنی نزدیک دهلی): ۳۱۹
 مهشمته (شهری در نرمدا): ۶۱
 مهندره (پسر آشوکا): ۸۴
 مهندره‌پاله (پادشاه سلسله پرتیهاره): ۱۰۵
 مهندره‌ویکرمه‌ورمن (پادشاه سلسله پلوه): ۵۴۹، ۶۵۵
 میتاکشرا: ۱۶۴، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱
 میتانی، قوم: ۴۴
 میتراس ← میتره
 میترکه (شاه‌گجرات): ۹۹، ۱۰۱، ۷۳۷
 میتره، راجندرالال (کتیبه‌شناس هندی): ۱۳
 میتره / میتراس (خدای خورشید): ۴۴، ۳۴۴، ۳۴۵
 میتربی (همسر یاجنه ولکیه): ۳۷۳، ۳۷۴
 میتھیلا (پایتخت مملکت جنکه): ۶۰
 میسدئوس (قاتل توماس حواری): ۵۰۸
 میسور (ایالتی در جنوب هند): ۷۹، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۳۲۳، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۹۷، ۵۱۵، ۵۲۹، ۵۷۹، ۶۵۹
 میکائیل (شاهزاده مصر): ۷۶۰
 میلتن، جان: ۷۰۹
 میلیندا - پنه ← پرسش‌های مناندر
 میمامسا (مکتب هندو): ۴۷۸، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۷۵
 میناکشی (دختر شاه مدورای): ۴۵۷
 میوراکشکه، شاعر: ۴۶۰
 میهیره بهویه (پادشاه سلسله پرتیهاره): ۱۰۵
 میهیره کوله (پادشاه هون‌ها): ۹۹، ۳۸۹
- ن
- ناپل (خلیجی در ایتالیا): ۳۳۳
 ناردیا، پورانه: ۴۴۱
 «نافرمانی غیرنظامی»، مقاله: ۷۲۴
 ناگارجونه (فیلسوف هندی): ۴۱۰
 ناگارجونی، غار: ۵۲۲
 ناگاننده ← «شادی مارها»
 ناگری، خط: ۵۸۴
 ناگسنة (راهب و فیلسوف): ۸۸، ۳۹۳
 ناگه / ناگه‌ها (ارواح مار): ۴۶۹، ۵۴۱، ۵۴۹، ۷۲۸
 نالایرم: ۴۴۲
 نال، فرهنگ: ۲۱، ۳۷
 نالندا، دیر: ۲۴۰، ۳۸۸، ۳۹۰، ۵۲۰

- نالهدیار: ۶۹۸، ۶۹۷، ۵۰۴
 نامدیو (نیایش خوان ویشنو): ۴۴۲
 نانک (مؤسس آیین سیک): ۷۱۴
 نانه سمبندر، شاعر: ۴۴۲
 ناوسیکانا (دختر آکینوئوس، شاه فایاکیا): ۳۰۳
 نیال (کشوری در جنوب آسیای مرکزی): ۱، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۴۰، ۱۴۵، ۳۱۸، ۳۷۵، ۷۳۷، ۵۵۹، ۵۵۲، ۵۱۷، ۳۹۰
 ندونجلین (شاه پاندیه): ۲۹۵
 نرسیم هورمن (پادشاه کانچی): ۱۰۹
 نرسیمه گوپته / بالادیتیه (پادشاه سلسله گوپته): ۹۹
 نرمدا (رودی در هند مرکزی): ۳، ۶۱، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۴۳، ۳۲۱، ۳۲۴، ۴۷۴، ۶۱۹
 نرون (امپراتور روم): ۳۳۴
 نریگه (شاه افسانه‌ای): ۱۶۶
 فرنای (یکی از جنگ‌های هشتگانه): ۶۸۸
 نستوری، مکتب: ۵۰۹
 «نسخه خطی بی‌نام بکشالی» (قدیم‌ترین متون ریاضی): ۷۴۰
 نکوله (پسر پاندو): ۶۰۱
 نله (همسر اساطیری دمیتی): ۲۴۷، ۶۰۳-۶۰۷
 نندسا (واقع در راجستان): ۱۴۳
 ننده (ناپدری کریشنه): ۴۴۸
 ننده، سلسله: ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۹۱، ۶۵۴
 نندی (گاؤ نر مقدس آیین هندو): ۴۷۳
 نندی وورمن (شاه سلسله پلوه): ۱۳۶
- نوار (دوره تاریخی): ۷۳۷
 نواسا (واقع در دکن): ۳۸
 نوح (ع): ۶، ۱۲۵، ۴۴۶
 نوداتولی (واقع در دکن): ۳۸
 نورث، تامس (مترجم انگلیسی): ۶۶۷
 نورس (نوشته‌های ایسلندی قرون وسطا): ۵۸
 نوسنگی، عصر: ۲۰، ۳۸، ۳۹
 نونش (جهانگرد پرتغالی): ۱۱۱، ۱۱۲، ۳۰۴
 نیایه (مکتب هندو): ۴۷۸، ۵۷۵، ۷۴۸
 نیایه سوتره: ۷۴۸
 نیلونگلید، حماسه: ۵۸
 نیتی: ۶۶۸
 نیتساره: ۱۱۶
 نیتشاستره: ۱۱۷
 نیتیواکیامیرته: ۱۱۶
 نیروانا: ۸۳، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۴، ۴۲۸-۴۳۰، ۴۸۶
 نیروکته: ۳۳۸، ۵۷۱
 نیل، رود: ۲۲، ۳۳۱
 نیله کنتهه، حقوقدان: ۱۶۰
 نیمه ماگدهی ← اردهه - ماگدهی
 نیه‌چندره سوری (راهب فرقه جینی): ۴۲۶، ۶۳۹

و

- وئیشیا (طبقه اجتماعی در ریگ‌ودا): ۵۲
 واپیوله سوتره ← «موعظه‌های مفصل»
 واتاپی (بادامی کنونی؛ پایتخت سلسله

- چالوکیه واقع در دکن): ۱۰۹، ۵۲۹، ۵۵۷، ۵۴۹
- واتسیاینه (نویسنده گامه سوتره): ۲۴۹، ۲۵۰
- واتویادهی (از صاحب نظران قدیم): ۱۸۱
- واج (الاهه ای فرضی در متون ودایی): ۴۶۷
- وارانسی / بنارس / کاشی (سارنات کنونی): ۳۴، ۵۹، ۶۰، ۷۰، ۷۳، ۹۰، ۹۸، ۱۰۶، ۲۳۹، ۲۶۹، ۲۸۸، ۲۹۱، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۶۵، ۳۷۹، ۳۸۶، ۳۹۵، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۳۲، ۷۱۳
- واریکشر (ولایتی در انگلستان): ۶۵۳
- واسودتا: ۶۶۲، ۶۶۴
- واسودوه ← ویشنو
- واسودوه - کریشنه: ۴۸۶، ۴۸۷
- واسوکی (مار افسانه ای مقدس آیین هندو): ۴۷۳
- واکاتکه، سلسله: ۹۶، ۱۰۸
- واکپتی، شاعر: ۶۸۵
- والمیکی (شاعر و مؤلف رامایانا): ۶۰۸
- والیی، استفان: ۷۵۷
- وامپیر ← وتاله
- وامنه (نویسنده «تفسیر بنارس»): ۵۷۳
- وانگ هسوان - تسه (فرمانده تائی - تسونگ): ۱۰۳
- وایدیه (طبقه اجتماعی): ۷۴۷
- وایکینگ ها (جنگجویان اسکاندیناویایی): ۳۲۸
- وایو (خدای باد): ۳۴۷، ۴۶۴، ۴۶۶، ۴۹۴
- وتاله / وامپیر (طبقه ای از دیوان): ۴۷۲
- وتسبهتی (شاعر محلی مندرسور): ۲۹۷، ۲۹۸
- وتسه (مملکتی در پایین گنگ): ۶۱، ۶۹
- وته گامنی (شاه سیلان): ۳۹۰
- وتله، معبد: ۵۳۲
- وَجَرَه چهدیکا: ۴۰۹
- وجره یانه (شاخه ای از کیش بودایی): ۳۸۹، ۴۰۶، ۴۱۱-۴۱۳، ۵۰۰
- ودانته / اوتره میماسا (مکتب هندو): ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۵، ۵۱۳، ۷۲۳، ۷۴۸
- ودا / وداها: ۴۷، ۵۷، ۶۹، ۱۱۳، ۲۰۹، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۵۹، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷-۳۴۹، ۳۷۰، ۳۸۹، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۶۲، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۱۷، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۶، ۵۸۰، ۵۸۷، ۶۳۲، ۷۱۸، ۷۲۷، ۷۳۰، ۷۴۴، ۷۴۸
- ودایی، آیین / ادبیات / عصر: ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۷-۵۹، ۶۳-۶۵، ۸۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۳۷-۳۷۴، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۶۲، ۵۷۱، ۵۷۴، ۵۸۰، ۵۸۳، ۵۸۷-۵۹۹، ۶۴۱، ۷۲۰، ۷۲۸، ۷۳۰
- ودربهه (سبک ادبی): ۶۶۲
- وراتیه ها، قبیله: ۶۱
- وراھمی هیره، منجم: ۷۳۰
- وردزورث، ویلیام (شاعر انگلیسی): ۶۱۳

«ورزش میخوارگان» / مته ویلاسه، نمایشنامه:
۶۵۵

ورشکاره (وزیر اجاتشترو): ۱۴۲

ورونن (خدای تامیلی): ۴۶۳

ورونه (خدای ودایی): ۲۰۵، ۳۴۴-۳۴۶،

۳۴۸، ۳۵۰، ۳۶۳، ۴۶۴، ۴۹۰

وریتره (ازدهای افسانه‌ای): ۵۸۸

وریجی، قبایل: ۶۰، ۷۱، ۱۴۱، ۱۴۲

ورینداونه (واقع در نزدیکی متهورا): ۴۴۸

وزوو (کوهی آتشفشانی در ایتالیا): ۲۹۹،

۳۳۳

وسوبندهو، فیلسوف: ۴۱۱

وسوده (پدر کریشنه): ۴۴۸، ۴۵۲

وسومیتره (نوه پوشیه میتره): ۸۶

وسیشته (از ستارگان دب اکبر): ۴۷۱

وکه‌دالبیه (عالم فرزانه): ۲۰۵

ولبھی (واقع در گجرات): ۴۲۶

ولی، آرثر: ۷۱۰

ونوس (الاهه رومی): ۴۶۷

ونه (پادشاه افسانه‌ای): ۱۲۷، ۲۱۳

ونیه - پتکه: ۱۲۱

ووستر (مرکز ایالت ووسترشه): ۵۱۰

وولکن (خدای اساطیر رومی): ۳۴۷

ویاسه (مؤلف مهابهاراته): ۶۰۰

ویتمن، والت (شاعر امریکایی): ۷۲۴

ویتنام: ۷۴۰

ویجنانشوره، حقوقدان: ۱۶۴

ویجنیانه وادین - یوگاچاره

ویجی تنگه (پایتخت الاره مهاجم تامیلی):

۶۸۰-۶۸۲

ویجیه باهوی اول (شاه سینهالی): ۱۱۰

ویجیه (فاتح آریایی سیلان): ۷۲۱

ویجیه نگره، امپراتوری: ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۷

ویجیه نگره (امپراتوری ای در ساحل

تونگپهدرا؛ در جنوب شرقی هند): ۹۳،

۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۸، ۲۲۳، ۲۷۳، ۲۸۱،

۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۰۴، ۴۶۰، ۵۵۸،

۵۸۰

ویداریبه (برار کنونی): ۴۴۹

ویدیا دهره (شاه سلسله چندله): ۱۰۶

ویدیشا (شهری در شرق مالوا): ۸۶، ۳۲۴

ویدیبه (واقع در شمال گنگ): ۶۰، ۶۱،

۳۶۵

ویربلاله دوم (شاه سلسله هویسله): ۱۳۳

ویرجه (پسر ویشنو): ۱۲۵

ویرشیوه - لینگایت

ویرودهکه (شاه کاشی): ۷۱

ویساکها (بانویی که دیر پویارامه را به بودا

بخشید): ۳۸۴

ویشاکهده، نمایشنامه نویس: ۶۵۴

ویشالی (شهری در مگده): ۷۱، ۲۶۷، ۳۸۱،

۳۸۳، ۳۹۰، ۴۲۴، ۶۷۷

ویشرونه - کوبره

ویششیکه (مکتب هندو): ۴۷۸، ۴۷۹، ۷۴۲

ویش (طبقه اجتماعی): ۵۲

ویشم پایه‌نه (شاگرد ویاسه): ۶۰۰

ویشنو اسمرتی: ۱۶۹

ویشنو، پورانه: ۴۴۱

ویشنو - جگناته، معبد: ۵۳۴

ویشنوگوپته - کاوتیلیه

- ویشنو، معبد: ۵۳۰
- ویشنو/ ویشنوپرستان/ واسودوه: ۸۸، ۱۱۹، ۱۶۳، ۲۳۸، ۳۴۱، ۳۵۲، ۴۲۷، ۴۳۹ - ۴۴۸، ۴۴۸، ۴۵۲-۴۵۴، ۴۵۶-۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۷۲-۴۷۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۲-۴۹۵، ۴۹۹، ۵۴۷، ۶۰۸، ۶۳۴، ۷۰۹، ۷۳۳
- ویشوناته، نظریه پرداز: ۶۱۶
- ویشوه گزمن بهاونه (شاه افسانه‌ای): ۱۶۰
- ویشیه (طبقه اجتماعی): ۱۳۲، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۵
- ویکتوریا، موزه: ۵۵۲
- ویکتورموزاسی، نمایشنامه: ۸
- ویکرمادیتی (پادشاه افسانه‌ای): ۹۶، ۹۷
- ویکرموروشی ← «دلیری که اوروشی را می‌برد»
- ویکره، دوره تاریخی: ۹۶، ۱۴۳، ۷۳۶، ۷۳۸
- ویکره مادیتی ششم (امپراتور سلسله چالوکیه): ۱۶۴، ۲۴۷، ۲۷۰، ۶۳۹، ۷۳۶، ۷۳۷
- ویکره مانکه دوه چریته ← «اعمال ویکره مانکه»
- ویکونته (منزلگاه ویشنو): ۴۷۴
- ویلر، ر. ا. مورتیمز: ۱۲، ۲۳، ۳۶، ۴۲
- ویلسون، هارس هیمن (شرق شناس انگلیسی): ۸، ۹
- ویلکینز، چارلز: ۷، ۸
- ویلیام اول (شاه انگلستان): ۱۵۸
- ویمه کدفیس (شاه کوشانی): ۹۰، ۳۲۰
- وینچستر (مرکز ولایت همپشر و پایتخت آنگلو ساکسون‌ها): ۵۱۰
- ویندهیا، رشته کوه: ۳، ۱۹۵، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۸۶
- وینه پتکه: ۳۸۲، ۳۹۰، ۴۱۶
- ویوکاننده، سوامی (مبلغ آیین هندو): ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۳
- ویوه کاننده (متکلم پیرو ودانته): ۴۸۵
- ه
- هاتن، جی. ایچ.: ۲۱۷
- هارتفورد (شهری در انگلستان): ۹
- هامیلتون، الگزاندر (شرق شناس انگلیسی): ۹
- هامیلکاربارکا (پدر هانیبال): ۱۸۸
- هان (خاندان سلطنتی): ۹۰، ۹۸، ۷۲۲
- هانیبال (سردار کارتاژی): ۱۸۸
- «هتک حرمت سیتا»/ جنگی هرنه: ۶۲۶
- هخامنشی/ هخامنشیان: ۷۲، ۷۳، ۸۷، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۲۰، ۳۲۱، ۵۸۶، ۷۲۲
- هراس، ه.: ۳۷
- هراکلیا (واقع در ایتالیا): ۱۸۷
- هراکلیتوس/ هرقلیطوس (فیلسوف یونانی): ۴۳۶، ۳۹۷، ۳۶۴
- هریا/ هرپایی، خط سرزمین/ فرهنگ: ۱۲، ۱۷، ۲۲-۴۷، ۵۶، ۲۰۲، ۲۹۰، ۳۰۷، ۳۳۷، ۴۴۰، ۴۵۶، ۴۶۰، ۵۱۶، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۵۰، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۳
- هرشه چریته ← «اعمال هرشه»

- هرشه (دوره تاریخی): ۷۳۷، ۷۳۹
هرشه، سلسله: ۹۳
هرشه وردنه (شاه کانیه کوبجه):
۱۰۰-۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۳۲،
۱۳۳، ۱۳۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۱، ۱۹۶،
۲۴۰، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۶۳، ۷۳۷
هرقلیطوس ← هراکلیتوس
هرکول (پهلوان افسانه‌ای یونانی و رومی):
۲۶۳
هرکولانوم (شهری در جنوب ایتالیا): ۳۳۳،
۵۶۰
هرمایوس (پادشاه یونانی): ۹۰
هرودوت (مورخ یونانی): ۷۲، ۷۳، ۲۸۵
هرود/ هرودس کبیر (مؤسس سلسله
هرودس): ۴۵۰
هری‌ومشه: ۴۴۱
هریره، آیین: ۴۵۹، ۴۶۰
هزارویک شب: ۶۳۶، ۶۶۸
هزیود (شاعر یونانی): ۳۴۷
هستیانپوره/ آسندیونت (پایتخت کوروها):
۳۸، ۵۷، ۶۴، ۶۰۰، ۶۰۱
هسوان تسانگ (جهانگرد چینی): ۹۹، ۱۰۱،
۱۰۲، ۱۳۲، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۱،
۲۱۷، ۲۴۰، ۲۷۶، ۳۸۸
هفتالیان ← هون‌های سفید
«هفتصد»/ سپته‌نکه: ۶۸۵، ۷۱۰
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش: ۷۲۴
هلابوده ← بله‌رامه
هلیید (پایتخت سلسله هویسله): ۵۳۱
هلیودوروس (سفیر یونانی): ۸۷، ۸۸، ۴۴۳
- هلیوس (خدای یونانی): ۳۴۱
همادری (از حقوقدانان قرون وسطا): ۱۶۴
همپی (ویجیه‌نگره سابق): ۵۳۲
همه‌چندره (از علمای آیین جین): ۴۲۷
همیره (شاه سلسله چاهه‌مانه): ۶۳۹، ۶۴۰
همیره‌مهاکاویه: ۶۳۹
هند/ هندوش/ هندوستان/ جمبودویه/
بهارته‌ورشه: اغلب صفحات
هند، اقیانوس: ۱۸۹، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۷۲۲
هندو، آیین: ۳۳-۳۷، ۴۴، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۷،
۱۱۱، ۱۱۷، ۱۸۵، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۲،
۲۳۴، ۲۵۸، ۲۷۸، ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۱۱،
۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۸،
۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۸۴،
۳۸۷-۳۹۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۸-۴۳۲،
۴۳۸-۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۹، ۴۶۲،
۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۱-۴۷۴، ۴۷۷،
۴۷۸، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۶، ۴۹۸-۵۰۱،
۵۰۴، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۵، ۵۲۷،
۵۴۷، ۵۴۸، ۵۸۴، ۵۹۹، ۷۰۹، ۷۱۴-
۷۱۹، ۷۲۳، ۷۴۱، ۷۶۲
هندوآریایی، زبان/ اقوام: ۵۷۸، ۵۷۹، ۷۵۷،
۷۵۸
هندواروپایی، ادبیات/ اقوام: ۱۰، ۴۳، ۴۹،
۵۱، ۵۲، ۵۵، ۱۷۰، ۲۰۰، ۲۲۴، ۲۷۲،
۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۸، ۵۷۰، ۵۷۱،
۶۱۸
هندوایرانی، اقوام: ۶۲، ۳۴۴
هندوکش (رشته‌کوهی در آسیای مرکزی):
۷۴، ۸۷، ۸۸

هنکسلدن، پدر: ۶

هنومن (خدای بوزینگان / خدمتکار رام):
۴۴۸، ۴۶۶

هومر (شاعر یونان باستان): ۳۴۷

هون‌های سفید / هفتالیان: ۹۸-۱۰۰، ۱۴۳،
۱۸۷

هوئسله، سلسله: ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۳۳، ۱۳۸،
۵۳۱، ۵۳۰

هیتودشه: ۸، ۶۸۸

هیتی، قوم: ۴۴، ۵۶

هیستینگز، وارن (اولین فرماندار هند): ۷

هیلدهایم (شهری در آلمان): ۷۶۰

هیمالایا، کوه: ۱، ۳، ۴۷، ۵۸، ۶۱، ۱۴۰،

۲۵۴، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۶، ۳۰۶، ۳۲۷،

۳۵۷، ۳۷۵، ۴۲۳، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۷۰،

۴۷۳، ۴۷۴، ۵۸۷، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۱۹،

۷۲۸، ۷۳۰

هینه‌یانه (شاخه‌ای از کیش بودایی): ۳۱۰،

۳۸۷، ۳۸۸، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶،

۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۸۱

ی

یاجنه‌ولکیه: ۱۶۴، ۲۳۰، ۲۳۱

یادوه، سلسله: ۶۱، ۱۳۸، ۱۹۴، ۴۴۸، ۴۴۹،
۶۰۱

یاسکه، نویسنده: ۳۳۸، ۵۷۱

یافت (پسر دوم حضرت نوح): ۶

یاودهیه، قبیله: ۱۴۲

یجود / یجورودا: ۶۴، ۳۳۸، ۵۹۶

یره‌گودی (واقع در آندهرایرادش): ۵۸۱

یسوعیان / ژروئیت‌ها: ۶، ۵۰۹

یشودا (نامادری کریشنه): ۴۴۸، ۴۴۹

یشودهرا (همسر بودا): ۳۷۶-۳۷۸، ۵۵۷

یشودهرمن (پادشاه مندسور): ۹۹

یشوورمن (امپراتور کانیه‌کویجه): ۱۰۳، ۶۸۵

یفتاح (از قضات بنی‌اسرائیل): ۲۲۸

یکشه‌ها / یکشی‌ها (پری‌ها / نیمه‌خدایان):

۴۶۹، ۵۳۹-۵۴۲، ۵۴۴، ۵۴۵، ۶۱۹، ۶۲۱

یمونا / جمنا (رودی در شمال هند مرکزی):

۲، ۴۵، ۴۷، ۶۱، ۱۰۰، ۳۲۴، ۴۷۴

یمه (خدای مرگ): ۱۲۱، ۱۶۵، ۲۶۳، ۳۴۶،

۴۳۷، ۴۶۳، ۴۶۴

ینگر، پ. ت. س.: ۶۹۰

یونه - چی، اقوام چینی: ۸۹، ۹۰

یوحنا (قدیس مسیحی): ۳۸۲

یودهیشتیره (شاه افسانه‌ای و از برادران

پاندوه): ۱۲۲، ۲۸۵، ۳۰۲، ۶۰۱-۶۰۳

یوستینوس (تاریخ‌نگار لاتینی): ۷۶

یوستی‌نیانوس (امپراتور قسطنطنیه): ۳۳۲

یوفیونیزم و انگلستان او: ۶۶۲

یوگاچاره / ویجنیانه وادین، مکتب

۴۰۹-۴۱۱

یوگه‌موتره (متن اساسی مکتب یوگه): ۴۸۱

یوگه (مکتب هندو): ۳۵۹، ۴۷۸-۴۸۱

۴۸۴، ۷۲۳، ۷۴۵

یولیوس سزار، نمایشنامه: ۶۶۷

یونان / یونانی / یونانیان: ۲، ۵، ۶، ۴۴

۷۳-۷۷، ۸۴-۸۹، ۹۸، ۱۲۳، ۱۴۳

۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۵۰، ۲۶۶، ۲۷۲

۲۸۲، ۲۹۰، ۳۱۸، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹

یونانی - باختری/ یونانی - باکتریایی:	۳۴۲، ۳۵۸، ۳۸۸، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۰،
۸۷-۸۹، ۱۹۵، ۲۹۰، ۳۲۱، ۵۴۳، ۵۴۴،	۴۷۲، ۴۹۸، ۵۱۷، ۵۲۷، ۵۳۹، ۵۴۳،
۵۵۱، ۵۶۱، ۶۰۲، ۶۴۲	۵۴۴، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۸۳،
یهودی/ یهودیان/ یهودیت: ۳۳۸، ۳۴۶،	۶۴۲، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۵۱، ۶۶۷، ۷۲۸،
۳۵۸، ۴۱۴، ۴۵۱، ۵۱۱	۷۳۰، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۳۹، ۷۴۱، ۷۴۲،
	۷۵۵، ۷۶۱